



**HAL**  
open science

# Une autre théorie critique : l'histoire intellectuelle de la revue Nord-américaine Telos 1968-2001

Emilie Himeur

► **To cite this version:**

Emilie Himeur. Une autre théorie critique : l'histoire intellectuelle de la revue Nord-américaine Telos 1968-2001. Science politique. Université de Bordeaux, 2014. Français. NNT : 2014BORD0474 . tel-02374620

**HAL Id: tel-02374620**

**<https://theses.hal.science/tel-02374620>**

Submitted on 21 Nov 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE PRÉSENTÉE  
POUR OBTENIR LE GRADE DE

**DOCTEUR DE  
L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX**

ÉCOLE DOCTORALE DE DROIT 41  
SPÉCIALITÉ SCIENCE POLITIQUE

Par **Emilie HIMEUR**

**Une autre théorie critique : l'histoire intellectuelle  
de la revue nord-américaine *Telos*, 1968-2001**

Sous la direction de : **Patrick TROUDE-CHASTENET**

Soutenue le 17 Novembre 2014

Membres du jury :

M. MILAČIĆ Slobodan, Professeur émérite de l'Université de Bordeaux  
M. PORTIER Philippe, Professeur à l'EPHE (Paris-Sorbonne)  
M. RAYNAUD Philippe, Professeur à l'Université Panthéon-Assas (Paris 2)  
M. TROUDE-CHASTENET Patrick, Professeur à l'Université de Bordeaux

Président  
Rapporteur  
Rapporteur  
Directeur de thèse

## **Titre : Une autre théorie critique : l'histoire intellectuelle de la revue nord-américaine *Telos*, 1968-2001**

**Résumé :** Notre thèse d'analyse des idées politiques retrace l'histoire intellectuelle de la revue de pensée critique étasunienne *Telos* de 1968 à 2001. A travers notre travail de narration critique, nous cherchons à comprendre, au sens wébérien, l'évolution idéologique significative de la publication-organisation, qui est passée en moins de trente ans d'un positionnement néo-marxiste affilié à la Nouvelle gauche américaine à un populisme proche de la Nouvelle droite européenne. Notre hypothèse de travail est que le rapport que *Telos* entretient avec la Théorie critique de l'Ecole de Francfort est déterminant pour comprendre son évolution et écrire son histoire. Nous défendons ici la thèse que *Telos* constitue un organe dissident de « théorie critique nord-américaine » (Mooney, Calhoun) qui s'exprime sous la forme d'un « traditionalisme critique » qui tient lieu de synthèse entre différentes branches de théorie critique contemporaine. En tant que synthèse, la théorie telosienne dépasse l'héritage de la vieille Théorie critique francfortoise, dans un double rapport d'intégration et de négation. *In fine*, *Telos* produit sa propre critique, une *autre* théorie critique.

**Mots clés :** *Telos* ; Paul Piccone ; Théorie critique ; Ecole de Francfort ; Nouvelle gauche américaine ; Marxisme phénoménologique ; Postmodernisme ; Néo-populisme ; Tradition ; Traditionalisme critique ; Nouvelle droite française ; Orthodoxie radicale ; Néo-aristotélisme ; Téléologie.

---

## **Title: Another critical theory: The intellectual history of the north-american journal *Telos*, 1968-2001**

**Abstract:** Our doctoral dissertation traces the intellectual history of the American critical thought journal *Telos* from 1968 to 2001. Through our critical narrative, we intend to understand, in the weberian sense, the significant ideological evolution of the publication-organization, which, in less than thirty years, moved from a neo-Marxist position affiliated with the American New Left to a populism related to the European New Right. Our working hypothesis is that the link between *Telos* and the Critical Theory of the Frankfurt School is decisive to understand its evolution and write its history. Our thesis is that *Telos* is a dissenting organ of "North-American Critical Theory" (Mooney, Calhoun) expressed as a "critical traditionalism" that acts as a synthesis between various trends of contemporary critical theory. As a synthesis, the telosian theory overcomes the legacy of the old Critical theory in a dual relationship of integration and negation. Ultimately, *Telos* produces its own criticism, *another* critical theory.

**Keywords:** *Telos*; Paul Piccone; Critical Theory; Frankfurt School; American New Left; Phenomenological Marxism; Postmodernism; New-populism; Tradition; Critical traditionalism; French New Right; Radical orthodoxy; Neo-Aristotelism; Teleology.

---

### **Unité de recherche**

[Groupement de recherches comparatives en droit constitutionnel, administratif et politique (GRECCAP, EA 4192), Centre Montesquieu de recherches politiques, Université de Bordeaux, 16 Av. Léon Duguit, CS 50057 – 33608 Pessac Cedex]

*À la mémoire de mon père.*



## Avant-propos

Bien plus qu'une recherche académique, une thèse de doctorat est aussi, peut-être surtout, un exercice personnel. Lorsque l'auteur présente l'aboutissement de son travail au lecteur, il lui révèle alors une grande part de lui-même. Il se livre en même temps qu'il livre sa thèse, en même temps qu'il s'en délivre. Par ce mouvement qui le dessaisit d'une partie de lui-même, il doit apprendre à la laisser partir. Parce que le doctorant s'attache à sa thèse, tout comme il se lie à son objet devenu sujet. Au cours des années passées à la porter, la supporter (parfois difficilement), la reporter (souvent), sa thèse en est venue à le définir. Elle lui a donné à la fois un but et une fonction, et avec eux une identité. On ne *fait* pas seulement une thèse, on *est* un thésard. La rendre (en fait, la donner) procure alors cette sensation paradoxale d'un accomplissement et d'une fierté déjà nostalgiques de ce temps en passe d'être révolu.

Précisément parce qu'il y a beaucoup de celui qui la signe dans les lignes qui lui donnent forme (et probablement encore plus *entre* ces lignes), toute thèse porte la marque non seulement de celui qui l'a écrite mais également de tous ceux qui ont laissé leur empreinte sur le parcours intellectuel et personnel de son auteur. Ainsi ma thèse se nourrit-elle des différentes rencontres que j'ai pu faire et des points de vue que j'ai échangés, parfois même des simples regards que j'ai pu capter. Ma thèse est aussi le résultat des moments de joie partagés avec mes proches et des épreuves douloureuses qui ont forgé mon expérience et indirectement alimenté ma réflexion.

Si je devais alors nommément exprimer ma gratitude à chaque personne qui par son soutien, sa présence ou son influence m'a permis de concevoir et réaliser cette recherche, nul doute que la liste dépasserait l'espace qu'il est d'usage de consacrer aux remerciements. Je souhaiterais cependant citer quelques noms de personnes envers qui je suis particulièrement redevable.

Je tiens à remercier en premier lieu mon directeur de thèse, M. Patrick Troude-Chastenet, pour la disponibilité dont il a toujours fait preuve, la confiance qu'il m'a accordée et la grande liberté avec laquelle il m'a laissé conduire mon travail.

Je souhaite également exprimer ma gratitude au CMRP et à M. Bourmaud son directeur pour m'avoir permis de mener ma recherche dans des conditions financières et matérielles très confortables. Mais le CMRP étant bien plus qu'un espace de travail, c'est surtout l'environnement humain du centre que je voudrais ici saluer. Car le CMRP ne serait pas ce qu'il est sans l'irrésistible énergie de Carole, sans la bienveillance de M. Claret et plus généralement sans l'intérêt prévenant porté par l'ensemble des enseignants-chercheurs. Que chacun trouve ici l'expression de mes plus chaleureux remerciements.

Surtout, je n'oublie pas que le CMRP ne serait rien sans sa formidable équipe de doctorants, jeunes gens brillants, drôles et gentiment névrosés qui sont devenus au fil des ans bien plus que de simples collègues. Un grand merci particulier à mes compagnons de route Frédérique, Sidney, Luigi, Clémence, Ma(t)thieu, Adrien et Lore.

Mon cheminement intellectuel ne commençant pas avec l'inscription en thèse, il me faut également remercier les quelques enseignants qui ont marqué mon parcours lycéen et étudiant : M. Méheust mon professeur de philosophie de terminale, M. Faye dont le profil académique m'a guidée vers

la voie universitaire à la suite de l'école de commerce, M. Milačić enfin à qui je dois d'avoir posé en master les fondations de ma formation intellectuelle.

Je tiens également à exprimer toute ma gratitude envers ma famille dont l'amour et le soutien indéfectibles me portent, en particulier à ma mère Inès, mon beau-frère Christophe et, *last but not least*, ma grande sœur adorée Vanessa qui a visiblement le don de savoir mettre au monde de magnifiques enfants.

Je remercie aussi l'ensemble de mes amis qui ont le bon goût de ne pas avoir fait de thèse et avec qui j'ai pu m'évader au rythme de nos folles conversations enjouées et musicales. Je pense tout particulièrement à Claire et Jean-Baptiste à qui je dois beaucoup.

Un grand merci également à Olivier qui a illuminé la fin de rédaction de ma thèse.

J'ai enfin une pensée émue pour mes proches partis au cours de l'élaboration de mon travail doctoral et qui n'en verront jamais l'aboutissement. A toi mon père Philippe, à toi mon grand-père Ivo, à toi mon amie Donessa. Je ne vous oublie pas.

## Sommaire

### Introduction générale - Quel *telos* pour *Telos* ?

*Première partie - L'affirmation d'un subjectivisme moderne et rationaliste : la filiation du néo-marxisme telosien dans la tradition du Marxisme occidental (1968-1978)*

#### Introduction de la première partie

**Chapitre I** - *Telos*, l'auto-conscience critique de la Nouvelle gauche américaine

**Chapitre II** - La défense de l'approche critique contre la fausse neutralité scientifique : la réaffirmation du rôle politique de la recherche en sciences sociales

**Chapitre III** – L'élaboration d'une théorie sociale révolutionnaire. Le choix de Husserl contre l'Ecole de Francfort

**Chapitre IV** - Le marxisme phénoménologique de *Telos* : un subjectivisme de la conscience

**Conclusion de la première partie - La relativisation du projet subjectiviste et rationaliste moderne telosien à l'aube du tournant postmoderne**

*Deuxième partie - *Telos* et la reconfiguration de la gauche intellectuelle américaine : les enjeux théoriques du renouvellement de la théorie critique à l'heure postmoderne (1979-1988)*

#### Introduction de la deuxième partie

**Chapitre V** - La Nouvelle classe comme force de négativité artificielle

**Chapitre VI** - Le bouleversement postmoderne

**Chapitre VII** - La fracture interne : les enjeux de la formulation d'une théorie critique nord-américaine à l'heure postmoderne

**Chapitre VIII** - La rupture consommée. La tentation de l'irrationalisme avec l'introduction du décisionnisme de Carl Schmitt



**Conclusion de la deuxième partie - Au-delà de l'affrontement modernes vs. postmodernes, la théorie critique telosienne en quête d'un nouveau paradigme politique**

*Troisième partie - Au nom du peuple, de la tradition et de la religion : une théorie formellement critique et substantiellement conservatrice (1989 -2001)*

**Introduction de la troisième partie**

**Chapitre IX** - L'influence de la pensée de Christopher Lasch sur l'émergence du paradigme néo-populiste

**Chapitre X** - Au nom de l'en-deça. L'optique traditionaliste

**Chapitre XI** - « Nouvelle droite, nouvelle gauche, nouveau paradigme politique »

**Chapitre XII** - Orthodoxie radicale et néo-aristotélisme : la réaffirmation du *telos* de la civilisation occidentale

**Conclusion de la troisième partie - "Is there a *telos* left in *Telos*?"**

**Conclusion générale - « Confronter la crise de sens » à travers la quête du *telos* de la civilisation occidentale**

**Bibliographie**

**Table des matières**

**Une autre théorie critique :**  
**l'histoire intellectuelle de la revue nord-américaine *Telos*, 1968-2001**

« La critique ce sera l'art de l'inservitude volontaire,  
celui de l'indocilité réfléchie. »

Michel Foucault, 1978



## **Introduction générale**

### **Quel *telos* pour *Telos* ?**

#### ***Présentation et intérêt de l'objet de recherches***

*Telos* est à la fois une publication et une organisation, en fait un cercle d'intellectuels, majoritairement des universitaires américains, qui gravitent autour d'une revue trimestrielle à vocation académique. Pour le dire autrement dans un langage plus « telosien », *Telos* est une communauté de personnes construite autour d'une communauté d'idées dont la revue se fait le médiateur.

La revue *Telos* est fondée en 1968 à l'Université de Buffalo dans l'Etat de New-York par de jeunes sociologues et philosophes dans le sillon de la contestation étudiante portée par la « Nouvelle gauche ». Les jeunes radicaux cherchent alors à voir advenir une société authentiquement démocratique et composée d'individus émancipés, pleinement sujets, à l'heure où la gestion bureaucratique étatique croissante dans les sociétés capitalistes (bien mise en évidence par Marcuse) donne le sentiment d'un pouvoir dépossédé, d'une démocratie confisquée. L'institution universitaire revêt une place particulière dans le mouvement étudiant : à la fois dénoncée pour sa complicité avec le système (la « multiversité » sert les intérêts du complexe militaro-industriel) et identifiée comme le lieu privilégié du changement (en tant que lieu de production et de transmission des savoirs critiques aux acteurs sociaux d'aujourd'hui et de demain), elle est un des principaux espaces où se cristallise l'affrontement physique et politique.

Bien que tenant une position dissidente au sein du « Mouvement », *Telos* est porté par l'atmosphère protestataire qui règne sur les campus à la fin des années 1960. Trois questions principales sous-tendent la fondation de son projet : quelle philosophie pour répondre à la crise de sens du monde contemporain (irrationalité des systèmes capitaliste et communiste) ? Quelle politique pour faire advenir une société véritablement intersubjective ? Quelle épistémologie pour sortir les sciences humaines de l'aveuglement positiviste et voir émerger une connaissance authentiquement réflexive ? La réponse à ces trois problèmes, coextensifs les uns des autres, se

cherche dans l'élaboration d'une théorie sociale critique, qui soit à la fois interdisciplinaire, tournée vers un idéal d'émancipation et politiquement effective du fait de son enracinement dans sa réalité socio-historique contemporaine. Le projet de *Telos*, et par suite son identité, revêt ainsi une triple dimension, à la fois épistémologique, philosophique et politique, avec pour projet la construction d'un nouveau paradigme de pensée et d'action. Faisant sienne la vision de Carl Jung : « Et en même temps qu'il crée une image du monde, l'homme qui pense se transforme lui-même »<sup>1</sup>, *Telos* cherche à définir une nouvelle *Weltanschauung* matrice du changement social. Le projet épistémologique est donc dès l'origine indissociable du projet politique ; *Telos* est à la recherche de nouveaux outils conceptuels à même de saisir le réel et donner à la société une authentique connaissance d'elle-même. Le projet théorique est d'emblée critique, il ne vise pas seulement à expliquer le monde, ni même à le comprendre, mais à identifier les freins et les potentialités du changement social pour pouvoir permettre sa transformation.

Toute l'histoire de *Telos* se lit donc comme la quête continue de l'appareil conceptuel et théorique adéquat pour construire ce savoir sociologique réflexif. C'est d'abord auprès de l'analyse marxiste et de la méthode phénoménologique que le premier *Telos* puise ses ressources théoriques ; puis auprès de la « vieille » Théorie critique, celle de la première génération de l'Ecole de Francfort en tentant d'actualiser, « d'historiciser » ses travaux ; ensuite, en plein tournant postmoderne avec l'arrivée de la *French Theory* dans ses pages, *Telos* explore les voies allemande (habermassienne) et française (postmoderne et poststructuraliste) de renouvellement de la théorie critique en cherchant à dépasser l'opposition entre ces deux approches, devenant ainsi l'un des principaux supports d'importation de théorie critique européenne en Amérique du Nord et de développement concomitant d'une théorie critique proprement nord-américaine ; au bord de l'implosion interne du fait de l'affrontement entre les principaux courants de cette théorie critique nord-américaine en gestation et après deux vagues successives de défection, *Telos* étoffe sa critique de la société libérale à l'aide des théories schmittiennes de l'Etat et prend un tournant populiste en allant puiser dans les travaux de l'historien Christopher Lasch ; « le peuple » devient alors un concept politique pertinent dans les

---

<sup>1</sup> « Toute connaissance supérieure appelle une *Weltanschauung*. Toute conscience de raisons et d'intentions est déjà *Weltanschauung* en germe. Tout accroissement de connaissance et d'expérience est un pas de plus vers son développement. Et en même temps qu'il crée une image du monde, l'homme qui pense se transforme lui-même. » Carl Gustav Jung, *L'âme et la vie*, Paris, Le Livre de Poche, 2008, p.295

écrits de *Telos*, dont la philosophie se fait plus communautarienne et traditionaliste ; dans la lignée de cette approche à la tonalité conservatrice, c'est enfin dans le développement théologico-politique du mouvement anglais chrétien de l'Orthodoxie radicale que *Telos* cherche à asseoir son point de vue critique. Ce tournant liturgique et religieux final conduit en dernière instance les telosiens vers la réaffirmation de la téléologie occidentale, puisant aux sources du néo-aristotélisme qui émerge parallèlement sur la scène intellectuelle anglo-américaine.

Le parcours de *Telos* est donc à la fois marqué par la grande diversité des chemins empruntés (en bref, du néo-marxisme au néo-traditionalisme) et par la permanence d'un même *telos* au fondement de son action : le projet épistémologique toujours inachevé de développement et/ou d'actualisation d'outils conceptuels permettant de porter un regard critique adéquat sur le monde. Aujourd'hui encore, la présentation officielle de *Telos* est celle d'un organe de « Théorie critique du contemporain »<sup>2</sup>. C'est dans cette double dimension de rupture et de continuité qu'il nous faut donc aborder l'objet *Telos*, en tant qu'organe de production de théories et d'idées politiques critiques.

L'originalité de la démarche de *Telos* - et un de ses intérêts pour notre étude - se situe dans l'importation de nombreux textes de la pensée européenne dans l'espace nord-américain et leur traduction en langue anglaise. L'idée première du projet telosien est de revitaliser la philosophie et les sciences sociales américaines, sclérosées respectivement par l'hyperlogisme de la méthode analytique et par le positivisme, en les infusant du potentiel critique hérité de la tradition européenne, en particulier allemande et française.

L'importation de la philosophie allemande, spécialement de la tradition critique qui va de Kant à Habermas en passant par Hegel et les marxistes hégéliens du XXe siècle, s'apparente parfois à de l'ésotérisme pour les lecteurs américains. Dès les années 1970, *Telos* est aussi l'un des premiers et principaux importateurs de *French Theory* aux Etats-Unis (essentiellement à travers la publication des travaux de Lyotard, Foucault, Deleuze, Baudrillard et Derrida). Ces deux formes de pensée critique, allemande et française, sont reçues outre-Atlantique par une génération spécifique, composée de militants de la Nouvelle gauche dans les années 1960 et qui

---

<sup>2</sup> Comme en atteste la présentation officielle de la revue sur le site Internet [[www.telospress.com](http://www.telospress.com)].

arrivent à maturité intellectuelle et professionnelle dans les années 1970, à l'heure de la montée des nouveaux mouvements sociaux. Ils formulent alors une « théorie critique nord-américaine » (Mooney, 2012), qui se saisit des apports de la théorie française en cherchant à préserver l'héritage de la théorie critique allemande, fondée sur la capacité émancipatrice de la raison non instrumentale. En plein débat entre la deuxième génération de francfortois et le postmodernisme naissant, incarné par l'affrontement théorique entre Habermas et Lyotard, les théoriciens critiques nord-américains cherchent à dépasser la contradiction en prenant une voie spécifique à leur ancrage national, infusée de la tradition pragmatique et marquée par un attachement au modèle américain de la démocratie sociale. *Telos* devient ainsi un des principaux organes de formation de cette pensée critique à l'aube du tournant postmoderne et l'un des lieux où se jouent les principaux enjeux théoriques du renouvellement de la critique allemande à l'heure de sa remise en cause postmoderne, essentiellement française.

L'un des intérêts de l'étude de l'histoire de *Telos* est donc qu'elle nous amène à explorer le concept de « théorie critique nord-américaine » et plus généralement les enjeux théoriques qui traversent toute perspective critique.

C'est finalement sous la forme d'un « néo-traditionalisme » que les telosiens cherchent à articuler leur dernière théorie sociale critique, en synthétisant les apports des théories allemande et française. Cette ultime approche nous conduit alors à explorer les potentialités théoriques et les conséquences pratiques du « traditionalisme critique », idéal-type que nous construisons, définissons et superposons au cas telosien afin de mieux rendre intelligible la forme particulière de théorie critique que le cercle commence à développer à partir du début des années 1990. L'étude du traditionalisme critique, dans la double dimension abstraite de son idéal-type et concrète de son incarnation telosienne, nous invite ainsi dans un dernier temps à réfléchir sur la difficulté et la nécessité de maintenir une tension dialectique entre la posture critique, requérant un point de vue extérieur et distancié sur le monde par l'exercice de la raison transcendantale, et la soumission à l'autorité de la tradition, comprise comme l'humble reconnaissance de la valeur de sa sagesse et la nécessité de produire une critique située, enracinée dans l'immanence du monde de la vie concret.

En résumé, l'écriture et l'analyse de l'histoire de *Telos* revêtent plusieurs intérêts. En premier lieu, la narration critique du récit idéologique *telosien* a nous semble-t-il un intérêt intrinsèque, puisque l'histoire de *Telos* est en soi intéressante, à double titre. D'abord du fait de sa singularité, puisque *Telos* s'emploie quasi systématiquement à aller puiser ses sources dans les confins de la pensée critique, presque toujours à la marge des courants principaux. Ensuite du fait de son évolution idéologique proprement dite, évolution que nous présentons comme une « involution » du fait de son orientation conservatrice, qui nous a immédiatement interrogée et qui a suscité notre désir de compréhension.

Puisant à la source de différents courants de pensées politiques radicales américaine et européenne, l'histoire de *Telos* nous invite de plus à naviguer dans les eaux de tout un pan de la pensée politique du XXe siècle. En particulier, derrière la petite histoire telosienne nous cherchons à retracer une partie de la grande histoire des idées. Nous abordons cette histoire comme celle de *problèmes*, à la fois philosophiques, historiques et politiques, auxquels différentes générations de penseurs évoluant dans différents espaces de pensée ont apporté des éléments de réponses différents. Marx, Hegel, Husserl, Lukacs, Gramsci, Korsch, Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse, Lowenthal, Kosik, Habermas, Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze, Schmitt, Lasch, MacIntyre et Milbank sont autant de grands noms de l'histoire des idées modernes et contemporaines que *Telos* nous amène à (re)découvrir. Parmi les problèmes que le cercle cherche à confronter à travers ces auteurs, les questions fondamentales de la connaissance et de la vérité sont bien sûr centrales. Indissociable de ses trois dimensions épistémologiques, philosophiques et politiques interconnectées, l'histoire de *Telos* nous invite en effet à nous interroger sur la possibilité même de connaître le monde et de le transformer sur la base d'un savoir réflexif. La médiation conceptuelle nous permet-elle d'accéder au monde ? Que reste-t-il du monde concret dans l'abstraction du concept qui prétend le rendre intelligible à la raison et présent à la conscience ? Et si créer une image du monde c'est déjà l'orienter, comment concilier la recherche de la vérité et l'intérêt pour l'utilité sociale ? Le peut-on seulement ?

L'étude de *Telos* porte de plus un intérêt lié à son rapport à la théorie critique, prise dans son sens étroit (Théorie critique francfortoise) et large. D'ailleurs, les travaux qui ont été réalisés



sur *Telos*, bien que peu nombreux, ont surtout porté sur son lien avec la Théorie critique<sup>3</sup>. L'allemand Robert Schwartz prépare actuellement une thèse d'histoire sur la réception de la Théorie critique aux Etats-Unis et *Telos* y tient une place centrale ; la publication/organisation est également très présente dans l'ouvrage de Patricia Mooney Nickel paru en 2012 (*North-American Critical Theory After Postmodernism*<sup>4</sup>), écrit sous forme d'entretiens avec quelques uns des principaux théoriciens critiques contemporains, pour la plupart liés à un moment ou un autre de leur parcours intellectuel à *Telos*.

L'intérêt de l'étude de *Telos* se justifie de plus par l'importance de la place tenue par la revue dans la science sociale nord-américaine contemporaine : bien qu'il soit difficile de juger du poids de sa réception au-delà des chiffres d'édition et de diffusion (entre 2.000 et 3.000 exemplaires pour chaque numéro au cours de son histoire, parmi lesquels de nombreux abonnements en bibliothèques universitaires), son succès peut être mesuré à l'aune de sa longévité (plus de quarante ans et une production toujours en cours aujourd'hui) et surtout du nombre et de la qualité de ses contributeurs, notamment parmi les théoriciens critiques nord-américains contemporains (comme en atteste l'ouvrage de Mooney mentionné ci-dessus) dont on peut citer parmi les principaux : Seyla Benhabib, Martin Jay, Agnes Heller, Douglas Kellner, Craig Calhoun, Andrew Arato, Nancy Fraser ou encore Ben Agger.

En outre, en tant qu'importateur et producteur d'idées politiques, médiateur entre les continents européens et américains, *Telos* est une excellente étude de cas pratique sur la question de la circulation des idées. Il nous permet de réfléchir concrètement à la possibilité de procéder à des emprunts et des réadaptations de concepts et théories allogènes dans un espace social et intellectuel qualitativement différent - un élément qui sera étudié pratiquement à travers le processus « d'américanisation » de la Théorie critique, *i.e.* de formalisation d'une Théorie critique spécifiquement nord-américaine.

---

<sup>3</sup> A l'exception de la thèse d'Elisabeth Chaves, *Journal Ecologies: Studying the Habitat of Intellectuals and Political Thought*, préparée sous la direction du telosien Timothy W. Luke et soutenue à l'Université *Virginia Tech* (Etat de Virginie) en 2012. Chaves s'intéresse à la question de l'impact du format numérique sur le contenu du discours politique et a donc appréhendé l'étude de *Telos* sous l'angle des mutations de l'écologie numérique, en comparant sa trajectoire à celle de la revue *Partisan Review*.

<sup>4</sup> Patricia Mooney Nickel, *Towards a North-American Critical Theory. Contemporary Dialogues*, New-York, Palgrave MacMillan, 2012

Enfin et surtout, l'étude de l'histoire de *Telos* nous permet de réfléchir à la question des tensions multiples qui traversent toute approche se réclamant de la méthode critique et dialectique : tension entre point de vue immanent et exercice de la raison transcendantale, entre conception autonome du sujet rationnel et hétéronomie d'un *self* essentiellement décentré, entre projection dans un au-delà (idéal d'émancipation) et un en-deça (ancrage dans une culture et une tradition intellectuelle particulières).

### ***Définition et délimitation du sujet***

Nous avons introduit *Telos* comme un organe de théorie critique du contemporain, une communauté d'idées fédérant autour d'elle une communauté de personnes. Ce *Telos* ainsi présenté est déjà partiellement altéré et transformé en notre sujet d'étude. Le sujet *Telos* (conceptualisé) n'est en effet déjà plus tout à fait l'objet *Telos* (réel). L'objet *Telos* est en effet bien plus que 1/ ce que nous en disons et 2/ ce que nous pourrions en dire, puisqu'il n'est pas possible d'appréhender la totalité du phénomène réel *Telos* dans des abstractions catégorielles. Nous ne prétendons donc pas à une histoire totale de *Telos*, mais à notre histoire, nécessairement non objective bien qu'absolument non partisane. Nous défendons ici l'idée que notre histoire de *Telos* repose sur une grille d'analyse qui est de notre construction et à partir de laquelle nous fondons notre interprétation. S'il nous semble être le plus pertinent, ce point de vue particulier est nécessairement partiel et de fait partial. Il serait possible d'écrire une histoire très différente de *Telos* que celle que nous vous présentons, par exemple en focalisant sur les différentes prises de position du cercle en matière de politique étrangère. Mais nous choisissons de l'appréhender comme un organe de théorie sociale critique en mettant en avant son rapport avec la « vieille » Théorie critique de l'Ecole de Francfort, ce qui nous semble être la démarche à la fois la plus à même de rendre compte de l'identité telosienne et la plus intéressante dans une perspective d'histoire et d'analyse des idées politiques. Notre travail doctoral met en outre en exergue certains thèmes et auteurs au détriment d'autres, ce qui suppose une sélection opérée en amont : ces différents choix se justifient autant par ce qu'ils fournissent comme éléments de réponse à la question centrale du rapport à la Théorie critique, fil rouge de notre thèse, que par notre propre intérêt vis-à-vis des problèmes abordés. C'est en ce sens que nous déclarons écrire *notre* histoire de *Telos* : sans jamais trahir les faits et en nous appuyant systématiquement sur ce qui a été

publié dans la revue, nous défendons un certain point de vue, en fait une certaine lecture de l'évolution telosienne et c'est cette lecture qui guide notre écriture (ou plutôt notre ré-écriture) de l'histoire de *Telos*, en la resituant dans la ligne interprétative que nous avons tracée.

### *La problématique définition du sujet – qu'est-ce que Telos ?*

Pour définir le sujet *Telos*, plusieurs éléments peuvent être avancés<sup>5</sup>. Au plan institutionnel, *Telos* se divise en trois organes : *Telospress Publishing*, la branche édition qui publie la revue *Telos* ; *Telos Institute*, organisation affiliée orientée vers la recherche, qui anime notamment des conférences internationales dans une approche de théorie sociale et de philosophie politique ; *TelosScope Blog*, qui est le blog de la branche édition et propose des forums de discussion en ligne sur les sujets publiés dans la revue (depuis 2006).

Au plan thématique, la diversité des thèmes abordés dans la revue et les orientations paradigmatiques successives rendent impossible de définir *Telos* par le seul champ des thèmes abordés. Il nous faut donc déplacer sa définition sur le *problème* que la publication/organisation cherche à résoudre : élaborer une théorie critique qui soit à la fois *vraie* épistémologiquement et *utile* politiquement, c'est-à-dire à même de contribuer à l'avènement d'une société libre, composée d'individus rationnels et émancipés. Autrement dit, le problème central qui définit *Telos* est la question : « quelle théorie critique du contemporain » ?

Au plan de la démarche, c'est la théorie critique, entendue au sens large comme la *médiation* entre le réel et notre conscience critique du réel, qui fournit à notre sens la meilleure approche de l'identité telosienne.

Au plan de la méthode enfin, l'élément déterminant se révèle être le rapport dialogique. C'est en effet dans la discussion de théories passées (rapport diachronique) et présentes (rapport synchronique) que l'élaboration théorique telosienne se forme. Loin d'être figée, elle est vouée par sa méthode même à être un *work in progress* permanent.

En dernière instance, le tout étant plus que la somme des parties, *Telos* « étant tout cela, c'est plus que cela : [c'est] un phénomène idéologique »<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Nous reprenons ici et adaptons la méthode empruntée par Paul-Laurent Assoun pour circonscrire son étude de l'Ecole de Francfort, dans *Que Sais-je ? L'Ecole de Francfort*, Paris, PUF, 2001

<sup>6</sup> Paul-Laurent Assoun, *Op.cit.*, p.19

Notre recherche doctorale vise donc à saisir, analyser et mettre en perspective le phénomène idéologique *Telos*.

*L'identité de Telos est-elle intellectuelle ou politique ?*

En tant que phénomène idéologique, il nous semble que *Telos* est indistinctement intellectuel *et* politique. Il est intellectuel dans la mesure où sa vocation première est d'ordre idéal et épistémologique. C'est de plus une revue académique, fondée au sein d'une université par des universitaires et à destination d'un lectorat universitaire. Mais c'est tout autant un objet politique : l'avènement du projet telosien est indissociable des événements de la Nouvelle gauche et tout au long de son histoire, son épistémologie est sous-tendue par la volonté non seulement de connaître le monde mais de le transformer.

L'opposition intellectuel / politique pourra peut-être être dépassée si l'on mobilise la notion de « métapolitique ». Inspirée d'Antonio Gramsci, elle permet de penser un mode d'action politique, une *praxis* investissant le champ idéologique et culturel. La question de l'identité intellectuelle ou politique du groupe/revue pose en fait plus largement la question du rapport entre le monde des idées et la sphère politique. Comme le montre le sociologue américain Amitai Etzioni, les processus politiques et sociaux sont régis par des communautés d'idées comprises comme des systèmes de pensée et de valeurs permettant de hiérarchiser les principes d'action politique.<sup>7</sup> Visions du monde partagées, elles fonctionnent comme des cadres conceptuels circonscrivant les discussions et prises de décision publiques. Lorsque les communautés d'idées sont en inadéquation avec la situation politique et sociale, alors il y a crise. Le rôle des intellectuels, par leur capacité à établir une distance critique, est de dénoncer quand il y a lieu l'obsolescence des systèmes de pensée dominants et d'en former de nouveaux. Ce n'est rien de moins que le projet de *Telos* qui cherche, par la médiation de la théorie critique, à forger de nouveaux paradigmes de pensée et d'action. Le moment précis de la fondation de *Telos* est justement celui de l'identification d'une crise de *Weltanschauung*, rendue inadéquate par les évolutions sociohistoriques et dont la reconstruction est en conséquence requise. La dimension politique est ainsi de facto inhérente au travail intellectuel telosien, même lorsqu'elle s'exprime

---

<sup>7</sup> Amitai Etzioni, *The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes*, New York, Free Press, 1968, chapitre 7.

de façon indirecte. C'est d'ailleurs là notre conviction plus générale : toute forme de travail théorique et intellectuel contient intrinsèquement une dimension politique par le fait même de construire et de s'inscrire dans un cadre conceptuel structurant la représentation du monde.

### *Délimitation du sujet*

Puisque nous définissons *Telos* comme un phénomène idéologique, c'est en tant que « communauté d'idées » que nous l'appréhendons, délaissant ainsi la dimension « communauté de personnes ». Nous envisageons en effet notre thèse de doctorat comme un exercice d'histoire des idées politiques et non comme un travail sociologique de conditions de production des idées. Ceci n'est pas l'expression d'un jugement de valeur négatif porté sur la sociologie des idées, mais un choix épistémologique. Sauf quand cela nous semblera pertinent, nous tairons les éléments personnels, biographiques et prosopographiques, ainsi que le poids des conditions matérielles, financières et de production éditoriale plus générales pour privilégier l'articulation logique de l'évolution des idées.

Nous choisissons en fait d'aborder *Telos* comme un cheminement intellectuel particulier, cherchant à répondre à un problème politique, épistémologique et philosophique permanent dans un contexte lui-même mouvant. La comparaison avec d'autres démarches critiques contemporaines et la situation de *Telos* dans l'espace intellectuel américain pourront nous donner des marqueurs pour situer son positionnement et juger de la singularité de sa démarche.

Notre travail est donc celui de la *reconstruction* de l'itinéraire idiosyncrasique de *Telos* sur la période délimitée, en lui donnant un sens (une direction) et un sens (une signification, c'est-à-dire une interprétation). Il est évident que le sens donné à cet itinéraire dépend de la délimitation temporelle et de ce que nous savons de *Telos* aujourd'hui. C'est en effet à la lumière de sa fin que l'auteur et le lecteur donnent un sens à une histoire ; c'est la connaissance de l'aboutissement qui guide la relecture comme la réécriture. Pourtant, dans la lignée des enseignements légués par la méthode de l'histoire conceptuelle, notre tâche sera de présenter l'histoire de *Telos* « en train de se faire », dans l'ouverture des possibles qu'elle aurait pu être,

sans préjuger d'une quelconque nécessité de l'évolution à venir qui n'est alors pas connue des acteurs historiques et en gardant à l'esprit l'idée que cela aurait pu être autrement.

Notre étude couvre la période qui s'étend de 1968 à 2001. Elle débute par la fondation de la revue et s'achève avec la publication du 121<sup>e</sup> numéro, c'est-à-dire : 1/ après le tournant idéologique que le cercle a connu au cours des années 1980, ce qui nous permet d'aller au-delà et d'explorer le paradigme néo-populiste et la théorie sociale traditionaliste-critique qui en résultent ; 2/ plus de dix ans avant l'écriture de notre travail, afin d'avoir un recul minimal sur notre objet et de nous limiter à un corpus de base déjà conséquent (121 numéros) ; 3/ peu de temps avant le décès par cancer du fondateur Paul Piccone, la figure historique et « âme » de la revue, mort en 2004, et dont l'influence décline en même temps que sa santé à partir du début des années 2000 ; 4/ au moment des attentats du 11 septembre 2001 qui marquent l'entrée dans une nouvelle ère historique et politique.

### ***Cadre théorique***

Notre travail s'inscrit au croisement de plusieurs approches théoriques, dont les deux principales sont l'histoire intellectuelle et la compréhension wébérienne.

Notre recherche puise d'abord dans la sociologie wébérienne, dans le sens où nous adoptons une démarche compréhensive plus qu'explicative. Notre travail est guidé par la volonté de comprendre, c'est-à-dire de *saisir avec* l'auteur, d'en restituer les intentions le plus fidèlement possible afin de pouvoir en juger. Contre l'explication, par définition causale et externe, nous cherchons à rendre compte de la rationalité *interne* de l'œuvre, c'est-à-dire de l'adéquation entre les moyens (l'arsenal théorique) et les fins (les valeurs ultimes, l'horizon qui guide les actions). Nous empruntons également à Weber la méthode idéal-typique, notamment dans notre volonté de faire émerger des idéaux-types de pensée ou plutôt d'attitude de pensée. Les marqueurs « théorie critique nord-américaine », « habermassiens », « post-adorniens », « postmodernes » ou encore « néoconservateurs » sont présentés dans notre thèse comme des idéaux-types, des formes parfaites et définies, que l'on ne retrouve jamais dans la réalité mais qui nous permettent de situer les auteurs par rapport à eux et de baliser les chemins pris – ou non –

par *Telos*. Notre entreprise théorique amène enfin à la construction de notre propre idéal-type pour conceptualiser au mieux et rendre intelligible l'attitude du dernier *Telos* : le traditionalisme critique.

Notre démarche est aussi celle de l'histoire intellectuelle. Elle nous amène à emprunter largement dans ce que Pierre Rosanvallon a appelé « l'histoire conceptuelle du politique »<sup>8</sup>, définie moins par sa matière que sa méthode, à la fois interactive et compréhensive. Il s'agit de « comprendre la formation et l'évolution des rationalités politiques, c'est-à-dire des systèmes de représentations qui commandent la façon dont une époque, un pays ou des groupes sociaux conduisent leur action et envisagent leur avenir »<sup>9</sup>. Considérant ces représentations comme le résultat d'un travail réflexif de la société sur elle-même, et non comme l'unique produit d'un contexte historique déterminant, cette approche a le mérite de laisser sa place à la liberté des acteurs et de dépasser l'écueil d'une simple « théorie du reflet » - c'est l'intérêt que nous lui trouvons par rapport à « l'histoire des mentalités », par définition extérieures aux acteurs. Dans son approche de l'histoire conceptuelle du politique, Rosanvallon reconnaît sa dette envers les apports de l'École de Cambridge emmenée par les historiens John G.A. Pocock et Quentin Skinner. Lors des débats particulièrement riches qui animent les départements d'histoire britanniques dans les années 1960, ces derniers articulent une nouvelle approche de l'histoire des idées permettant de sortir de l'opposition stricte entre tenants de « l'extériorité » des textes et ceux de « l'intériorité »<sup>10</sup>. La voie ouverte par l'École de Cambridge est en effet celle du dépassement de cet antagonisme jugé stérile. Elle se refuse d'abord à considérer le texte comme une entité absolument autonome qui porterait intrinsèquement la seule clé de sa compréhension - en ce sens elle s'oppose à une approche purement interne. Mais elle conteste également le « tout decontextualisé » défendu par les apologistes du tournant linguistique, qui focalisent pour les plus radicaux sur la seule réception du texte, prenant uniquement en compte ses interprétations par

---

<sup>8</sup> Pierre Rosanvallon, « Pour une histoire conceptuelle du politique (note de travail) », *Revue de synthèse*, IVe série, n. 1-2, janvier 1986, p. 93-105

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.100

<sup>10</sup> L'on trouve une présentation théorique et une application pratique de cette démarche dans la formidable étude de John G.A. Pocock, *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, [1975], Paris, PUF, 1997, notamment dans l'introduction. Son comparse expose quelques années plus tôt sa démarche dans Quentin Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, n.8, 1969, p.3-53. Pour une présentation des positionnements de Pocock et Skinner et leur mise en perspective dans le débat épistémologique en histoire des idées, voir l'éclairant article de Peter L. Janssen, « Political Thought as Traditional Action: The Critical Response to Skinner and Pocock », *History and Theory*, Vol. 24, n. 2, Mai 1985, p. 115-146

le(s) lecteur(s) indépendamment du contexte dans lequel il a été pensé et écrit et de l'intention qu'il avait d'être reçu. Le risque de l'approche externe, contextualiste, est en effet de considérer le contexte comme « cadre ultime » de l'analyse, comme un ensemble de conditions déterminantes dans lesquelles non seulement l'action s'inscrit – et la production d'idées est action –, mais *s'explique*. Or, la connaissance des causes d'une action n'est pas équivalente à sa compréhension. Pour parvenir à comprendre un texte, qui est pour Pocock et Skinner (et pour nous) le but de la recherche en histoire des idées, il faut prendre en compte non seulement l'intention de l'auteur, mais également son positionnement personnel *par rapport* à ceux qui sont adoptés par ses contemporains sur la même question. L'étude d'un texte n'a alors de sens que si on le replace dans la perspective des débats qui ont cours à l'époque de son écriture ; il faut nécessairement le resituer dans le cadre des questions auxquelles il cherche à répondre, des prises de position auxquelles il s'oppose, des arguments qu'il contre, des contre-arguments qu'il défend et des buts qu'il vise. Or, c'est dans le cadre des discussions qui ont cours sur la scène intellectuelle et dans lequel le texte s'inscrit que ces différents éléments sont le mieux saisis, *com-pris*.

A la suite des historiens de l'Ecole de Cambridge et de Pierre Rosanvallon, notre démarche est donc guidée par la volonté de replacer le texte dans son contexte de débats et de discussions afin de mieux saisir l'intention de l'auteur et la rationalité interne de ses écrits. C'est ce que nous avons à l'esprit lorsque nous cherchons à présenter systématiquement *Telos* dans son rapport *dialogique* avec les autres courants idéologiques qui lui sont contemporains, afin de situer ses arguments et leur donner une perspective.

Ne pas considérer le texte clos sur lui-même tout en accordant une grande importance à son contenu, considérer l'intention de son auteur au regard de son positionnement adopté dans le contexte idéologique large, tel est donc le défi d'une véritable histoire intellectuelle que nous espérons relever.



## *Sources et matériaux d'analyse*

Notre terrain d'analyse privilégié est bien entendu la revue *Telos* elle-même, à travers le dépouillement systématique des 121 numéros publiés sur la période considérée (1968-2001).

Nous nous fondons également sur les différents articles publiés sur *Telos*, qu'il soient édités par leurs auteurs à des fins académiques ou uniquement dans le but de léguer le témoignage de leur expérience et leur point de vue personnel sur l'aventure telosienne. Nous accordons une place particulière à l'ouvrage collectif dirigé par Timothy W. Luke et Ben Agger, *A journal of No Illusions, Paul Piccone, Telos, and the Americanization of Critical Theory*, paru aux éditions TelosPress en 2011 et qui réunit douze contributions de telosiens passés ou présents rendant hommage (parfois de manière très critique) à Paul Piccone et *Telos*.<sup>11</sup>

Nous exploitons également une partie des *newsletters* internes auxquelles nous avons eu la chance d'accéder par l'entremise de Robert Schwartz - doctorant en histoire - et du telosien David Pan - Professeur d'études germaniques à l'Université Irvine de Californie - qui ont eu l'amabilité de bien vouloir nous les faire parvenir via courriers électroniques.

Plusieurs échanges informels directs ou à distance ont également nourri notre réflexion ; avec certains membres passés ou présents du cercle (particulièrement Russell Berman, Professeur d'études germaniques à l'Université de Stanford et actuel rédacteur en chef de la revue, David Pan, et Timothy W. Luke, Professeur de science politique à Virginia Tech)<sup>12</sup> ou avec certains universitaires travaillant sur *Telos* (Robert Schwartz, Elisabeth Chaves, Patricia Mooney Nickel) avec lesquels nous avons correspondu par mél.

A ces sources primaires et secondaires s'ajoute enfin la littérature théorique à laquelle *Telos* renvoie, au premier rang de laquelle l'oeuvre monumentale et exigeante de l'Ecole de Francfort.

---

<sup>11</sup> Pour la liste exhaustive des travaux édités sur *Telos*, nous renvoyons à la bibliographie.

<sup>12</sup> Ces rencontres ont eu lieu dans le cadre du colloque *Telos* qui s'est tenu les 7, 8 et 9 Septembre 2012 à L'Aquila (Italie), ville de naissance du fondateur de *Telos* Paul Piccone. Nous avons eu la chance d'y assister et de rencontrer à cette occasion la nouvelle garde de l'équipe *Telos* : Adrian Bapst, *Senior Lecturer* en science politique à l'Université de Kent (GB) ou encore le philosophe Jay Gupta, en plus de quelques grands noms de la scène intellectuelle conservatrice anglo-saxonne affiliés à *Telos* (John Milbank (GB), Phillip Blond (GB), Marcia Pally (EU) ou Fred Siegel (EU)).

## *Construction de la problématique*

### *Enigme de recherche*

Tout projet de recherche commence par l'identification d'un problème, qu'il se présente sous la forme d'une intuition qui interpelle ou d'un constat qui suscite l'interrogation. A l'origine de notre travail, c'est notre étonnement face à la surprenante évolution idéologique de *Telos* qui éveille notre intérêt et initie notre questionnement. Au fondement de notre recherche réside la volonté de comprendre *comment* une revue initialement ancrée dans la gauche radicale étasunienne en est venue à adopter moins de trente ans après sa fondation un positionnement politico-intellectuel proche de la droite traditionaliste américaine. Et surtout, *pourquoi* une telle involution ?

Notre démarche étant compréhensive plus qu'explicative, nous cherchons moins à identifier les causes de l'évolution qu'à en fournir une interprétation juste, à même d'éclairer le chemin parcouru en lui donnant un sens. L'on pourrait certes s'aventurer à avancer un certain nombre d'hypothèses structurelles pour *expliquer* comment et pourquoi *Telos* est passé d'un positionnement néo-marxiste à une forme de néo-traditionalisme : l'absence de structure politique ou sociale sur laquelle s'ancrer dans le monde réel (et particulièrement avec l'annihilation des mouvements de la Nouvelle gauche) ; un certain idéalisme corollaire, ou plutôt un attachement au monde des idées plus qu'au monde réel, qui laisse une certaine autonomie à la théorie (dépourvue de sujet historique pour l'incarner) – et donc une marge de fluctuation des idées ; un marginalisme assumé, voire revendiqué, qui consiste à penser que l'on a nécessairement raison parce que l'on pense hors des sentiers battus du discours politique dominant, « bien-pensant », et qui conduit à se rapprocher de courants ou de penseurs de droite radicale souvent marginalisés sur la scène politico-intellectuelle ; la forte dépendance de *Telos* envers son éditeur en chef Paul Piccone, un « *leader* charismatique », homme brillant mais caractériel, à qui sa misanthropie a valu de rester exclu du système universitaire américain<sup>13</sup> ; un

---

<sup>13</sup> Tous les témoignages de personnes ayant côtoyé Piccone convergent sur ce point : l'immigré italien avait une forte personnalité, un tempérament typiquement latin. Piccone était volcanique, fier, machiste, colérique, peu enclin à la complaisance et au compromis. Intransigent et exigeant, il avait en horreur la médiocrité. Il tenait d'une main de maître le projet *Telos* tel un parrain qui règne sur *Little Italy*, au point que certains se référaient à lui comme du « Tony Soprano de l'édition » (selon les propos rapportés par Michael McConkey, "Paul Piccone as a Libertarian? A

radicalisme antilibéral constant, érigé contre les mécanismes de régulation étatique juridiques et politiques, qui facilite la libre navigation entre gauche et droite antilibérales.

Pour autant, plus que l'identification de causes, il nous semble que le plus intéressant réside dans l'interprétation que nous pouvons donner de cette évolution idéologique.

### *Hypothèse de travail*

Notre hypothèse de travail est que l'on peut développer une interprétation de l'évolution globale de *Telos* à travers l'étude du rapport particulier que la publication/organisation entretient avec la Théorie critique dans la tradition francfortoise. Nous supposons que ce rapport, qui oscille entre mouvements d'intégration et gestes de dépassement, fournit une clé pour comprendre adéquatement le projet telosien et son évolution. Puisqu'il nous faut bien un critère constant à l'aune duquel juger la théorie critique fluctuante développée par *Telos*, nous proposons de fonder notre grille d'analyse sur la base de la comparaison avec la trajectoire spécifique de l'École de Francfort et l'héritage critique que les telosiens en font.

### *Une brève histoire de la Théorie critique de l'École de Francfort*

L'un des grands défis pour qui veut connaître l'École de Francfort est d'appréhender ses travaux à la fois dans sa cohérence logique interne et dans la discontinuité de ses différents « moments ». L'histoire de la « vieille » Théorie critique peut alors se lire comme celle d'une perte de foi progressive en la possibilité même de la révolution et des capacités émancipatrices de la raison universelle.<sup>14</sup>

La « Théorie critique », au sens strict et avec majuscule, est l'ensemble de la production théorique développée à l'Institut de Recherches Sociales basé à Francfort – d'où son surnom

---

Canadian Proof and Rothbardian Critique”, *The Independent Review*, vol.16, n.4, Printemps 2012, p.502 - notre traduction).

<sup>14</sup> Notre présentation ici succincte de l'École de Francfort s'appuie en grande partie sur celle de Paul-Laurent Assoun, *Que Sais-je ? L'École de Francfort*, Paris, PUF, 2001 et sur l'interprétation de Martin Jay, *L'imagination dialectique : l'École de Francfort, 1923-1950* [1973], Paris, Payot, 1977. L'on trouvera dans la chapitre III (Première partie) une analyse plus détaillée des implications théoriques et politiques de la Théorie critique francfortoise.

tardif, « l'Ecole de Francfort » -, à partir de 1930, année de la prise de fonction de Max Horkheimer à sa direction. C'est lui qui donne l'impulsion théorique à l'Institut en définissant les grandes orientations de recherche et leur approche méthodologique, présentées dans son discours inaugural de 1931. Horkheimer y défend une approche matérialiste et pluridisciplinaire permettant l'élaboration d'une « philosophie sociale » d'inspiration néo-marxiste développée autour de trois grands axes : une analyse économique de la phase avancée du capitalisme, notamment de la forme de « capitalisme d'Etat » ; une recherche socio-psychologique permettant d'expliquer la soumission des individus aux forces autoritaires ; des études sur la culture et l'art où l'on cherche à analyser aussi bien les mécanismes de l'industrie de masse de la culture populaire que la capacité de résistance de l'avant-garde artistique. Outre Max Horkheimer, les principaux représentants de l'Ecole sont Theodor Adorno, Walter Benjamin, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse et Erich Fromm.

Dans son texte de 1937 « Théorie traditionnelle et théorie critique »<sup>15</sup> qui tient lieu *a posteriori* de manifeste de la Théorie critique, Horkheimer oppose sa démarche, telle qu'elle a été présentée dans son discours inaugural, à « la théorie traditionnelle ». Contrairement à cette dernière, dont l'objectif premier se limite à fournir une explication causale du fonctionnement des sociétés contemporaines, l'approche critique vise en dernière instance l'utilité sociale et la transformation de la société. Expliquer ou même comprendre la société n'a de sens pour les théoriciens critiques que dans la mesure où cela permet de faire progresser la société, c'est-à-dire de la faire avancer sur la voie de la raison authentique. Pour être un projet transformatif, la théorie critique doit permettre l'identification à la fois des dysfonctionnements sociaux, c'est-à-dire des manifestations de l'irrationalité du système et notamment des mécanismes d'oppression et de soumission des individus aux forces idéologiques, et des expressions de négativité, c'est-à-dire d'opposition à ces éléments coercitifs, à partir desquels le changement social pourrait être initié. L'hypothèse de travail de la Théorie critique, déplaçant sur ce point l'analyse du marxisme orthodoxe, est que l'étude de tous les phénomènes étudiés (économiques, culturels et psychologiques) révèle non pas seulement l'intérêt de la classe dominante, mais l'ensemble des contradictions de la totalité sociale, y compris de ses éléments d'opposition. La Théorie critique pose ainsi à son fondement la prise en compte dialectique de la totalité des médiations. Le

---

<sup>15</sup> Max Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique » [1937], publié in Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique* [1968], Paris, Gallimard, 1974

concept d'autorité tient une place privilégiée dans ses analyses, précisément parce qu'elle renvoie au processus de totalisation sociale, c'est-à-dire d'adhésion de l'individualité à la totalité culturelle (Assoun). L'autorité permet d'expliquer les mécanismes de soumission et d'adhésion au système, dans ses dimensions rationnelles et irrationnelles. L'enjeu est de comprendre les mécanismes de socialisation pour engager une « auto-transformation » de la société sur une base réflexive. Connaître les contradictions de la réalité est le préalable nécessaire pour les accroître et faire progresser la société sur le chemin d'un ordre social authentiquement rationnel.

La critique dialectique, qui joue ainsi un rôle fondamental au cœur de la philosophie sociale de l'Ecole dans les années 1930, se déplace et se radicalise après la Seconde Guerre mondiale. La Théorie critique formulée par ces intellectuels juifs condamnés à l'exil pendant la guerre ne peut faire l'économie d'une réflexion de fond sur ce qui a pu rendre possible Auschwitz. La Critique se fait alors critique de la raison dans l'Histoire (Assoun, Jay). Le moteur de l'Histoire, initialement identifié dans une approche néo-marxiste dans la contradiction portée par la lutte des classes, est finalement déplacé dans le conflit opposant l'homme et la nature.

Dans *Dialektik der Aufklärung* (1947)<sup>16</sup>, Adorno et Horkheimer posent en effet à l'origine du processus civilisationnel une domination de l'homme sur la nature. Au plan philosophique, celle-ci s'exprime pleinement dans la logique même de l'abstraction conceptuelle qui trouve son apogée dans le sujet pensant de l'idéalisme allemand. S'exprime ici la critique de la raison identitaire, c'est-à-dire du processus qui tend à assimiler l'objet réel avec son concept (on pose l'identité du mot et de la chose) et à oublier la différence pourtant impossible à éradiquer entre les deux. L'objet est en effet toujours plus que le signe qui le signifie, il existe indépendamment du concept qui le rend intelligible, alors que par définition le concept ne peut exister sans l'objet référent auquel il renvoie et qui est sa *raison d'être*. C'est là l'enseignement de la dialectique négative articulée plus tard par Adorno<sup>17</sup>, c'est-à-dire l'asymétrie fondamentale entre le signifié et le signifiant. Projection du sujet pensant sur l'objet qu'il cherche à saisir, le signe déforme cet objet en même temps qu'il lui donne une forme, en même temps donc qu'il le rend présent à sa conscience subjective. En fait, lorsqu'il élabore un concept, le sujet pensant

---

<sup>16</sup> Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *La dialectique de la Raison : Fragments philosophiques* [1947], Paris, Gallimard, 1974.

<sup>17</sup> Theodor W. Adorno, *Dialectique négative* [1966], Paris, Payot, 1978

révèle à sa conscience l'objet - il le saisit, il en *prend* conscience - et le trahit en même temps. En tant que médiation entre le réel et la conscience du réel, le concept a cette particularité de porter dans un même mouvement la vérité de l'objet et sa déformation idéologique/subjectiviste. En même temps que le sujet *réalise* que l'objet existe, qu'il prend conscience de son existence, il le *dé-réalise* en le saisissant par le biais de l'abstraction de son idée. Toute la difficulté réside dans le fait que ce processus de prise de conscience, de réalisation, ne peut se produire que par la voie de la déréalisation conceptuelle. Parce que le concept dévoile la chose en même temps qu'il la recouvre de son voile, dans un même mouvement dialectique. Tout l'enseignement de la dialectique négative réside donc en dernière instance dans la difficulté et la nécessité de maintenir à la conscience la tension permanente entre la part de vérité contenue dans l'objet pensé et sa part déformée, sachant que cette déformation est coextensive de sa formation, et donc de son existence à la conscience.

A contrario, l'aliénation vient lorsque l'on oublie complètement cette asymétrie entre les choses et leurs signes, en fait lorsque l'on oublie que le monde tel qu'on le pense n'est pas et ne peut être le monde tel qu'il est réellement. En somme, l'aliénation advient lorsque l'on confond le monde et la forme mathématique qu'on lui assigne.

De là s'articule la critique de la raison identitaire totalisante des Lumières par les francfortois. En projetant sur les choses réelles des concepts abstraits qui prétendent les saisir totalement, qui les dominent tout en étant extérieurs à elles, le sujet rationnel des Lumières confond la vie réelle et la vie idéale, il les identifie totalement. Ce faisant, il accélère le processus de domination de l'homme sur la nature. Parce qu'il se pose comme totalement extérieur et supérieur à elle (c'est la vision dualiste portée par l'humanisme), il oublie que la nature est qualitativement différente de sa traduction mathématique - et traduire c'est trahir.

Or, l'homme n'est pas qu'un sujet pensant : il est aussi un être de nature, la nature fait partie de lui-même. La domination que l'homme opère sur la nature par le truchement de la domination du concept sur le monde se traduit *in fine* par une domination de l'homme sur l'homme lui-même. Le triste exemple historique du totalitarisme nazi, au cœur des préoccupations de ces intellectuels juifs contemporains de la Shoah, loin de trahir la logique des Lumières, se révèle être au contraire la pleine expression de sa dynamique intrinsèque.

L'apparente contradiction entre la volonté émancipatrice de l'*Aufklärung* et la barbarie du XXe siècle n'est pour les théoriciens critiques que l'expression d'un même continuum logique : les prétentions totalisantes de la pensée identifiante résultent logiquement dans une réalité déréalisée, où la part naturelle de l'homme est niée et où règne la « fausse conscience » généralisée. Cette fausse conscience régulée par la logique identifiante a en horreur la différence, ce non-identitaire qui se manifeste parfois et vient en même temps lui rappeler la part fondamentale naturelle de l'homme qu'elle a oubliée. C'est pourquoi dans une optique totalitaire-totalisante, le Juif a dû « logiquement » à un moment de l'Histoire être exterminé : figure de l'Autre, essentiellement défini par son appartenance à une diaspora diffuse, il ne peut être assimilé, il ne peut être réduit à l'identité du Même. Son insupportable présence rend manifeste une contradiction inhérente à l'homme, étouffée lors du processus civilisationnel. Elle attise et réveille le caractère sauvage de la part naturelle captive de l'Homme, mise en sommeil par le combat permanent que sa part civilisée mène contre sa part naturelle. Une fois libérée, cette nature sauvage résulte dans la plus grande barbarie et conduit aux pires atrocités.

Ainsi la raison identifiante porte-t-elle en elle-même un germe totalitaire. Pour les francfortois, une même ligne logique conduisant des Lumières à Auschwitz peut donc être tracée. Le projet rationaliste qui cherche à émanciper l'homme en développant son plus haut potentiel, qui se traduit par l'ambition de faire advenir le monde à sa conscience, peut en effet résulter dans l'oubli de ce processus fondamental : pour éclairer le monde, la Raison le recouvre nécessairement d'un voile homogénéisant et déformant. Or la représentation de ce monde ainsi rationalisé, mathématisé et lissé, contredit parfois sa réalité concrète. Surtout, elle étouffe la contradiction essentielle de l'homme entre sa part naturelle et sauvage et sa part culturelle, qu'elle nie pour mieux le civiliser. Mais lorsque la contradiction est trop importante, cette nature sauvage contrainte au sommeil se réveille et peut alors revenir avec une puissance décuplée.

Mais alors, si tout processus de rationalisation est *potentiellement* un totalitarisme, est-il seulement possible de formuler une alternative théorico-politique qui soit à la fois émancipatrice et rationnelle ? La Théorie critique peut-elle aller au-delà de la simple « révélation » du germe totalitaire de la raison universelle et maintenir son projet politique transformatif ? N'est-ce pas là un projet aporétique ? Force est de constater que les derniers écrits de Horkheimer et Adorno,

contrastant avec l'élan des débuts dans les années 1930, se font plus pessimistes au soir de leur vie dans les années 1960-70. Puisque la raison constitue peut-être le problème plus que la solution, il faut identifier des voies alternatives pour échapper au rouleau compresseur des mécanismes de totalisation. Les dialecticiens esquissent alors plusieurs chemins possibles, notamment ceux de la défense de la dimension esthétique et mystique de la vie, dans lesquels l'art, la philosophie et la religion détiendraient les moyens de transcender l'immédiateté du présent irrationnel en introduisant un lien avec la Totalité. Plus modestes, ces directions constituent seulement des voies restreintes et partielles pour sortir de l'unidimensionnalité (Marcuse), mais sont toujours limitées dans le temps et surtout ne sont accessibles qu'à l'échelle de l'individu - et encore, de certains individus, l'artiste, le philosophe ou le mystique, qui seuls sembleraient pouvoir conserver une part de liberté en accédant parfois brièvement à la transcendance. Mais les théoriciens critiques abandonnent toute ambition de transformer la société sur des bases rationnelles, précisément parce qu'ils en sont venus à identifier les mécanismes de rationalisation comme contre-productifs, en fait comme les plus à même de faire advenir une société totalitaire, négatrice de l'humanité. En outre, alors que le potentiel révolutionnaire du prolétariat a depuis longtemps déjà été écarté - il n'a en fait jamais été envisagé par les théoriciens critiques -, plus aucun sujet historique ne semble pouvoir incarner et porter la révolution sociale. Finalement, Horkheimer et Adorno cherchent plus à conserver ce qui reste d'autonomie et de liberté au niveau de chaque individu qu'à espérer l'avènement d'un changement social qualitatif radical - après Auschwitz, la prudence est de mise ; le mieux est l'ennemi du bien. Ce « retrait » partiel dans l'esthétique ou la transcendance religieuse désillusionnée dès les années 1950 sonne alors comme un fort renoncement théorique, notamment pour la nouvelle génération étudiante contestatrice qui commence à se faire entendre dans les années 1960 en Europe et aux Etats-Unis. De l'autre côté de l'Atlantique, la *New Left* et sa protestation protéiforme (faite de militantisme pacifiste, d'anticonsumérisme, de défense des droits civiques des minorités noires et d'appel à une démocratie radicale et participative) prennent une ampleur croissante et portent une ambition radicale et révolutionnaire que les vieux théoriciens critiques, Adorno en tête, voient advenir d'un air désabusé. Il y a alors en effet un décalage entre la « sagesse » avertie des anciens qui ont tiré les enseignements des événements historiques traumatisants dont ils ont été directement témoins, et l'ambitieuse fougue révolutionnaire d'une jeunesse prête à radicalement changer le monde sur la base de ses idéaux.



A l'opposé de Adorno et Horkheimer cependant, Herbert Marcuse, autre représentant important de la première génération de l'École, accueille avec une relative sympathie le Mouvement et s'impose comme l'une de ses principales influences intellectuelles. Ses travaux sur « l'homme unidimensionnel »<sup>18</sup>, qui révèlent le caractère foncièrement autoritaire de la société américaine d'après-guerre, ont un large écho auprès des étudiants de la Nouvelle gauche en quête d'une société authentiquement démocratique. Le contraste entre la place et le traitement réservés à Adorno et ceux accordés à Marcuse par les militants du Mouvement est finalement peu étonnant, il résulte des différences qui existent dans les arrières-plans normatifs respectifs des deux théoriciens. Comme nous le rappelle Martin Jay<sup>19</sup>, Marcuse est en effet le contributeur de l'École chez qui le rapport à la raison est le moins problématisé : toute son œuvre révèle une foi au moins implicite en la possibilité de la réalisation de la raison dans le monde social. Dans ses jeunes années, son parcours philosophique a été marqué par Husserl et Heidegger dont les approches phénoménologiques respectives ont laissé une trace durable sur sa pensée. Plus ouvert aux philosophies du XXe siècle, et aussi d'une certaine manière plus fidèle au marxisme philosophique que les autres représentants de l'École, Marcuse s'impose ainsi aisément comme l'un des « pères » du Mouvement radical des années 1960. Ayant choisi de rester aux États-Unis après la guerre – à l'inverse de Adorno et Horkheimer qui retournent à Francfort au début des années 1950 –, il jouit de plus d'une proximité géographique et idéologique avec les étudiants de la Nouvelle gauche américaine pour lesquels il joue bien volontiers le rôle de maître à penser. Il constitue d'ailleurs une source d'inspiration majeure du projet *Telos* lors de sa fondation dans la deuxième moitié des années 1960.

### ***L'avènement du projet telosien au coeur du mouvement de la Nouvelle gauche***

La revue *Telos* est fondée en 1968, année charnière qui constitue l'apogée et donc en même temps l'amorce du déclin de la Nouvelle gauche. A l'origine du projet, les fondateurs de *Telos* cherchent à développer un « néo-marxisme phénoménologique » très différent de la Théorie critique de Adorno et Horkheimer pour laquelle ils n'ont alors que peu d'égard - Marcuse étant

---

<sup>18</sup> Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel : essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée* [1964], Paris, Les Editions de Minuit, 1968

<sup>19</sup> Martin Jay, *L'imagination dialectique...*, *Op.cit.*, p.80 et suivantes

jugé à part. Déconsidérée pour son rejet de la téléologie hégélienne et son « autonomie » (puisqu'elle est déconnectée de tout sujet historique porteur), la Théorie critique est alors vue comme le résultat d'un « retrait théorique », d'un renoncement à se poser au fondement de la *praxis* révolutionnaire. Au pessimisme de la Théorie critique francfortoise est préférée la phénoménologie husserlienne, « philosophie première » téléologique et universaliste, jugée plus adéquate pour servir de fondement épistémologique au projet théorique de transformation radicale. *Telos* tire d'ailleurs son nom de l'oeuvre maîtresse de Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*<sup>20</sup>, dans laquelle le phénoménologue allemand cherche à sauver le *telos* de la civilisation occidentale, *i.e.* l'Idée que l'Histoire de l'humanité européenne doit réaliser pour *se* réaliser. C'est l'avènement progressif de ce *telos* spirituel à la conscience historique qui donnerait un sens à l'histoire de l'humanité en même temps qu'il s'impose comme idéal normatif régulateur.<sup>21</sup> C'est à partir de lui, en son nom, que peut alors se développer un point de vue critique sur la réalité socio-historique ; les telosiens identifient ainsi le « mauvais » chemin pris par l'Histoire parce qu'ils la situent dans l'horizon de son *telos*, dont elle semble s'éloigner de plus en plus. Sans conception téléologique, il est en effet impossible de considérer que l'histoire a *dévié*, faute de pouvoir identifier une trajectoire de référence. C'est parce que l'histoire européenne/occidentale a un *telos*, c'est-à-dire un but, une fin à réaliser, qu'elle doit être réinscrite dans la trajectoire particulière qui conduit à sa réalisation. Seule cette direction (ce sens) peut lui donner une signification (du sens). Lorsque l'humanité semble égarée sur une voie sans issue, résultat d'un mauvais tournant de l'histoire pris à un moment donné, alors il faut opérer un changement radical, une réorientation historique. Dans la perspective de la phénoménologie husserlienne, la révolution sociale se justifie ainsi par

---

<sup>20</sup> Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1954], Paris, Gallimard, 1976. Cet ouvrage comprend notamment la retranscription d'une conférence donnée par le philosophe allemand à Vienne en 1935 - soit trois ans avant sa mort - sous le titre « La crise de l'humanité européenne et la philosophie » qui défend la conception téléologique de l'humanité occidentale.

<sup>21</sup> « Il y a en elle quelque chose d'insigne à quoi tous les autres groupes de l'humanité eux-mêmes sont sensibles, quelque chose qui, abstraction faite de toute utilité, les pousse à s'europaniser plus ou moins, alors que nous, si nous nous comprenons bien, nous ne nous indianiserons par exemple jamais. Je veux dire que nous sentons [...] que l'humanité européenne possède de manière innée une entéléchie qui domine de part en part la transformation de la figure européenne et lui confère le sens d'un développement en direction d'un pôle éternel. [...] Le *telos* spirituel de l'humanité européenne, dans lequel est inclus le *telos* particulier des nations particulières et des hommes isolés, se situe à l'infini, c'est une idée infinie, visée de manière obscure par tout le devenir spirituel pour ainsi dire. De même que ce devenir n'a cessé par là même et dans son développement même d'affleurer à la conscience en tant que *telos*, de même aussi il advient pratiquement comme but volontaire et se hausse jusqu'à advenir comme nouvelle forme de développement dirigé par des normes et des idées normatives. » *Ibid.*, p.69

le fait que l'humanité s'éloigne de son *telos* et qu'il faut donc une réorientation historique radicale.

Or, cette nécessaire réinscription de l'histoire sur le chemin qui mène l'humanité à la réalisation de son *telos* doit être portée par un *sujet*, par un groupe de personnes à même d'agir dans le monde concret au nom de ce *telos* universel partagé entre tous les hommes. Les telosiens, qui croient alors au potentiel révolutionnaire de la Nouvelle gauche, pensent que les jeunes radicaux protestataires constituent ce nouveau sujet historique capable de porter la révolution sociale, tout au moins de développer une conscience subjective de ce *telos* universel. Le projet théorique telosien vise donc à unifier les différents mouvements disparates de la Nouvelle gauche pour organiser une véritable force oppositionnelle à forte capacité transformative, en somme un vrai *sujet* de l'Histoire. La Nouvelle gauche forme ainsi la structure sociale et politique sur laquelle la théorie révolutionnaire subjectiviste des jeunes telosiens s'appuie.

Mais avec l'annihilation du Mouvement au début des années 1970, *Telos* perd ce support politique concret et se retrouve alors dans une situation analogue à celle de la première génération de théoriciens critiques dans les années 1930, c'est-à-dire privés de sujets, en fait face à une « impossibilité objective de la collectivité subjective »<sup>22</sup>. Cette situation crée de fait un rapprochement avec la Théorie critique des années 1930, qui devient alors une source d'inspiration fertile aux yeux des telosiens. Mais l'héritage que fait *Telos* des travaux de la première génération de francfortois reste cependant très partiel. Face à la « perte de foi » en les capacités émancipatrices de la raison non instrumentale que l'on retrouve chez Adorno et Horkheimer à partir de la fin des années 1940, *Telos* défend au contraire toujours la subjectivité et la rationalité authentique. Sujet et Raison forment même le cœur de son projet émancipatoire : malgré la perte de son sujet historique, le *telos* de l'avènement de la société intersubjective et rationnelle, pleinement empreint de marxisme phénoménologique, est maintenu. Mais ce faisant, *Telos* s'inscrit bon gré mal gré dans un parcours philosophique analogue à celui de la vieille Théorie critique des premières années, avec pour point de départ commun l'alliance de la dialectique hégéliano-marxiste et du subjectivisme rationaliste, vite confronté à une situation socio-historique non révolutionnaire.

---

<sup>22</sup> Paul Piccone, "From Tragedy to Farce: The Return of Critical Theory", *New German Critique*, n°7, Hiver 1976, p.98 [notre traduction]

Plus largement, le groupe s'inscrit dans la filiation de toute la tradition critique héritée de la philosophie allemande depuis le XVIIIe siècle dont la vieille Théorie critique est elle-même un « moment ».

### ***Telos, un projet critique hérité de la tradition continentale***

La tradition allemande a légué deux sens complémentaires à la critique. Le premier, hérité de Kant, est épistémologique et interroge les fondements et la possibilité de la connaissance. Le second, philosophico-politique, vient de Hegel et renvoie à la libération des contraintes extérieures qui pèsent sur la pensée. L'attitude critique implique de remettre en cause les formes de connaissances traditionnelles, données ou héritées, et d'interroger tout ce qui est, en revenant en-deça des pré-jugés et des idées pré-conçues pour produire un jugement vrai et connaître, c'est-à-dire signifier et déterminer par des concepts *adéquats*. Dans la longue tradition criticiste allemande, intrinsèquement liée à la tradition idéaliste qui atteint son apogée dans l'*Aufklärung* du XVIIIe siècle, la critique s'est donc construite contre le préjugé, pré-rationnel et pré-conceptuel, avec l'ambition de « rationaliser » le monde, c'est-à-dire de l'éclairer des Lumières de la raison.

Au plan épistémologique, la critique est donc questionnement et remise en cause des formes héritées de savoir et est de ce fait indissociable de la notion de réflexivité du philosophe et du chercheur. Le dépassement des préjugés et idées préconçues suppose en effet que le chercheur, préalablement à toute investigation, prenne conscience de sa propre situation au sein de la réalité sociale et historique et de la manière dont elle façonne ses cadres de références et ses représentations. C'est pourquoi le projet développé par l'Ecole de Francfort, typique de cette attitude critique léguée par la tradition philosophique allemande, s'est construit contre la science traditionnelle incarnée par l'école positiviste en sciences sociales. Les francfortois dénoncent le prétendu objectivisme de la science positive - en particulier le positivisme logique de leurs contemporains du cercle de Vienne - en dévoilant le conservatisme et la légitimation des idéologies dominantes que l'approche positiviste implique. Le point de départ de toute approche épistémologique critique est ainsi la disqualification du principe même d'objectivité (non souhaitable parce que non faisable) et la revendication d'un subjectivisme assumé, à condition

qu'il soit pris en compte le plus *objectivement* possible et qu'il tende vers *l'horizon* de l'objectivité.

Lorsque l'on se place dans la perspective critique, tout l'enjeu du problème est de chercher un point de vue sur le monde qui soit pleinement historique et immanent, c'est-à-dire qui parte de l'exploration des choses existantes et de leurs possibles (recherches de potentialités révolutionnaires) sans être prisonnier de ses propres conditions historiques. La méthode dialectique cherche à se positionner à la fois dans le monde (raison immanente) et au-delà du monde (raison transcendantale) pour pouvoir porter un regard critique sur ce monde. Une théorie sociale totalement historique serait en effet incapable de véritable recul critique, emprisonnée dans son réel immédiat ; une théorie sociale totalement anhistorique serait en revanche incapable de saisir le monde présent et donc tout aussi inefficace à le changer.

Toute perspective critique est donc indissociable de la démarche dialectique, et de l'articulation de points de vue que l'on pourrait appeler interne et externe. Or, l'enjeu ici est bien celui de la question du point de vue externe : d'où, de « quel lieu » (Ricoeur, 1986) peut-on se placer pour se distancier du donné et porter un regard critique sur le monde réel ? Autrement dit, *au nom de quoi*<sup>23</sup> formuler une critique de la société contemporaine ? Toute idée de distanciation critique, de point de vue visant non seulement l'accès au réel (tel qu'il est) mais sa mise en perspective (avec le monde tel qu'il devrait être et/ou tel qu'il pourrait être) suppose un idéal fonctionnant comme une grille de lecture. La critique de l'existant n'a de *sens* qu'en rapport à un horizon de pensée, un *telos*. Là encore, la distinction analytique de la double acception du mot sens vient nous éclairer : c'est parce que la critique est orientée dans un sens, une direction, qu'elle est signifiante, c'est-à-dire productrice de sens, de signification. A un présent sans recul par rapport à lui-même, la perspective critique vient re-situer ce présent dans une trajectoire allant d'un passé sans cesse réinterprété vers un avenir à sans cesse repenser.

L'on peut analytiquement déterminer trois grands schémas-types de l'attitude de pensée critique. Le premier est tourné vers l'avant, vers l'au-delà, vers l'à-venir ; l'on pourrait le

---

<sup>23</sup> Nous reprenons ici cette formulation de Alain Renaut, « Introduction », in Alain Renaut (Dir.), *Histoire de la philosophie politique, tome 4., Les critiques de la modernité politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p.10 et suivantes.

nommer « attitude émancipatrice ». C'est au nom de la projection dans un avenir idéalisé que la critique du présent se formule. Le deuxième est au contraire tourné vers l'arrière, vers l'en-déça, vers le passé ; l'on pourrait le nommer « attitude traditionaliste ». C'est au nom des normes du passé - nécessairement reconstruit et parfois idéalisé - que la critique du présent opère. Opposées dans leurs orientations et leurs projections respectives, ces deux attitudes de pensée n'en partagent pas moins une forte analogie structurale et une même dimension critique (Ricoeur). Le troisième enfin s'exprime au nom du présent, de l'ici-même ; c'est la « critique immanente » qui articule sa théorie sociale à partir des normes de la société existante. Ainsi dans une société libérale, les critères pour juger la société peuvent par exemple être ceux du respect des droits de l'homme ; le projet politique d'amélioration sociale peut alors avoir pour but l'avènement d'une société dans laquelle ces normes régulatrices érigées en injonctions morales seraient systématiquement appliquées. Contrairement aux deux premières, cette dernière approche implique une théorie sociale davantage réformiste que révolutionnaire, puisque par définition elle cherche à améliorer l'existant à partir de l'existant, et non un changement *radical* qui renouvellerait la société jusqu'à ses *racines*, à ses fondements normatifs. La critique immanente a en effet ceci de paradoxal qu'elle se présente comme subversive et révolutionnaire alors que par définition elle ne remet pas en cause les règles de base de la société. Elle vise « seulement » leur application concrète, elle ambitionne en fait de conformer la société à son propre idéal social régulateur. Mais se refusant à aller au-delà et en-deça de cet idéal dont elle hérite, elle comporte le risque intrinsèque de reproduire avec elle les déformations idéologiques qu'il est susceptible de contenir. C'est en tout cas ce que reprochent aux tenants de la critique immanente les apologistes d'une théorie sociale critique radicale, révolutionnaire, qui souhaitent une remise en cause *totale* de leur société contemporaine, allant jusqu'à ses fondements normatifs.

Nous verrons que l'histoire de *Telos* est jalonnée par une oscillation entre les différentes approches révolutionnaires de la théorie sociale critique - i.e. entre les deux premières approches présentées ci-dessus. L'orientation « émancipatrice » initiale héritée de la filiation marxiste se transforme progressivement, par un retournement de points de vue, en une projection « traditionaliste », qui conserve néanmoins une dimension critique et révolutionnaire intrinsèque. La première étape de cette réorientation est le délaissement progressif de l'approche « marxiste-phénoménologique » au profit d'un rapprochement avec la première Théorie critique. Cette

préférence pour l'Ecole de Francfort qui s'opère graduellement au détriment de la philosophie husserlienne au gré de l'évolution à la fois logique (progression interne de la réflexion idéale) et des évolutions socio-historiques (contexte idéologique et sociopolitique externe) constitue un premier pas vers l'abandon de la téléologie marxiste, en fait vers toute tentative de rationalisation en amont de la vie et de l'histoire humaine. Ce déplacement est provoqué par deux changements contextuels particuliers qui arrivent quasi simultanément : la fin du Mouvement de la Nouvelle gauche et le climat de remise en cause générale de la raison universelle portée par la critique postmoderne.

### *Redécouverte et renouvellement de la Théorie critique à l'heure postmoderne*

Toute la tradition allemande du post-kantisme critique, projet philosophique rationaliste moderne par excellence, est en effet de plus en plus bousculé en cette turbulente fin de décennie 1960 par la *French Theory* qui arrive progressivement à cette période aux Etats-Unis. C'est à partir des années 1970 que *Telos* intègre la critique française dans ses pages. Le postmodernisme français et le poststructuralisme avec lequel il est souvent abusivement confondu, viennent pointer du doigt les limites du projet subjectiviste idéaliste moderne, dénoncé comme étant au mieux aporétique, au pire totalitaire. Le cœur de la critique porte sur l'impossibilité de la subjectivité transcendantale (c'est la « mort du sujet ») et la question des fondations normatives de la raison moderne (qui semble fonctionner en vase clos en procédant par autojustification<sup>24</sup>). La jeune génération d'intellectuels radicaux telosiens est façonnée par ce climat postmoderne qui radicalise la critique de la raison identitaire formulée par Adorno et Horkheimer dans les années 1940. La montée des « Nouveaux mouvements sociaux » dans les années 1970 concourt de surcroît à diffuser un discours de pluralité, de différence et d'égal respect de chacun aux accents fortement anti-universalistes. Le discours différentialiste des revendications identitaires pousse sur le terreau théorique du poststructuralisme, qui fait voler en éclats le discours essentialiste moderne, abstrait et totalisant. C'est de ce point de vue « éclaté » et multiple, à partir duquel plus

---

<sup>24</sup> C'est toute la difficulté du projet rationaliste, déjà identifié par Kant, de la recherche de fondations normatives à l'usage de la raison. Si la raison est le fondement ultime de la connaissance, alors elle ne peut avoir d'autre justification qu'elle-même. C'est pourquoi Kant conclut à l'impossibilité de sortir du cadre théologique : sans Dieu, la raison est condamnée à l'auto-légitimation tautologique. Nous reviendrons plus en détails sur la critique postmoderne de la raison et ses conséquences théoriques et pratiques dans la deuxième partie de notre thèse, notamment dans le Chapitre VI.

aucune fondation normative absolue ne semble possible, que la nouvelle génération nord-américaine de théoriciens critiques se réapproprie l'héritage de la première.

Cette génération spécifique de théoriciens est alors confrontée à un défi théorique d'envergure : produire une théorie critique qui ne soit ni absolutiste, ni relativiste, sans tomber dans le pessimisme et le renoncement théorique – contrairement à la première génération de francfortois. Il s'agit en fait de produire une synthèse du meilleur de la tradition critique du projet moderne (la recherche rationnelle de l'émancipation humaine) et de sa critique postmoderne (une raison plurielle, non essentialiste, qui fait écho à la pluralité de l'expérience humaine).

Dans ce contexte de critique postmoderne de la raison, la Théorie critique fait alors peau neuve. Le contexte spécifique étasunien, idéologique et sociopolitique, et le défi intellectuel lancé par le poststructuralisme et le postmodernisme contraignent à un renouvellement des idées. *Telos* devient alors un des lieux privilégiés de discussion entre les principales tendances qui participent à ce renouveau théorique : habermassiens, poststructuralistes, postmodernes et postadorniens se disputent son héritage – critique, bien évidemment. En interne, les divergences de points de vue entre telosiens mènent à une fracture intellectuelle et personnelle entre les franges les moins hostiles au libéralisme, emmenées par les habermassiens, et les plus ouvertement antilibérales, aux accents antimodernes, emmenées par les postadorniens, défenseurs de la thèse dite de la « négativité artificielle ». Les explorations des différentes voies de renouvellement de la théorie critique engagées par les principaux courants telosiens semblent en fait, sous les habits neufs du « postmodernisme », rejouer la pièce de la critique francfortoise de l'idéalisme allemand. Ou plutôt désormais, la nouvelle génération de théoriciens critiques nord-américains se fait arbitre dans la grande querelle qui oppose critiques française (postmoderne) et allemande (habermassienne).

Cette période de renouvellement de la théorie critique, qui est précisément une période de crise, est propice à des échanges passionnants. L'on peut alors procéder à une abstraction analytique en identifiant deux positions idéal-typiques à partir desquelles les uns et les autres se situent dans cet affrontement politico-philosophique. D'un côté se trouvent les habermassiens,



défenseurs d'une certaine modernité, en tout cas d'une forme de raison universelle qui s'ancre dans les capacités argumentatives universelles induites par le langage. Ils *affirment*, ou plutôt réaffirment, le potentiel émancipateur d'une authentique rationalité, non instrumentale, fondée sur la compétence communicationnelle. De l'autre, les postmodernes *nient* les possibilités émancipatrices de cette raison unique, universelle et abstraite, et réaffirment son caractère potentiellement totalitaire.

L'affrontement théorique entre ces deux positions archétypales peut ainsi se traduire en des termes de logique dialectique : Quelle synthèse opérer à partir de l'affirmation moderne de la raison émancipatrice et sa négation postmoderne ?

De ce point de vue, la revue *Telos* est un des principaux supports nord-américains de discussion et de recherche de cette synthèse. En tant que « phénomène idéologique », il cherche une troisième voie spécifiquement nord-américaine, qui à la fois intègre, nie et dépasse les voies allemande et française de théorie critique contemporaine.

Ici se situe le cœur de notre recherche doctorale et de la ligne interprétative que nous défendons : montrer comment *Telos*, en tant que phénomène idéologique, choisit à l'heure du tournant postmoderne de surmonter les apories de la première génération de l'École de Francfort, tombée dans le pessimisme culturel et le retrait dans l'esthétique, sans suivre ni la voie habermassienne ni la voie postmoderne de renouvellement de la théorie critique.

### ***Telos, une réponse critique-traditionaliste au renouvellement de la théorie critique nord-américaine à l'heure postmoderne***

Au sein de *Telos*, c'est la frange « post-adornienne » qui s'impose au fil des houleux débats qui traversent l'équipe éditoriale et qui conduit à la défection et à la démission des représentants des autres orientations critiques. Emmenée par Paul Piccone, le principal fondateur de l'organisation et éditeur en chef historique de la revue, et Timothy Luke, un théoricien critique nord-américain respecté outre-Atlantique, la voie post-adornienne est d'abord celle de la défense de la thèse de la « négativité artificielle ». Cette thèse telosienne étend et radicalise la thèse de la « société totalement administrée » de Adorno. Elle explique comment le système capitaliste non seulement intègre en son sein toutes les forces d'opposition (principe totalisant), mais les génère

en fait lui-même. Cette thèse aux accents très fonctionnalistes stipule en effet que pour maintenir son équilibre et pallier ses dysfonctionnements, le système a besoin d'une certaine « négativité », d'une opposition qui vienne contrebalancer ses excès en conservant une dynamique contradictoire. C'est donc parce qu'il en a besoin pour se maintenir et se développer que le système crée ses propres oppositions, afin de s'auto-alimenter. Le problème est que ces oppositions artificielles, auto-générées, ne font *in fine* que renforcer son irrationalité. Elles sont ainsi néfastes et contre-productives. Or, pour les telosiens post-adorniens, ce sont les forces libérales (au sens américain du terme), c'est-à-dire les forces progressistes et égalitaristes, qui constituent le coeur de cette négativité artificielle.

Tous les mouvements de revendication identitaire (mouvements féministes, gays et lesbiens, antiracistes, tous porteurs du discours du « droit à la différence »), héritiers de la Nouvelle gauche et qui s'expriment dans les « Nouveaux mouvements sociaux » à partir des années 1970, ne sont pas pour les telosiens des opposants authentiques au système capitaliste malgré leur discours apparemment contestataire. Ils se mettent au contraire - malgré eux - au service direct de ce système profondément irrationnel qui régit de plus en plus toute sphère de la vie sociale. Ces nouveaux mouvements sociaux en seraient en fait les alliés objectifs. Pour les post-adorniens, c'est d'ailleurs là le problème rencontré avec la *French Theory* et la critique postmoderne et poststructuraliste qu'elle diffuse outre-Atlantique : elle accompagne, légitime et prend souvent pour base théorique ces mouvements alors qu'ils résident au coeur même du problème.

Pour que le système permette au contraire l'avènement d'une société rationnelle, il faudrait que son irrationalité soit équilibrée par une authentique opposition, une « négativité organique », c'est-à-dire générée spontanément, non artificiellement, en dehors de lui-même. Dès lors, tout travail de recherche critique visant la transformation de la société afin de voir advenir une société rationnelle doit s'atteler à identifier les lieux, les éléments et les personnes porteurs de ce potentiel de négativité organique. Le « post-adornien » Piccone et ses suiveurs finissent par considérer que les seules sources d'opposition authentique sont à aller chercher dans les communautés, ou plus généralement dans toute forme de vie collective organisée à petite échelle autour d'un ensemble de croyances, traditions et habitudes sociales partagées. Les communautés organiques, contrairement par exemple à la catégorie totalement construite « femmes » sur

laquelle se base le discours féministe, auraient en effet pour elles le partage d'une dimension commune pré-conceptuelle impossible à exprimer uniquement par le discours. C'est sur la base de cette pré-rationalité partagée qu'une authentique collectivité spontanée peut s'exprimer et s'organiser, constituant dès lors une cellule politique adéquate, la seule en fait qui puisse légitimement prétendre à la défense de la particularité contre le processus systémique d'homogénéisation.

Dès lors, c'est à partir de ce nouveau sujet politique et historique, la communauté organique, de tradition et d'habitat, que la nouvelle théorie sociale telosienne se développe. Si elle conserve une dimension critique certaine (notamment dans la sémantique, la remise en cause de l'idéologie dominante et la volonté de mener un combat à la fois contre l'irrationnel et le sur-rationnel), elle change cependant radicalement de point de vue. Désormais plus tant orientée vers un avenir social à construire que vers un passé communautaire en déliquescence à préserver ou retrouver (à re-construire ?), elle adopte une position politique traditionaliste, plus proche de la droite radicale que de la gauche radicale américaine. Ce rapprochement s'illustre notamment par la défense de plus en plus affirmée de toute forme de transmission de savoirs et coutumes traditionnels, valeurs populaires, croyances religieuses, culture communautaire, respect de la famille traditionnelle et des anciens, défense du groupe. Contrairement à tout un pan de la pensée traditionaliste américaine cependant, *Telos* ne défend pas son projet communautaire-traditionaliste comme un absolu. S'il s'inscrit désormais dans la lignée des défenseurs de la tradition occidentale et américaine contre le relativisme postmoderne et son attention jugée démesurée à autrui, c'est dans la pleine conscience que ce projet est contingent, conditionné historiquement et par conséquent non inscrit sous le régime de la nécessité. La filiation traditionnelle est en fait *choisie* comme un moindre mal face à l'alternative de création sociale *ex nihilo* (l'homme nouveau) ou de perfectionnement *ex materia* (amélioration de la société existante selon ses propres critères). C'est en ce sens qu'elle conserve une dimension critique : la soumission au bien-fondé et à l'autorité de la tradition est conditionnée par un choix *rationnel*. De ce point de vue, elle n'a même jamais été aussi proche de la Théorie critique tardive de Adorno et Horkheimer qui cherche à maintenir vivante la tension entre raison et autorité. Mais cela suppose de conserver la tension entre critique et tradition, car le risque est grand de favoriser

un pôle au détriment de l'autre et de reproduire alors les apories de la démarche critique « pure » ou inversement de verser dans un traditionalisme totalement a-critique.

### ***Problématique***

Dans la lignée directe de notre énigme de recherche (la compréhension et l'interprétation de l'involution traditionaliste de *Telos*), nous posons donc la problématique suivante : en subvertissant son orientation originelle, philosophique (téléologie émancipatrice) et politique (néo-marxiste), *Telos* a-t-il « trahi » le projet critique ? Autrement dit, *Telos* est-il le gardien ou le corrompueur de l'héritage de la Théorie critique ?

Notre thèse est que le dernier *Telos*, le *Telos* renouvelé, prend la forme d'un « traditionalisme critique » qui tient lieu de synthèse entre différentes tendances de Théorie critique. Comme toute synthèse, il en est le dépassement, à la fois intégration et négation. *Telos* est donc par définition à la fois le gardien et le corrompueur de la Théorie critique. Il produit sa propre critique, une *autre* théorie critique. *Telos* est le support d'une pensée en tension entre fidélité à l'esprit critique et radical de la théorie francfortoise et subversion de son ancrage politique matriciel dans la gauche néo-marxiste anticapitaliste. L'ambivalence de la position de *Telos* eu égard à la Théorie critique dans la tradition francfortoise est en fait matérialisée et personnalisée par la coexistence de deux courants principaux au sein de la dernière équipe rédactionnelle : le premier, résolument critique, antiautoritaire et anti-establishment est resté le plus fidèle à la fois à l'esprit et à la teneur de la vieille Théorie critique ; le second, plus conservateur, attaché au respect des hiérarchies traditionnelles de personnes et de valeurs, a moins en commun avec la théorie sociale de la première Ecole de Francfort mais partage néanmoins beaucoup d'éléments communs avec sa formulation tardive. Le premier courant, historique – par la longévité d'implication de ses représentants dans l'aventure autant que par sa matrice intellectuelle – témoigne d'un reste d'unité et de cohérence dans l'évolution du projet *Telos*. Les nombreux points de divergence entre ces deux courants révèlent cependant, par-delà quelques accords *a minima*, combien le renouvellement du projet critique telosien, avec le renouvellement d'une partie de l'équipe éditoriale qui l'a accompagné, a signifié la subversion - à défaut de la trahison pure - du projet critique. Dans *Théorie critique et théorie traditionnelle*,

Horkheimer présentait la Théorie critique comme l’alliée de toutes « les forces progressistes prêtes à dire la vérité ». Nul doute que la frange la plus traditionaliste, qui porte en horreur toute l’idéologie moderne du progrès, a définitivement tourné le dos à cette prétention ouvertement progressiste.

### ***Résolution de l’énigme de recherche***

Notre angle de lecture de *Telos* est celui de son rapport avec la Théorie critique dans la tradition francfortoise. Cet angle nous permet d’établir des repères afin de baliser l’écriture et la lecture de l’histoire telosienne. Il nous éclaire alors sur l’articulation logique des idées développées dans la revue et montre comment leur évolution correspond à un processus de pensée dialectique. C’est en fait là le principal apport de la grille analytique que nous avons construite : elle révèle la logique sous-jacente à l’involution telosienne, faite de « moments » distincts dont l’enchaînement résulte du dépassement de leurs contradictions internes respectives, accrues et dépassées à travers l’exercice *dialogique*. La confrontation aux problèmes théoriques et pratiques, la manipulation de concepts allogènes et la discussion avec des arguments contradictoires permettent de transcender chaque moment pour faire émerger le stade logique évolutif suivant. Au cours de son histoire, *Telos* s’est en effet retrouvé confronté à des apories théoriques (par exemple la question des fondations normatives de la raison universelle) et pratiques (comme l’annihilation des mouvements de la Nouvelle gauche), qui ont fonctionné comme les moteurs de son évolution. Il a alors fallu faire muter sa pensée, chercher à la renouveler, à explorer de nouvelles voies pour ne pas tomber dans le statisme, le pessimisme ou bien l’abandon (comme beaucoup de revues initiées à la même période qui n’ont pas résisté au poids du temps et des événements). Cette nécessité d’évoluer a conduit *Telos* à articuler en dernière instance sa propre synthèse critique.

Cette angle d’analyse permet de comprendre comment *Telos* est passé de la gauche radicale à un positionnement proche de la droite traditionaliste : l’ancrage originel dans la gauche révolutionnaire néo-marxiste est à appréhender comme une première phase dans une pensée évolutive qu’il faut appréhender dans sa dynamique, dans son mouvement logique dialectique. Le projet néo-marxiste est alors à saisir comme la thèse, c’est-à-dire l’affirmation, du projet

moderne, inscrit dans la filiation de la double tradition critique et subjectiviste allemande. Poussée au terme de sa logique intrinsèque, cette forme de pensée se heurte cependant à ses propres apories, au premier rang desquelles le problématique absolutisme / essentialisme d'une théorie critique articulée du point de vue du sujet transcendantal. La critique procède alors à son auto-critique, ce qui la conduit au stade supérieur de son développement, à son antithèse, moins vue comme une négation articulée de l'extérieur que comme une remise en cause interne sustentée par sa propre logique. La négation du projet initial subjectiviste moderne prend alors la forme d'une critique postmoderne qui constitue le deuxième grand moment de l'histoire telosienne à la faveur du climat intellectuel bousculé par l'arrivée de la théorie postmoderne. Le double rapport de continuité et de rupture dans l'évolution logique est alors parfaitement saisie par l'ambiguïté du préfixe *-post* qui qualifie la critique postmoderne. Autocritique de la tradition critique, la critique postmoderne porte cependant en elle ses propres limitations. Au risque d'absolutisme totalitaire identifié dans la philosophie moderne, elle substitue un relativisme radical qui échoue en dernière instance à servir de fondement à la théorie critique, faute de pouvoir fournir une assise normative et épistémologique stable. De là émerge alors le troisième moment telosien, la synthèse traditionaliste-critique, qui entend réconcilier la double exigence contradictoire de la recherche d'un fondement normatif stable (d'une méta-théorie) et de la liberté humaine, qui suppose de ne pas inscrire la réflexion théorique sous le régime d'une nécessité qui précéderait et contraindrait les hommes. Alors le traditionalisme critique cherche à conserver le meilleur de la tradition critique en réaffirmant la téléologie du projet occidental tout en le défendant comme un projet historique contingent, non nécessaire donc, défendu non comme étant absolument meilleur, mais en vue de tirer le meilleur de ce que la tradition philosophique occidentale peut apporter.

Mais la synthèse « traditionaliste-critique » a cependant bien du mal à émerger : loin d'aboutir à la réconciliation synthétique, *Telos* ne parvient pas à dépasser la contradiction. Sa pensée politique relève en fait davantage de la tension que de la synthèse : une tension formalisée dans l'opposition entre les deux tendances principales au sein de *Telos*, qui concourent l'une avec l'autre, souvent l'une contre l'autre, à faire avancer son projet théorico-politique. Comme un reliquat de la matrice anti-autoritaire de laquelle elle est issue, le courant critique telosien témoigne d'une volonté émancipatrice qui subsiste tant bien que mal au côté du populisme

traditionaliste du dernier *Telos*. Reste que la coexistence de ces deux tendances contradictoires au sein de la publication/organisation est ce qui constitue à notre sens le plus intéressant dans la revue, car elle crée une dynamique interne qui oblige à une constante évolution et maintient un degré de doute, en tout cas de remise en cause permanente, qui constitue le meilleur rempart contre le risque fondamentaliste qui hante la branche la plus traditionaliste du groupe. C'est aussi cette tension interne maintenue qui place *Telos* sur la voie de son évolution perpétuelle, ouvrant la perspective d'une histoire qui se prolonge au-delà de la délimitation finale que nous avons assignée à notre propre histoire de *Telos*.

### ***Annonce du plan - un découpage dialectique***

Suivant la progression logique *thèse - antithèse - synthèse*, c'est-à-dire *affirmation - négation - négation de la négation*, notre travail doctoral est découpé en trois parties découpées le long d'une ligne à la fois chrono-logique et idéo-logique.

### ***Présentation de la première partie***

Notre première partie, intitulée « L'affirmation d'un subjectivisme moderne et rationaliste : la filiation du néo-marxisme telosien dans la tradition du Marxisme occidental (1968-1978) », correspond à la période de formation de l'identité telosienne. Elle part de 1968, année de création de la revue, et s'achève en 1978, juste avant la formulation de la thèse telosienne emblématique de la « négativité artificielle ».

Cette première partie de notre histoire, correspond ainsi à un « premier moment » de *Telos* où bon nombre de théoriciens critiques nord-américains de la génération 1968 se forment à la théorie sociale critique. Le projet radical est alors lié aux soulèvements contestataires portés par la Nouvelle gauche américaine et vise à développer un néo-marxisme phénoménologique empruntant conjointement aux écrits philosophiques du premier Marx et à l'épistémologie de la phénoménologie de Husserl. Divisée en quatre chapitres, notre première partie vise donc à présenter d'abord le contexte idéologique et sociopolitique de la décennie 1960, avec en son coeur la contestation étudiante de la Nouvelle gauche ; puis la formation du projet épistémologique critique rendu nécessaire par la crise des sciences sociales sclérosées par la

domination positiviste ; de là s'en suit la confrontation théorique entre les épistémologies de la Théorie critique francfortoise et la phénoménologie husserlienne et comment *Telos* préfère alors la seconde au détriment de la première pour asseoir sa perspective critique ; enfin la formation d'un marxisme phénoménologique empruntant à Marx et Husserl et rappelant les tentatives d'élaboration des théories révolutionnaires des marxistes occidentaux comme Georgy Lukacs.

### *Problématique de la première partie*

La question centrale qui guide cette première partie est celle de l'inscription du parcours telosien dans la grande tradition critique occidentale. Notre attention porte en particulier sur la problématique de l'héritage partiellement refusé, en tout cas critique et nuancé, de la vieille Théorie critique de l'Ecole de Francfort par les telosiens.

Notre hypothèse de travail pour cette partie est que *Telos* s'inscrit malgré soi dans un parcours philosophique analogue à la première génération de théoriciens critiques, pour finalement se heurter à des apories théoriques et pratiques équivalentes.

Tel que nous l'analysons, *Telos* réinvestit en fait le projet de la première génération de théoriciens critiques en l'infusant de phénoménologie transcendantale et de raison identitaire (ils s'adonnent à une forme de renouvellement du marxisme hégélien) à l'heure où les soulèvements des années 1960 semblent de nouveau produire les conditions historiques adéquates en fournissant un nouveau sujet révolutionnaire. Ce faisant, *Telos* s'inscrit dans un parcours philosophique analogue, qui risque de mener à une même perte de foi et un même pessimisme vis-à-vis de la raison transcendantale quand les conditions historiques (ici, le mouvement étudiant) ne laissent plus d'espoir sur la réconciliation de la pratique et de la théorie.

L'étude de cette première partie nous mène alors à la question conclusive suivante : Comment peut-on échapper au renoncement théorique tout en étant conscient des limites inhérentes au projet rationaliste-subjectiviste moderne ? Comment conserver un *telos* sans tomber dans l'absolutisme ? Et quel *telos* ? Pour quelle théorie critique ?

De là résulte la nécessité du renouvellement de la théorie critique, contrainte de muter pour subsister.



### *Présentation de la deuxième partie*

L'exploration des voies théoriques potentielles pour procéder à ce renouvellement théorique fait l'objet de notre deuxième partie. Intitulée « *Telos* et la reconfiguration de la gauche intellectuelle américaine : les enjeux théoriques du renouvellement de la théorie critique à l'heure postmoderne, 1979-1988 », ce deuxième temps de l'histoire telosienne nous invite à explorer la constitution de la « théorie critique nord-américaine » telle qu'elle se formalise au sein de *Telos* et plus généralement dans l'espace intellectuel nord-américain. C'est le moment où la critique postmoderne française vient défier le rationalisme réaffirmé de la deuxième génération de francfortois emmenée par Habermas. Observant aux premières loges la confrontation entre modernes allemands et postmodernes français, la nouvelle génération de théoriciens critiques nord-américains qui se forme au sein de *Telos* cherche à formuler sa propre synthèse des débats, en s'appropriant partiellement la critique postmoderne de la raison universaliste moderne.

La deuxième partie vise ainsi à montrer à la fois comment les débats internes à *Telos* font écho aux discussions qui animent l'ensemble de l'espace intellectuel de la gauche radicale américaine et comment ils participent de son évolution idéologique interne.

### *Problématique de la deuxième partie*

Cette deuxième partie est donc guidée par la question de la remise en cause de la théorie critique, en fait par l'analyse de l'auto-critique de la théorie critique, appelée à se renouveler en interne à la faveur des bouleversements idéologiques externes. Elle contient donc le coeur du tournant idéologique telosien, puisque c'est dans la confrontation avec la critique postmoderne que la théorie critique traditionnelle prend conscience de ses insuffisances. La question est donc de savoir comment *Telos* intègre et dépasse les apports de la *French Theory* pour mieux renouveler sa propre théorie critique nord-américaine.

L'étude de la réception des débats européens dans l'espace telosien nous donne alors une première clé pour comprendre le tournant plus tard engagé par *Telos*. En particulier, c'est l'étude de la critique post-adornienne, emmenée par le fondateur Piccone et tirée de sa thèse de la

négativité artificielle, qui structure la nouvelle matrice de la théorie critique telosienne. Cette voie post-adornienne est celle qui mène directement au traditionalisme critique. Elle refuse également les approches idéal-typiques moderne et postmoderne tout en reconnaissant en chacune une validité partielle. A mesure que les débats se prolongent, l'opposition entre post-adorniens et habermassiens s'intensifie. Elle mène à une première vague de défections au sein de *Telos*, bientôt suivie par une seconde lorsque la parution d'un numéro spécial sur Carl Schmitt en 1988 rompt définitivement avec toute orientation progressiste et libérale-compatible.

L'intérêt pour Schmitt est d'ailleurs à comprendre et analyser comme la manifestation de l'opposition de Piccone à la théorie habermassienne, en fait comme un signe de rupture définitive avec la frange libérale de la nouvelle théorie critique nord-américaine. Au coeur du débat entre Schmitt et Habermas, le rédacteur en chef défend notamment l'idée qu'il vaut mieux opter pour un décisionnisme aux accents irrationalistes plutôt qu'un surplus de rationalisme. Le tournant antilibéral droitier est alors symboliquement acté.

La fin de la deuxième partie scelle avec elle la fin d'un certain *Telos* et ouvre la voie à une théorie critique renouvelée sous la forme du « traditionalisme critique ». Libérée de son ancrage dans la gauche radicale, cette nouvelle approche de la théorie critique est décomplexée ; elle n'a plus peur d'assumer sa proximité idéologique avec des franges de droite radicale. C'est alors que les pages de *Telos* s'ouvrent aux concepts de communauté, de peuple, de tradition, d'organicité, puis plus tard de religion, contribuant à formaliser un paradigme néo-populiste à coloration traditionaliste.

### *Présentation de la troisième partie*

Ainsi s'ouvre notre troisième partie, intitulée « Au nom du peuple, de la tradition et de la religion : une théorie formellement critique et substantiellement conservatrice (1989 -2001) », qui vise à explorer cette voie de théorie critique dissidente, cherchant à formuler la critique au nom d'un mode de penser populaire, communautaire, traditionnel et religieux. Après Carl Schmitt, ce sont désormais les écrits de l'historien populiste auto-revendiqué Christopher Lasch, l'un des plus éminents critiques de l'idéologie du progrès outre-Atlantique, qui prennent le coeur

des discussions. De là aussi le recours au dernier Adorno, comme un ultime retour à la vieille Théorie critique avec laquelle les telosiens partagent désormais un certain respect pour les formes traditionnelles de savoir. C'est notamment à partir de Adorno que cherche à se formaliser une théorie sociale nécessairement posée en tension entre son pôle critique et son volet traditionaliste. Cet équilibre difficile à trouver et fragile à maintenir semble pourtant échapper aux telosiens, tout au moins à une partie d'entre eux, lorsque ceux-ci se rapprochent avec parfois un manque de recul critique de certains doctrinaires des droites antilibérales radicales européennes et américaines. La fracture avec l'orientation néo-marxiste initiale et la frange habermassienne-progressiste de la théorie critique nord-américaine contemporaine semble alors totale.

### *Problématique de la troisième partie*

La question centrale qui structure cette troisième partie est la suivante : *Telos* peut-il concilier culture critique et intérêt pour la tradition ? Si oui, que reste-t-il de la Théorie critique dans le « traditionalisme critique » ?

Face à une Théorie critique qui s'est construite comme une critique des idéologies, le risque évident de toute pensée fondée sur une approche populiste et traditionaliste est justement de perdre toute authentique dimension critique et de décliner dans une justification et une légitimation d'un ordre injuste et irrationnel établi. Pour autant, et notamment à l'aide de Ricœur, nous défendons l'idée qu'il est possible d'allier démarche critique et démarche traditionaliste, notamment lorsque l'on maintient la tension entre la soumission rationnelle à l'autorité traditionnelle et la perspective d'un jugement critique portée sur l'immédiateté du présent.

Mais si l'idéal-type de traditionalisme-critique nous semble *a priori* valide, la question du bien-fondé et de la pertinence de son incarnation telosienne reste entière. Explorer les tenants et aboutissants du traditionalisme critique telosien nous conduit alors à juger successivement des grilles de lecture populiste et communautariennes, puis liturgiques et religieuses telles qu'elles sont appliquées au sein du cercle sur la réalité sociale. Oscillant à des degrés divers entre les deux pôles de la tradition et de la critique, elles apportent chacune avec elles des éléments

éclairants permettant de mieux mettre en lumière les insuffisances et potentialités de la société mais arrivent toutes aussi avec leurs angles morts. *In fine*, la trajectoire telosienne aboutit sur une forme de renouveau téléologique inspiré par la philosophie néo-aristotéliste qui prend forme dans l'espace intellectuel anglo-saxon à la fin du XXe siècle sous l'impulsion des héritiers de l'Ecole straussienne en histoire des idées politiques et surtout sous la plume du philosophe catholique écossais Alasdair MacIntyre. C'est alors Aristote, philosophe de l'entéléchie qui porte le nom même de sa cosmologie (*Aristo-teles* n'est autre que *le meilleur telos*), qui incarne la nouvelle orientation théorique, ou plutôt qui vient donner un nouveau fondement méta-théorique à la théorie sociale critique telosienne.

Le retour du *telos* dans *Telos* sonne alors comme un clin d'oeil à la dialectique hégélienne : à la fois le même et autre, il incarne une forme de retour à soi après un double processus de négation. Tel un bourgeon puis une fleur qui était déjà potentiellement fruit<sup>25</sup>, il nous invite à cueillir dans un dernier moment conclusif les enseignements de notre histoire telosienne.

---

<sup>25</sup> Nous faisons ici référence à la célèbre citation de Hegel, tirée de sa préface à *Phénoménologie de l'esprit* : « Le bourgeon disparaît dans l'éclosion de la floraison, et l'on pourrait dire qu'il est réfuté par celle-ci, de la même façon que le fruit dénonce la floraison comme fausse existence de la plante, et vient s'installer, au titre de la vérité de celle-ci, à la place de la fleur. Ces formes ne font pas que se distinguer les unes des autres : elles se refoulent aussi comme mutuellement incompatibles.

Mais, dans le même temps, leur nature fluide en fait aussi des moments de l'unité organique au sein de laquelle non seulement elles ne s'affrontent pas, mais où l'une est aussi nécessaire que l'autre, et c'est cette même nécessité qui constitue seulement alors la vie du tout. »



*Première partie - L'affirmation d'un subjectivisme moderne et rationaliste : la filiation du  
néo-marxisme telosien dans la tradition du Marxisme occidental (1968-1978)*



## Introduction de la première partie

Les soulèvements de la Nouvelle gauche aux Etats-Unis dans les années 1960, qui arrivent après une période d'Après-guerre caractérisée par le calme et le consensus, constituent l'arrière-plan de la fondation du projet de la revue *Telos*. Comme bon nombre de militants de la gauche radicale qui se réveille à cette période, les telosiens cherchent à renouveler *théoriquement* le marxisme afin de voir advenir *pratiquement* une société libérée. Contre les discours dominants du moment, les contestataires de la Nouvelle gauche, dont les telosiens sont à la fois les compagnons de route et les plus féroces critiques, diagnostiquent en effet une société étasunienne en crise, car fondée sur l'irrationalité d'un système fondamentalement vicié où la coercition, la domination et l'assujettissement prévalent sur une liberté et une égalité formelles et de façade. Pourtant dans l'ensemble, cette société semble aveugle à sa propre situation ; c'est pourquoi les militants de la Nouvelle gauche, majoritairement composée de la jeunesse étudiante blanche, s'enorgueillissent d'être détenteurs de la vraie conscience sociale face à tous les autres, ces supposés conformistes abusés par la fausse conscience qu'ils reproduisent au quotidien.

C'est par l'étude de ces mouvements contestataires que s'engage la première partie. Elle correspond à la période de formation et de consolidation de l'identité telosienne : ce premier temps court de 1968, année de création de la revue, à 1978, juste avant la formulation explicite de la « thèse de la négativité artificielle », emblématique dans l'histoire de la revue. Cette première partie de notre histoire correspond ainsi à un « premier moment » de *Telos* où un certain nombre d'universitaires américains, militants ou sympathisants des mouvements de la Nouvelle gauche dans les années 1960, se forment à la théorie sociale critique. C'est donc ici la genèse de la « théorie critique nord-américaine » que nous nous attachons à retracer, en tant qu'elle constitue une tradition de pensée spécifique entre héritage et dépassement du « marxisme occidental », dans un espace intellectuel et sociopolitique particulier, à un moment historique déterminé. A l'heure de la mise en forme de ce qui n'est en 1968 qu'un projet politico-intellectuel et au fil de la première décennie d'existence de la publication / organisation, l'étude de ce premier moment telosien nous permet d'explorer les principales composantes de l'identité telosienne en gestation, entre réappropriations d'influences diverses, héritages critiques et tentatives d'actualisation et de réconciliation d'entreprises théoriques hétérogènes. Bien que des



différences théoriques internes coexistent déjà au sein du cercle, une grande ligne commune se dégage et il est alors relativement aisé de positionner *Telos* dans sa globalité : l'identité politico-intellectuelle de la publication s'incarne dans un néo-marxisme politiquement lié aux soulèvements menés par la gauche radicale étasunienne et intellectuellement héritier de la tradition du marxisme occidental.

Par son inscription dans la filiation néo-marxiste, le projet telosien supporte une vision éminemment moderne de la philosophie et de la politique, la modernité étant ici entendue comme l'*affirmation* de la capacité du sujet transcendantal à éclairer le monde de la Raison et à construire un ordre social rationnel. Le *telos* de *Telos* réside dans la foi placée dans la civilisation occidentale pour permettre l'avènement d'une société authentiquement libre, c'est-à-dire constituée d'une multiplicité d'intersubjectivités, et dans laquelle chacun se reconnaît et reconnaît l'autre comme un sujet à part entière et dépourvue de tout rapport de domination et d'instrumentalisation entre êtres sociaux.

La question qui soutient le cœur de notre première partie est la suivante : dans quelle mesure la publication / organisation *Telos* peut-elle être identifiée comme l'héritière intellectuelle du marxisme occidental, et plus spécifiquement au sein de cette tradition, de la Théorie critique de la première génération de l'École de Francfort ? Si nous nous attachons à prendre en compte le rapport que *Telos* entretient avec la Théorie critique dans la tradition francfortoise, c'est donc d'abord en tant qu'elle fait elle-même partie d'une tradition plus large d'un néo-marxisme qui existe en Europe à partir des années 1920 et qui réaffirme au cœur de sa démarche une forme d'hégélianisme de gauche incarné par l'étude de la totalité sociale dans sa dynamique dialectique.

Le marxisme occidental, dont il est seulement possible dans l'espace de cette introduction d'esquisser quelques grands traits généraux, est ainsi nommé parce qu'il est porté dans l'entre-deux-guerres par des marxistes dissidents du marxisme « de l'Est », marxisme soviétique et staliniste (ou proto-staliniste). Incarné par des théoriciens tels que Gramsci, Korsch, Kosik, Adorno, Horkheimer, Marcuse ou encore Lukács – ce dernier étant considéré comme le précurseur de l'ensemble de cette tradition hétérodoxe – le marxisme occidental se lit d'abord

comme une critique du marxisme bolchévique. Sa particularité, dépendant directement de son contexte socio-historique d'élaboration, est celle de la dissociation entre la théorie et la pratique révolutionnaire, puisque les marxistes occidentaux écrivent à l'heure de la défaite de l'importation de la lutte des classes dans leurs pays respectifs. Ils se trouvent par conséquent dans une situation historique paradoxale : cherchant à réconcilier par la voie de la théorie « le sujet » (la conscience du sujet historique) et « l'objet » (la théorie marxiste), ils évoluent à un moment où la dissociation entre sujet et objet est consommée – du fait du non avènement de la révolution voire de l'annihilation de toute perspective révolutionnaire.

La dissociation sujet-objet est pour certains théoriciens du marxisme occidental comme Perry Anderson la caractéristique majeure de cette tradition de pensée. Cela revêt une importance fondamentale au regard de notre étude, puisque précisément les néomarxistes des années 1960 dont font partie les telosiens se saisissent des apports de leurs aînés à l'heure où des soulèvements jugés potentiellement révolutionnaires semblent porter l'espoir d'un nouveau mouvement historique de réconciliation entre théorie et pratique.

Le potentiel révolutionnaire suscité par les soulèvements de la Nouvelle gauche est cependant largement surestimé par Perry Anderson, lui-même militant des mouvements qui ont cours parallèlement en Grande-Bretagne. Les telosiens, davantage critiques envers la tournure que prennent les événements de leur côté de l'Atlantique, sont plus lucides sur les capacités authentiquement transformatrices de ce phénomène trop dispersé, trop peu et mal théorisé, qui semble promis à une annihilation certaine. Fondée dans le sillon de la Nouvelle gauche, le mandat premier que se donne la publication / organisation *Telos* est donc d'abord celle de l'unification théorique de ces mouvements pour relier chaque élément de contestation partielle à la totalité sociale et révéler le potentiel commun de la mobilisation. Les telosiens cherchent à incarner ce que nous avons appelé dans le premier chapitre « la conscience critique » de la Nouvelle gauche américaine, ou plutôt son « auto-conscience critique », dans la mesure où *Telos* fait partie, à sa manière – analytique et distanciée – du même projet de refondation sociale radicale.

L'accent mis sur la conscience conduit les telosiens à développer un néo-marxisme que l'on pourrait qualifier de subjectiviste. L'importance de la subjectivité est en effet affirmée dès les premières pages de *Telos*, et ce particulièrement dans l'ensemble de la réflexion épistémologique qui s'engage en son sein. L'un des legs du marxisme occidental dont se saisit *Telos* est en effet l'importance accordée à la question épistémologique : le problème de la méthode est central, et en cela, contre un certain anti-intellectualisme anti-théorique porté par une partie de la Nouvelle gauche centrée sur l'action, *Telos* se pense dès sa constitution comme un espace de réflexion théorique et épistémologique. Sa question principale est en effet de savoir ce que l'on peut connaître, et corollairement comment l'on peut connaître.

Dans la critique épistémologique qu'engagent les telosiens, la fertilité des sciences sociales critiques, axées autour de la notion de réflexivité, est posée comme meilleur rempart contre le scientisme et l'objectivisme de tout un courant dominant les sciences sociales nord-américaines, selon eux sclérosées par le positivisme. *Telos* entreprend dès lors une critique antipositiviste qui n'a rien d'inédit puisqu'elle réactualise un ensemble de critiques déjà adressées à la « science bourgeoise » par les marxistes occidentaux en leur temps. L'appel à une sociologie critique et réflexive fait notamment directement écho à l'opposition déjà posée dans les années 1930 par Max Horkheimer entre la théorie critique et la théorie traditionnelle ; une opposition partiellement reconduite et prolongée dans les années 1960 par son comparse Adorno face au « rationalisme critique » de Karl Popper dans ce qui a été appelé la grande querelle ouest-allemande des sciences sociales.

En reproduisant et en réactualisant la défense des sciences sociales critiques contre un certain scientisme positiviste, les telosiens se posent en légataires de l'approche de l'École de Francfort. La démarche posée par les francfortois est bien entendu celle de la logique dialectique, qui contient l'idée que tout élément de la réalité peut être relié à la totalité sociale ; cette réalité sociale est foncièrement dynamique et contradictoire, multiple et complexe, et doit être appréhendée dans son mouvement historique, saisie dans le processus de son devenir. Mais la Théorie critique francfortoise n'échappe pas à l'aporie majeure de toute théorie de la connaissance qui se veut immanente et matérialiste, une aporie bien identifiée par les telosiens. « [La théorie doit] en effet satisfaire à une exigence double et contradictoire : il faut tout d'abord

admettre, contre une vision « idéaliste » de la théorie, que celle-ci n'est pas « pure », mais temporelle, intéressée, impliquée politiquement, etc. ; mais il faut ensuite, sous peine de réduire la théorie juste à une idéologie comme les autres, trouver un critère qui la marque du sceau de la vérité et la distingue de la simple opinion. »<sup>26</sup>

Les telosiens vont chercher à contourner ce problème fondamental de l'épistémologie francfortoise en plaçant leur théorie critique matérialiste sous le patronage de Husserl et de sa phénoménologie. La spécificité de la théorie telosienne est d'articuler l'impératif dialectique à l'arsenal phénoménologique tel qu'il est développé dans *La crise des sciences européennes*.<sup>27</sup> La phénoménologie fournit une fondation épistémologique là où le risque d'arbitraire de la Théorie critique serait trop grand. Ce faisant, les telosiens assument d'être un pied dans le matérialisme, un pied dans l'idéalisme : car si la théorie sociale qu'ils formulent est bien matérialiste, celle-ci est assise sur une méta-théorie qui elle ne peut être que transcendante, transhistorique, et représenter une sorte de point d'ancrage absolu – une forme de philosophie première dans la lignée du projet fondationnaliste de Husserl.

La volonté d'associer phénoménologie et dialectique n'est pas inédite, et a déjà été entreprise par le passé par plusieurs grands noms du marxisme occidental. La source d'inspiration principale des telosiens est l'œuvre du marxiste hongrois Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, que nous serons amené à commenter dans cette partie.

Cela a conduit certains à considérer *Telos* comme une « école Lukácsienne américaine »<sup>28</sup>. Teintée de phénoménologie, montrant un intérêt particulier pour la question de la conscience (subjective et intersubjective), la dialectique articulée par *Telos* se rapproche par là de la conception qu'en développe le philosophe et psychanalyste français Joseph Gabel, lui-même amateur de la revue *Telos* à cette période<sup>29</sup>. La manière dont Gabel envisage la dialectique

---

<sup>26</sup> Luc Ferry et Alain Renaut, « Présentation », in Max Horkheimer, *Théorie critique* [1968], Paris, Payot, 2009, p.347

<sup>27</sup> Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1954], Paris, Gallimard, 1976. L'ouvrage a été rédigé entre 1934 et 1937 et n'a pas été publié du vivant de l'auteur, décédé en 1938. Il regroupe ses derniers textes inédits, dont « La crise des sciences européennes et la philosophie », tiré de conférences données à Vienne et à Prague entre 1934 et 1935.

<sup>28</sup> Selon l'expression de Michael Löwy, *Sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Paris, PUF, 1976, p.219

<sup>29</sup> « Le marxisme dit « Lukácsien » a dominé la vie intellectuelle marxiste en France après la Libération. Il est aujourd'hui en perte de vitesse. [...] Le lukácsisme est essentiellement un marxisme de la désaliénation historiciste et humaniste. [...] En est-il de même aux Etats-Unis ? Certains signes feraient soupçonner le contraire. J'ai lu

rappelle l'autre mot clé de la publication et plus généralement de toute la tradition du marxisme « Lukácsien » ou « occidental » : la médiation. La dialectique chez Gabel fait en effet référence à un lien, elle engage un *rapport* avec le monde de la vie. Ainsi, pour le psychanalyste et philosophe, la fausse conscience est en fait une forme de psychose que l'on peut comprendre comme la destruction des capacités dialectiques du sujet, comme perte de tout contact avec la réalité.<sup>30</sup> Plus généralement, la fausse conscience s'appréhende comme une imperméabilité à l'expérience vécue, une absence d'historicité.

Or, la fausse conscience est précisément l'élément central du diagnostic posé par la Nouvelle gauche, et donc le point de départ de notre thèse. L'Amérique psychotique des années 1960 est vue comme sclérosée par la réification, la chosification, la mécanisation, la standardisation et la reproduction conformiste. Le remède passerait par une nécessaire prise de conscience, par une reprise de contact avec le monde, par la capacité à voir le monde tel qu'il est grâce à la médiation théorique adéquate.

Pour les théoriciens du Mouvement, il faudrait réveiller une subjectivité endormie en faisant apparaître à la conscience la réalité sociale dans toute son objectivité. Et puisque comme l'écrivait Lukács « toute connaissance historique est une connaissance de soi »<sup>31</sup>, il s'agit de trouver l'épistémologie adéquate pour connaître la réalité du monde social et faire éclater son caractère fondamentalement social et historique. Car seule une société consciente d'elle-même dans sa nature sociale intrinsèque peut être libre. Le matérialisme dialectique, en tant que

---

récemment le manuscrit de la thèse de PhD de Mark Poster, jeune professeur de l'Université de Californie : *Existential Marxism. The Formation of New Left Social Theory in France since WWII*, qui montre qu'en Amérique le message du groupe *Arguments* n'aura pas été *vox clamantis in deserto*. La revue *Telos* éditée par le département de sociologie de l'Université de St Louis nous donne de son côté une image flatteuse de l'intensité et de la généreuse ouverture de la vie philosophique américaine de gauche ». Joseph Gabel, « Le lukácsisme aux Etats-Unis », *L'homme et la société*, n.31-32, 1974, p.257

<sup>30</sup> C'est un mal dont on peut souffrir en philosophie par exemple lorsque les « rationalistes morbides » produisent des systèmes mais renoncent à tout contact avec le monde. « Le système doit avoir raison, le monde doit avoir tort ! » Ainsi, l'élément essentiel de la schizophrénie réside dans l'altération du contact vital avec la réalité. C'est ici que l'on peut relier l'idée de psychose avec celle de la « fausse conscience », dont elle serait l'une des formes. La fausse conscience suppose en effet une « mystification permanente du présent ». Mystifier signifie rendre le monde étranger et mystérieux : le sujet ne doit pas pouvoir comprendre le réel qui l'englobe. Dans le monde mystifié, d'une façon analogue à l'enfant qui doit faire confiance aveuglément aux « grandes personnes », l'adulte doit faire confiance « aux experts », à ceux qui savent. Voir David Allen et Elsa Cano, Joseph Gabel : théoricien de la modernité, *Les cahiers de psychologie politique*, [En ligne], n.21, Juillet 2012, disponible à [<http://odel/irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=2228>]

<sup>31</sup> György [Georg] Lukács, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste* [1923], Paris, Editions de Minuit, 1960, p.273

méthode scientifique de connaissance fondée sur l'histoire, vise à acquérir le savoir authentique, celui qui peut révéler leur subjectivité aux sujets eux-mêmes, en somme faire apparaître à leur conscience leur situation historique et politique réelle et révéler leur nature même, qui est celle d'êtres sociaux et historiques. C'est donc dans la conscience que la subjectivité doit se révéler et commencer à réellement exister.

Le projet des telosiens est donc d'affirmer la subjectivité à la fois dans la théorie sociale critique (par la prise en compte du caractère réflexif des sciences sociales) et dans la pratique sociale (par la réconciliation de la subjectivité historique et de l'objectivité du monde). Les contributeurs vont cependant maintenir une distance critique vis-à-vis de la notion même de subjectivité : de passionnantes discussions auront cours dans les pages de la revue autour de cette question, d'aucuns mettant en garde contre le piège théorique et pratique d'un « subjectivisme pur », vide et arbitraire, dans lequel est politiquement tombée une partie de la Nouvelle gauche. Certaines revendications de libération du « moi », du *self* au centre des discours de mouvements d'émancipation participent paradoxalement en dernière instance d'une logique pernicieuse qui vise à renforcer l'oppression et la réification là où elles pensent s'en extraire.

Le risque du « subjectivisme pur » fait symétriquement écho au risque tout aussi important « d'objectivisme pur » auquel n'a pas échappé tout un flan de la Nouvelle gauche. Le néo-marxisme léniniste porté par la nouvelle vague structuraliste se révèle aux yeux des telosiens être l'autre face du problème, la continuité de la philosophie positiviste, autant le symptôme que la cause d'un système réifié qui s'autoalimente.

En définitive, le marxisme phénoménologique engagé par les telosiens, en cela légataires d'une forme de marxisme occidental dont ils héritent à un moment historique et politique particulier, dans un espace social et culturel qualitativement distinct, conduit à chercher « une théorie objective de la subjectivité » comme première voie de recherche dans la longue quête de la théorie sociale critique adéquate. La subjectivité, tout en restant au cœur de la recherche telosienne, est abordée comme un « objet » d'étude scientifique. Pourtant, la question du sujet et de la conscientisation du sujet, autrement dit de la mise en adéquation entre la théorie et la pratique qui réside au cœur de toute théorie sociale révolutionnaire, pose problème dès le début

des années 1970. Toute théorie révolutionnaire d’ancrage néo-marxiste cherche en effet à mettre en relation praxis et théorie : mais que devient une théorie volontairement subjectiviste lorsque plus aucun sujet révolutionnaire ne semble pouvoir soutenir la théorie dans le monde social ? Ce problème obligera rapidement les telosiens à une redéfinition substantielle de leur projet, et partant de leur identité.

En résumé, cette partie retrace ce premier moment telosien depuis sa fondation à l’heure où les soulèvements de la Nouvelle gauche sont à leur paroxysme jusqu’aux prémises de la première grande évolution théorique qui arrive avec la fin de la décennie 1970. Le chapitre I traite spécifiquement de la question de la Nouvelle gauche et nous verrons combien non seulement le climat intellectuel, social et politique de la période est déterminant pour comprendre la genèse du projet *Telos*, mais aussi à quel point l’ensemble du rapport de l’organisation au phénomène contestataire se révèle caractéristique de l’identité même de la publication / organisation. Plus spécifiquement, parce que les telosiens choisissent de mener le combat à la fois contre et avec les militants de la Nouvelle gauche en évoluant sur le terrain théorique, la question de la meilleure théorisation possible de la situation sociale se pose inévitablement comme fondamentale ; c’est pourquoi le chapitre II revient sur les grands débats épistémologiques de la période, afin de situer *Telos* aux côtés d’un ensemble de sociologues et théoriciens critiques et radicaux qui viennent se réinscrire dans une longue tradition antipositiviste en sciences sociales. Parmi les grands noms de la philosophie et de la pensée politique qui ont combattu le positivisme depuis les premiers jalons de la démarche posée par Auguste Comte au XIXe siècle, se côtoient notamment le phénoménologue Edmund Husserl et les théoriciens critiques de l’Ecole de Francfort, en particulier Theodor Adorno et Max Horkheimer. L’étude de leurs positionnements respectifs dans leur combat partagé contre les dérives du positivisme révèle des oppositions fondamentales, tant dans leurs présupposés de base que dans leurs méthodologies. Le chapitre III vise à baliser le terrain théorique des deux grandes approches épistémologiques que constituent la phénoménologie et la Théorie critique francfortoise, en montrant pourquoi les telosiens privilégient la méthode husserlienne à celle des dialecticiens. Le cadre général du projet étant ainsi posé, le chapitre IV vient sceller cette partie en analysant son contenu : le marxisme phénoménologique telosien en tant qu’il intègre et dépasse la tradition du marxisme occidental dans laquelle il s’inscrit.

## Chapitre I

### *Telos*, l'auto-conscience critique de la Nouvelle gauche américaine

« Marx est le prophète, Marcuse son interprète, Mao son glaive. »

*Slogan de la Nouvelle gauche*

La revue *Telos* est fondée au printemps 1968 dans le sillon de la contestation étudiante portée par la Nouvelle gauche. Le projet est étroitement lié à la critique radicale de la société américaine articulée par les mouvements contestataires qui font entendre leurs voix sur les campus universitaires étasuniens à partir du début des années 1960. L'*ethos* critique et radical<sup>32</sup> de la période constitue la matrice de formation du cercle telosien. Le groupe maintient pourtant un rapport ambivalent envers le Mouvement qu'il identifie comme un formidable espoir révolutionnaire tout en présageant de son échec probable dû à un manque d'intelligence politique et stratégique de la part de la grande majorité des militants. Se positionnant sur le volet théorique de la lutte politique, *Telos* cherche à réinscrire le phénomène contestataire dans sa trame historico-politique pour l'amener à une meilleure compréhension de lui-même et lui permettre ainsi de jouer son rôle de sujet révolutionnaire. Ce faisant, il cherche à incarner la conscience critique, voire l'auto-conscience critique de la Nouvelle gauche. Au moment de la fondation de la revue, le Mouvement est ainsi la raison d'être de *Telos* et constitue le cadre général de la genèse du projet. La Nouvelle gauche prend forme à partir du début des années 1960, à l'heure où une nouvelle génération arrive en masse sur les bancs de l'Université, à la faveur du formidable essor démocratique consécutif à la Seconde guerre mondiale et de l'extension corollaire de l'enseignement supérieur. En relayant la critique de la société américaine formulée par les intellectuels critiques et radicaux depuis la décennie précédente, cette nouvelle jeunesse appelle à refaçonner la société américaine conformément aux idéaux démocratiques, égalitaires et libertaires empruntés à la fois à la philosophie politique des Pères fondateurs et à toute une

---

<sup>32</sup> Il convient dès à présent de définir ces deux termes qui seront très présents au cours de notre analyse. Nous entendons par « critique » l'attitude qui consiste à remettre en cause les formes de savoir traditionnel, considérées comme acquises, en interrogeant tout ce qui est et en mettant ce « donné » en perspective avec ses alternatives possibles. Par radical, nous entendons la croyance en la nécessité de procéder à des changements fondamentaux, révolutionnaires, dans les pratiques, conditions, institutions et idéologies. Définitions librement adaptées de Zina O'Leary, *The Social Science Jargon Buster*, Entrées *Critical* et *Radical*, Londres, Sage, 2007, p.48



tradition anti-autoritaire du *dissent* incarnée notamment par Henri-David Thoreau. Ce faisant, elle va contribuer à former le « Mouvement » de la Nouvelle gauche, offrant un espoir révolutionnaire malgré des fragilités intrinsèques et extrinsèques. La Nouvelle gauche est elle-même à réinscrire dans son contexte d'émergence, celui de la remise en cause de l'ordre libéral des années 1950.

### ***Un nouveau radicalisme de gauche à l'assaut du consensus libéral au début des années 1960***

Après une décennie caractérisée par le consensus des années Eisenhower, un vent de renouveau souffle sur la société étasunienne des années 1960. La stabilité de l'immédiat Après-guerre laisse place à la crise, agitée, ouverte, indéterminée. La grande synthèse consensuelle libérale s'estompe au profit d'une Nouvelle gauche et d'une Nouvelle droite qui se disputent l'avenir tout en continuant à se chercher et se fixer elles-mêmes. La décennie est marquée par une repolarisation des idées politiques et l'amorce d'un retour à une vraie dichotomie gauche-droite. Des points de vue renouvelés, critiques et radicaux, s'affairent à éroder le socle commun de valeurs centristes et modérées autour duquel se soude jusqu'alors la majorité des citoyens américains. Les éléments les plus décidés réveillent de leur empreinte contestataire une société américaine qu'ils jugent trop lisse et trop passive. Une nouvelle production idéelle, stimulée par cet élan frondeur, bouscule les grands dispositifs théoriques traditionnels, partiellement ou radicalement remis en cause. Sociale, politique, théorique ou idéologique, aucune sphère ne semble épargnée par la critique radicale de militants d'un nouveau genre qui viennent raviver le spectre du *dissent*, jusqu'alors étouffé sous le poids des événements de l'Histoire récente.

Au sortir de la Seconde Guerre mondiale et aux prémices de la Guerre froide, les Américains vivent en effet avec la menace de l'ennemi extérieur. La société et la politique américaines sont hantées par le spectre des extrémismes de droite – nazisme et fascisme – et par le modèle bien vivant des extrémismes de gauche – à commencer par le communisme soviétique. La respectabilité politique semble passer par une forme de resserrement autour des familles du centre, seules légitimes. Conservatisme modéré ou libéralisme modéré constituent les deux formes exclusives de pratique politique acceptable. Représentées respectivement par le parti

républicain et le parti démocrate, elles diffèrent de degré bien davantage que de nature. Le chevauchement (*overlapping*) des partis, caractéristique de cette période consensuelle de resserrement autour d'un centre modéré et pragmatique, restreint le débat politique à « un peu plus ou un peu moins de propriété publique ou de planification économique »<sup>33</sup>. Les divergences partisans ne se jouent qu'à la marge d'un jeu politique où l'alternance semble cesser d'être véritable alternative. Si le contexte extérieur contribue fortement à modeler cet *ethos* consensuel typique des années 1950 – ou plus exactement des quinze années qui parcourent la fin des années 1940 jusqu'au début des années 1960 –, la dynamique sociale interne autoalimente elle aussi le conformisme de la pensée modérée. Le maccarthysme et le fort sentiment anticommuniste ambiant, diffus dans toute la société, contribuent à délégitimer toute forme de contestation radicale. En cette période d'instabilité à l'extérieur, la déstabilisation interne passe pour attaque à la Nation.

Les auteurs affiliés à ce qui a été appelé « l'Ecole du consensus » (Seymour Martin Lipset, Daniel Bell, Daniel Boorstin, Talcott Parsons, Richard Hofstadter, etc.)<sup>34</sup> modèlent alors la représentation de l'Amérique en esquissant le tableau d'une société unie et équilibrée, sans conflit fondamental, caractérisée par une harmonie générale. L'historien Hofstadter, qui pose les bases de l'Ecole du consensus<sup>35</sup>, parle ainsi d'un « climat ambiant de l'opinion américaine », « d'un cadre général » d'idées et de valeurs partagées<sup>36</sup>. L'Ecole du consensus expose et fixe la nouvelle synthèse d'Après-guerre qui mêle les valeurs de l'individualisme libéral, la défense du droit de propriété, les bienfaits de la société de marché, le tout régulé par un interventionnisme étatique hérité du *New Deal*. La croissance économique soutenue permet le bon fonctionnement et le développement d'un Etat qui assume son rôle régulateur, sans que la gestion par l'autorité publique d'un nombre croissant de sphères relevant du privé ne vienne encore troubler un peuple historiquement rétif à toute forme de risque de tyrannie venant du pouvoir central. A l'exemple

---

<sup>33</sup> Seymour Martin Lipset, *The first New Nation*, New-York, Basic Books Inc., 1963, p.42

<sup>34</sup> Voir notamment Seymour Martin Lipset, *The first New Nation*, *Op.cit.* ; Daniel Bell, *The end of ideology*, New-York, The Free Press, 1960 ; Daniel Boorstin, *The Genius of American Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953 ; Talcott Parsons, *The Social System*, London, Routledge, 1951 ; Richard Hofstadter, *The American Political Tradition and the Men Who Made It*, New-York, Vintage Books, 1948

<sup>35</sup> Alan Brinkley, *Liberalism and its discontents*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p.147. Sur la place de Hofstadter dans l'Ecole consensualiste, Brinkley précise cependant : “[he] did not, however, always share, and at times strenuously opposed, another distinguishing assumption of many consensus scholars: that this common climate of opinion, this lack of fundamental conflict, was a good and necessary thing that accounted for America’s stability, freedom and progress”, p.148

<sup>36</sup> Richard Hofstadter, *The American Political tradition* [1948], New-York, Vintage Books Edition, 1973, p.v

de ce que l'on retrouve dans l'ouvrage de référence *The Civic Culture*<sup>37</sup>, la sociologie dominante décrit un soutien global aux institutions fédérales, traduction d'une forme d'allégeance patriotique. Les consensualistes, qui eux-mêmes se définissent comme libéraux ou conservateurs modérés, définissent l'identité américaine à leur image. Point d'idéologie, point de grande idée, point d'eschatologie : l'Amérique est une nation d'êtres rationnels, pragmatiques, pluralistes, démocratiques et en tant que tels, proprement Américains. A cet *ethos* démocratique empreint de sagesse politique, les consensualistes ajoutent à l'explication de l'harmonie sociale l'absence de classes aux Etats-Unis, - un fait qui contribuerait grandement au mythe de l'exceptionnalisme américain<sup>38</sup>. La société américaine serait ainsi fondamentalement une société sans classes, sans contradiction majeure, sans conflit essentiel. De là résulterait l'équilibre sans faille d'une société homogène et harmonieuse. Ce faisant, au-delà de la description d'une unité sociale, le récit consensualiste diffuse un modèle normatif, celui d'une société américaine où il fait bon vivre et dans laquelle l'attitude docile de la « génération silencieuse »<sup>39</sup> traduit une forme d'approbation générale.

Pourtant dès les années 1950, une production intellectuelle minoritaire ouvre une brèche dans le consensus en se faisant l'écho de points de vue dissidents. Les démarches critiques de Mills, Marcuse, Goodman ou encore Galbraith bousculent les approches qui dominent leurs disciplines respectives. Ils mettent à mal « l'Ecole du Consensus » et ses diverses déclinaisons qui règnent sur les sciences humaines et sociales depuis la fin des années 1940. Dans le langage de l'épistémologie anglo-saxonne, la "*conflict theory*" vient ainsi défier la "*consensus theory*". Si les intellectuels critiques partent du même postulat que leurs homologues consensualistes, à savoir l'harmonie de la société américaine, leur angle d'approche diffère. Deux questions principales se posent au fondement de leurs recherches : derrière les apparences, la société américaine est-elle réellement harmonieuse et consensuelle ? Quand bien même elle le serait, une démocratie authentique, fondée sur la recherche du *compromis* politique, peut-elle se satisfaire du *consensus* qui lui est son opposé logique ? Contre les Bell, Glazer et autres Lipset qui défendent la thèse d'une société fondamentalement unie – sans classes, sans contradictions, sans

---

<sup>37</sup> Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1963

<sup>38</sup> Formule reprise du titre de l'ouvrage critique de Godfrey Hodgson, *The Myth of American Exceptionalism*, New Haven, Yale University Press, 2010

<sup>39</sup> Expression tirée de la couverture du *Time* du 5 Novembre 1951.

fragmentation –, par un même *ethos* modéré, pragmatique et pluraliste qui ferait la force et la pérennité du modèle démocratique américain, les sciences humaines et sociales critiques présentent l'harmonie soit comme un tableau fantasmé de la réalité mais inexact, soit comme le révélateur du manque de vitalité démocratique d'une société totalement minée par une soumission généralisée.

### ***Une brèche ouverte dans la critique de la société américaine***

Ainsi Marcuse s'oppose à la vision légitimante que donne l'École du consensus de l'apparente harmonie sociale. Dans sa thèse dite de l'unidimensionnalité<sup>40</sup>, il dépeint une société américaine fondamentalement autoritaire, dans laquelle l'adhésion des citoyens aux grands principes sociétaux n'est pas consentie et éclairée mais bien fondée sur la *fausse conscience* générée par des forces idéologiques coercitives qui empêchent les citoyens américains d'identifier leurs vrais intérêts. Leur emprise est assurée par la culture de masse typique des sociétés capitalistes avancées, facilitée par les moyens de l'industrie culturelle et de la publicité qui diffusent le modèle de *l'American way of life*. Le consensus ambiant impose un carcan insidieux qui étouffe dans l'œuf toute forme d'expression politique hétérodoxe, faute de pouvoir la penser. Pour Marcuse, la société du capitalisme avancé est régie par le règne de la « pensée positive » qui annihile toute possibilité de pensée négative, c'est-à-dire de pensée qui pratique une critique systématique de la société. L'unidimensionnalité est à comprendre ainsi, comme la domination d'une pensée unique qui verrouille toute expression contradictoire. C'est d'ailleurs là la grande force du système, sa capacité à absorber les contradictions plutôt qu'à les exacerber, lui assurant à terme sa pérennité.

Du fait de cette pensée positive fonctionnant par la domination logique de la rationalité technique – la techno-logie –, la société est totalement dépolitisée : alors qu'un accord global semble régner sur les finalités (l'augmentation de la production, autrement dit la croissance), seuls les moyens d'y parvenir sont discutés. C'est le règne de la raison instrumentale ; le débat est restreint à la discussion des moyens à mettre en œuvre pour atteindre une fin prédéterminée. De cette société dépolitisée, minée par un gigantisme bureaucratique public et privé, soutenu par la diffusion d'une idéologie hyper-consumériste générant de la fausse conscience, tout discours

---

<sup>40</sup> Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964

démocratique n'est que pure façade. « Le fait de pouvoir élire librement des maîtres ne supprime ni les maîtres ni les esclaves. »<sup>41</sup> La société américaine, sous ses airs démocratiques, est en fait fondamentalement autoritaire. Le schéma unidimensionnel de Marcuse révèle la dépossession du pouvoir dans une société américaine à la démocratie déficiente et contribue à développer un fort sentiment d'impuissance qui résonne auprès des citoyens américains les plus réceptifs.

L'impact de la théorie de Marcuse et du *powerlessness* qu'elle révèle est renforcé par le travail d'un autre intellectuel radical, le sociologue critique Charles Wright Mills, considéré comme le « père » des mouvements de la Nouvelle gauche. Les travaux de Mills<sup>42</sup>, dont les plus influents sont antérieurs à la thèse marcusienne de l'unidimensionnalité, révèlent une mainmise de l'élite sur le pouvoir, une élite certes plurielle qui domine les sphères politique, économique et militaire, mais une élite unie dans un intérêt commun de se maintenir au pouvoir. L'interchangeabilité des positions clés au sein de ces trois sphères permet le développement d'une communauté d'intérêts et d'une conscience de classe soutenues par une « métaphysique militaire », autrement dit une tendance de l'esprit qui définit la réalité sur le mode militaire – et notamment l'ordre international comme un état de guerre permanent. Contre les thèses décrivant une société sans contradiction fondamentale, *i.e.* sans classe, Mills révèle ainsi l'existence d'une classe dirigeante, dont le pouvoir échappe de plus à tout contrôle par le peuple citoyen. Lui aussi insiste sur la dépolitisation de la société :

“In so far as the structural clue to the power elite today lies in the political order, that clue is the decline of politics as genuine and public debate of alternative decisions. [...] America is now in considerable part more a formal political democracy than a democratic social structure, and even the formal political mechanics are weak.”<sup>43</sup>

Au-delà d'une démocratie purement formelle – elle-même faible nous dit Mills –, c'est la totalité de la structure sociale qui se révèle anti-démocratique. Loin de l'idéal de la démocratie jeffersonienne composée d'individus libres et à la forte culture civique, à même de jouer leur rôle

---

<sup>41</sup> Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel, Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée* [1964], Paris, Les Editions de Minuit, 1968, p.33

<sup>42</sup> En particulier Charles Wright Mills, *The White Collar*, New-York, Oxford University Press, 1951, qui montre l'émergence d'une nouvelle classe de travailleurs en cols blancs, thèse que Mills étend dans le très influent *The Power Elite*, New-York, Oxford University Press, 1956 dans lequel il s'intéresse cette fois à la classe dominante et duquel nous tirons ici notre présentation succincte.

<sup>43</sup> Charles Wright Mills, *The Power Elite*, *Op.cit.*, p.274

politique participatif dans une société où le pouvoir est suffisamment atomisé pour permettre son exercice réellement partagé, la société américaine d'Après-guerre a verrouillé les mécanismes de contrôles et de contre-pouvoirs citoyens au profit d'une élite quasi-omnipotente qui impose à tous son langage, ses intérêts et ses pratiques. L'approche de Mills va de ce fait fournir la grammaire de la critique adressée au « système », à « *l'Establishment* », au « *corporate liberalism* » ou « au complexe militaro-industriel ».

Le fractionnement de la société américaine en classes dirigeante et dirigée et l'absence de vraie structure démocratique et de contrôle citoyen exercé sur les gouvernants derrière une démocratie vidée de sa substance, contribuent à ternir le tableau de la société américaine de la période, loin du récit consensualiste de l'adéquation quasi parfaite entre les idéaux politiques et sociaux et la réalité effective. Cette entaille critique portée à l'idéal démocratique et social américains entre en résonance avec d'autres formes de remise en cause de la société étasunienne. Ainsi Galbraith, à travers son ouvrage majeur *The affluent society*<sup>44</sup>, met en lumière les inégalités économiques profondes qui divisent la société américaine : alors que le revenu national n'a jamais été aussi élevé en ces années de croissance économique soutenue, l'abondance (*affluence*), notamment privée, côtoie la misère, souvent publique. La provocation induite par le titre de l'ouvrage suscite beaucoup de réactions et de nombreux auteurs semblent alors redécouvrir la pauvreté en Amérique. Cela ouvre la voie à une prise de conscience plus large sur l'état de la société : outre la pauvreté, parfois extrême, et les inégalités proprement économiques, les Etats-Unis sont minés par le racisme, un fonctionnement social et familial patriarcal, une bureaucratie fédérale surdéveloppée, des institutions foncièrement autoritaires (telles les universités, les écoles, les églises, les prisons, etc.), et un conformisme culturel qui impose des normes vestimentaires, comportementales et sexuelles en excluant toute forme de déviance. En somme, une société bien moins ouverte qu'il n'y paraît dans un pays qui se prétend en pleine Guerre froide le porte-parole du « monde libre ».

Les voix des intellectuels radicaux, auxquelles on peut ajouter celles de Goodman, Bookchin ou Gorz, portent ainsi de nouvelles formes de négativité qui retentissent dans cet « air du temps » semble-t-il réceptif à la propagation d'idées critiques et radicales. Elles vont

---

<sup>44</sup> John-Kenneth Galbraith, *The affluent society*, Harmondsworth, Penguin Books, 1958. Une grande partie des idées de l'ouvrage sont reprises et étendues dans *The New Industrial State* en 1967.

contribuer à nourrir la contestation émergente et façonner l'esprit de cette Nouvelle gauche qui n'est encore en 1960 qu'une idée en gestation. Celle-ci va germer du fait d'une conjonction de facteurs idéologiques et sociologiques. Dès le début de la décennie, prend place une nouvelle génération qui contrairement à ses aînés semble bien décidée à faire entendre sa voix. La nouvelle jeunesse brise la quiétude et le sentiment de calme qui régnait jusqu'alors. L'harmonie, l'allégeance et le silence sont balayés d'un revers de main par de jeunes gens qui imposent l'agitation, la désobéissance et les porte-voix. La jeunesse blanche, génération des *baby boomers* d'Après-guerre, se retrouve baignée dans une atmosphère propice au développement d'un *ethos* radical. Celui-ci s'exprime particulièrement là où les jeunes se retrouvent massivement au début des années 1960 : sur les bancs de l'Université.

### ***La critique radicale de la société américaine relayée par le mouvement étudiant***

Au cours de la décennie, la vie universitaire américaine est profondément marquée par le climat protestataire que font régner les militants de la Nouvelle gauche<sup>45</sup>. Les campus évoluent au rythme des manifestations en soutien aux minorités noires, des *sit-in* pacifistes contre la guerre du Vietnam et des meetings politiques défendant la démocratie réelle et l'égalité sociale. En arrière-plan de la contestation politique, la contre-culture hippie, le *flower-power*, le rock contestataire et la presse *underground* vivent leurs heures de gloire. Les discours critiques des modes de vie traditionnels et de l'*American way of life* se multiplient : l'on appelle à s'émanciper des carcans de la tradition, de la religion et de toute forme de valeurs héritées de la précédente génération, coupables de la reproduction d'un ordre social dont on ne veut plus. Inégalitaire, injuste, laissant à la marge des groupes entiers de la société américaine, le système en vigueur est dénoncé au nom d'une société utopique faite de liberté, d'égalité et d'amour. La révolte estudiantine se veut alors véritable révolution et amorce d'une refondation totale des rapports entre les différents groupes de la société américaine. Phénomène radical au premier sens du terme, la Nouvelle gauche cherche à faire table rase du passé en revenant à la racine des problèmes sociaux.

---

<sup>45</sup> L'expression « Nouvelle gauche » trouve son origine au Royaume-Uni dans les années 1950 autour d'un noyau de jeunes militants socialistes qui souhaitent renouveler et radicaliser le parti travailliste britannique et fondent dans cette optique la *New Left Review* au tout début de l'année 1960. C'est cette même année que l'appellation « *New Left* » est popularisée aux Etats-Unis par Charles Wright Mills, l'un des intellectuels américains ayant le plus influé sur le Mouvement, lorsqu'il écrit une « Lettre ouverte à la Nouvelle gauche ».

Le statut d'étudiants et la jeunesse<sup>46</sup> des militants est précisément ce qui leur permet de juger des travers de la société américaine : ils ne sont pas encore totalement partie prenante de ce système sur lequel ils peuvent encore porter un regard extérieur. Ils se confrontent à un ensemble de contradictions qui leur semblent insupportables : la dissymétrie entre le récit qu'on leur a conté depuis leur naissance qui présente l'Amérique comme une terre authentiquement démocratique où le citoyen participe réellement à la vie publique est nié par la dépossession du pouvoir révélée par les sociologues critiques. En particulier, l'écart entre les discours égalitaires et la réalité de la ségrégation et/ou de l'exclusion sociale vécue par des milliers d'afro-américains et de populations défavorisées est vécu comme la preuve manifeste du mensonge du mythe américain.<sup>47</sup> Ce sentiment diffus de révolte, instinctif face à des injustices aussi criantes, est renforcé par l'orgueil de cette jeunesse qui ne veut pas se laisser duper par des discours pseudo-légitimants. Leur regard critique sur les travers de la société américaine les fait accéder à une « conscience modifiée » dont ils s'enorgueillissent. Alors que la société américaine connaît une croissance économique sans précédent, ils forment la première génération de gauche à critiquer la pauvreté de l'abondance plutôt que l'abondance de la pauvreté.<sup>48</sup> Le feu qui anime la fougue contestatrice est de plus attisé par l'admiration des jeunes étudiants, généralement issus de milieux sociaux assez favorisés, pour le courage et la détermination des Afro-Américains à exiger l'égalité. Pourtant, contrairement aux revendications des populations noires, les militants de la Nouvelle gauche évoluent dans une situation paradoxale qui les amène à critiquer virulemment un système dans lequel ils sont amenés à tenir une place privilégiée. Mais c'est justement là que réside l'élément principal de la contestation, et peut-être même la plus grande fierté des premiers militants radicaux : dans la conviction qu'ils ont percé cette 'fausse conscience' générée par la société et qu'ils sont capables de percevoir la soumission généralisée et la dégradation authentique que subissent les hommes, quand bien même ceux-ci tiendraient une place dominante dans ce système *totalemment* vicié.

---

<sup>46</sup> Mise en avant comme un atout, ce que l'on retrouve dans un slogan très populaire à l'époque : *Don't trust anybody over 30*.

<sup>47</sup> C'est d'ailleurs le terreau sur lequel va pousser la critique du '*corporate liberalism*', vu comme un instrument de mystification et de justification du système dans lequel la rhétorique libérale vient légitimer et pérenniser un fonctionnement autoritaire, mis au service des intérêts politico-financiers du complexe militaro-industriel.

<sup>48</sup> Formulation tirée de John Patrick Diggins : "The historical context of the Old Left was the abundance of poverty; That of the New Left, the poverty of abundance." In *The Rise and Fall of the American Left*, New-York, W.W. Norton, 1992, p.232



“The New Left was not created by a coterie of clever intellectuals with novel, catchy ideas, although these men provided the terms of the argument at many points and influence its direction. It was not brought into being by the sudden surfacing of new problems that had never before afflicted the country, although some new problems came to the fore. It was created by the new perception of their society that young people in the Western capitalist world and in America in particular had developed, and by a new attitude concerning the proper way of responding to that society.”<sup>49</sup>

A l’heure du développement des centres commerciaux géants, de l’ouverture des bowlings au fond des allées et de la multiplication des habitats uniformes dans les *suburbs* trop lisses, les jeunes radicaux sont saisis par la vacuité de la vie qui se propose à eux, faite de travail compromis, de consommation effrénée et de menus loisirs privés. L’envie de donner du sens à un monde qui semble fonctionner à l’envers les rapproche de la contre-culture hippie qui se développe corollairement. Mais contrairement aux hippies, les militants de la Nouvelle gauche luttent sur le terrain politique, qui va bien au-delà d’une simple dissidence culturelle.

Dans la lutte politique menée par les militants de la Nouvelle gauche et malgré l’influence réelle des travaux des intellectuels critiques, l’approche théorique passe néanmoins au second plan. C’est sur le terrain directement politique et non sur le terrain théorique que se joue l’affrontement entre les forces dites progressistes de la Nouvelle gauche et leurs opposants conservateurs. A l’exemple de François Robert et Priscilla Long<sup>50</sup>, les historiens du Mouvement montrent l’importance du rejet de la théorie dans la définition de la Nouvelle gauche, d’abord identifiée par la distance qu’elle prend avec la « Vieille » gauche – bien que dans les faits la nouveauté du Mouvement et la rupture qu’elle crée dans l’histoire de la gauche américaine puissent aisément être relativisées<sup>51</sup>. Rendue obsolète par son incapacité à faire advenir la société

---

<sup>49</sup> Irwin Unger, *The Movement: A History of the American New Left, 1959-1972*, New-York, Dodd, Mead and Company, 1975, p.29

<sup>50</sup> Frédéric Robert, *La Nouvelle gauche américaine : faits et analyses*, Paris, L’Harmattan, 2001. Priscilla Long (Ed.), *The New Left, A collection of Essays*, Boston, Porter Sargent, 1969

<sup>51</sup> Voir notamment sur ce point Andrew Hunt, “How New Was the New Left?”, in John McMillian, Paul Buhle (Eds.), *The New Left Revisited*, Temple University Press, Philadelphia, 2003, pp.139-155. Si Hunt reconnaît que la Nouvelle gauche a permis d’authentiques apports (dimension morale de l’action politique, visions humanistes destinées à contrer l’idéologie dominante, rôle-clé dans la constitution d’une résistance populaire et de terrain contre le pouvoir établi, etc.), le paradigme « Vieille-Nouvelle » gauche lui semble déficient. Il occulte l’héritage toujours vivace de certains radicaux d’avant 1960 et contribue à diffuser l’image des militants des années 1960 comme des hédonistes, irrationnels et anti-intellectuels. Voir notamment p.151

égalitaire par la voie de l'alignement de la *praxis* sur la théorie, et pire encore par l'horreur staliniste qu'elle a contribué à engendrer, la Vieille gauche et son vulgaire socialisme scientifique sont décrédibilisés et virulemment rejetés. On leur oppose une révolution « instinctuelle », guidée par les préceptes gandhiens de la non-violence, dans laquelle la binarité simpliste de la vieille lutte des classes explose au profit d'une tension plurielle portée par une grande diversité de groupes assujettis (populations noires, défavorisées, indigènes, latino-américaines, homosexuelles, femmes, etc.) A l'opposé de la prétention théorique et scientifique de la vieille gauche, l'appartenance au mouvement se définit en premier lieu par un « engagement envers l'action »<sup>52</sup> qui devient plus qu'un moyen. En pleine ère de bureaucratisation, avec une administration tentaculaire qui amplifie le sentiment d'être « powerless », dépossédé de tout pouvoir au milieu d'une apathie générale, s'exprime l'envie, le besoin de prendre le pouvoir, d'agir, de vivre un engagement réel et immédiat. L'action directe prend en fait une double importance pour les radicaux de la Nouvelle gauche : elle est à la fois stratégie militante (valeur instrumentale) et finalité (valeur intrinsèque). Elle suppose une large participation des citoyens pour qu'ils reprennent le pouvoir que l'élite du système leur confisque, et ce dans toutes les sphères de la vie sociale. Ils appellent en fait à une vraie démocratie participative, entendue dans un sens large, systémique ; une démocratie sociale avant d'être politique.

Cette prépondérance de l'agir sur le penser s'incarne dans l'un des slogans portés par le *Free Speech Movement*<sup>53</sup> sur le campus de Berkeley (Californie) : *Strike Now, Analyze Later!*<sup>54</sup> Elle vient directement des liens étroits que la Nouvelle gauche entretient avec le mouvement pour les droits civiques : composée majoritairement d'étudiants blancs, la Nouvelle gauche n'aurait en effet pu être sans la lutte parallèle menée par la minorité noire. Or, le mouvement pour les droits civiques des noirs s'est justement forgé par l'action directe : le principal déclencheur de la contestation afro-américaine est le refus de quatre étudiants de Greensboro (Caroline du Nord) de s'asseoir dans la partie réservée aux personnes de couleurs dans une

---

<sup>52</sup> Staughton Lynd, "History of the New Left", in Priscilla Long (Ed.), *The New Left, Op.cit.*, p.5

<sup>53</sup> Le *Free Speech Movement* a été créé en réponse à la décision de l'administration de l'Université de Berkeley d'interdire toute forme d'activité politique sur le campus. Il participait pleinement d'une stratégie d'utilisation de l'institution universitaire comme relai des idées critiques et radicales mais a été récupéré par des militants de droite, « contre-révolutionnaires » désireux eux aussi de faire entendre leurs points de vue.

<sup>54</sup> Slogan repris comme exemple de la bêtise du Mouvement par la libertarienne Ayn Rand dans *The New Left: The Anti-Industrial Revolution*, New York, New American Library, 1971, p.28

cafétéria<sup>55</sup>. Pour signifier leur protestation contre la discrimination dont ils font l'objet, ils entament un *sit-in* au sein de l'établissement. Bientôt, d'autres manifestations analogues essaient dans plus de cinquante villes du Sud des Etats-Unis. Le boycott de Greensboro, qui date de 1960, est à la fois anecdotique et fort de sens : il révèle comment une action concrète, en apparence anodine, peut mener à une mobilisation *in fine* durable et massive. Les étudiants blancs tirent les leçons de cette expérience et se saisissent à la fois de l'esprit de la contestation noire - directe, concrète et radicale -, et de ses méthodes (occupations de locaux universitaires, *sit-ins*, *teach-ins*, rassemblements colorés, appels aux boycotts, etc.). L'exemple de la lutte menée par les Afro-Américains rappelle et ravive une tradition plus large du *dissent* américain, une désobéissance qui occupe le terrain du monde concret plus que celui des idées. Henri-David Thoreau fait bien entendu ici figure d'inspiration principale. Contre l'idéalisme verbal dont était gantée la main du pouvoir oppresseur, c'est-à-dire contre l'asymétrie entre les beaux discours égalitaires de la démocratie libérale américaine et la réalité inégalitaire du fonctionnement social, les militants cherchent à mener un combat *incarné*, dans lequel la dimension « corporelle » et concrète de leurs actions s'accorde parfaitement avec les valeurs qu'ils prônent et les discours qu'ils portent. Dans l'esprit de cette Nouvelle gauche à « l'humeur existentielle »<sup>56</sup>, germe l'idée que pour être libres, les hommes doivent commencer par vivre librement, en somme incarner leur liberté. Leur « politique préfigurative » les amène à être le changement qu'ils souhaitent voir advenir dans la société. L'activisme concret et spontané des années 1960 semble alors déjà porter la marque d'un postmodernisme émergent : pas de grande idéologie, pas de système d'explication universelle au fondement de la mobilisation ; la Nouvelle gauche, au moins à ses débuts, est exempte de toute dimension eschatologique et semble sur ce point précis donner raison à Daniel Bell et sa thèse de la *Fin de l'idéologie*<sup>57</sup>.

Les historiens du Mouvement nous dépeignent ainsi un phénomène largement indépendant de la production théorique à laquelle on pourrait le rattacher. Pourtant, s'il est difficile de juger

---

<sup>55</sup> Il est à noter cependant que d'autres actions de type analogue ont déjà eu lieu dès le milieu des années 1950 : en 1955-56 notamment, à la suite du refus de Rosa Parks de céder sa place à un passager blanc de le bus – fait pour lequel elle a été arrêtée et condamnée à verser une amende -, la communauté noire de Montgomery en Alabama, emmenée par le pasteur alors inconnu Martin Luther King, organise le boycott de la compagnie de bus de la ville pour protester contre le système d'organisation ségrégationniste en vigueur. C'est cependant le *sit-in* de Greensboro qui donne un souffle nouveau et d'une ampleur sans précédent à l'ensemble du mouvement pour les droits civiques.

<sup>56</sup> Staughton Lynd, *Op.cit.*, p.6

<sup>57</sup> Nous reprenons ici l'analyse de Jean-Daniel Reynaud dans sa recension critique de l'ouvrage de Daniel Bell *The end of ideology*, in *Revue française de sociologie*, vol.2, N°1, 1960, p.85

de l'influence réelle exercée par la production d'idées politiques critiques et radicales, la seule définition du Mouvement par son activisme utopique et sa réduction à une « humeur » quelconque nous semble problématique. Elle correspond à l'image que les militants de la Nouvelle gauche se donnent d'eux-mêmes et est largement reprise par les historiens et analystes du phénomène, eux-mêmes souvent anciennes parties prenantes des événements. Partielle, elle occulte tout un pan moins connu des événements que l'on aurait à notre sens tort de disjoindre. Comme le défend de manière convaincante Irwin Unger<sup>58</sup>, la Nouvelle gauche s'est construite dès les années 1950 par un double mouvement corollaire qui a lieu au plan des idées autant qu'au niveau de l'action. Prendre en compte l'influence proprement idéelle du discours critique sur les actes protestataires nous permet alors de mieux comprendre *l'ethos* radical qui s'exprime, notamment dans les attitudes et les schémas de pensée cultivés et générateurs d'une nouvelle conscience.

Cette conscience politique « modifiée » que les militants développent leur fait regarder l'Amérique des années 1960 d'un œil réprobateur, voire hostile, à l'opposé de la génération loyale de leurs parents qui cherchaient davantage à faire front contre les attaques, réelles ou potentielles, de leurs ennemis extérieurs en maintenant un soutien indéfectible à l'intérieur. Ils expriment ouvertement et fermement leur opposition à la politique étrangère mise en place par les gouvernements successifs depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Si l'attitude étasunienne envers l'Amérique Latine est régulièrement dénoncée, le point de cristallisation est la guerre engagée au Vietnam. La Nouvelle gauche est en effet au moins autant caractérisée par son *ethos* radical que par sa farouche opposition au conflit vietnamien. La cause pacifiste est celle qui arrive à mobiliser le plus de personnes, parmi les étudiants et au-delà. Le 17 Avril 1965, à l'heure où la Nouvelle gauche bat son plein, le SDS, *Students for a Democratic Society* – l'organisation la plus emblématique du Mouvement -, parvient à rassembler entre 15.000 et 25.000 personnes à Washington lors d'une grande manifestation d'opposition à la guerre. Les *March Against the Vietnam War* essaient alors dans tout le pays jusqu'à rallier plusieurs centaines de milliers de personnes à travers les principales villes des Etats-Unis. L'image de ces rassemblements pacifistes, à l'ampleur massive et aux accoutrements bariolés, forment encore aujourd'hui dans les mémoires américaines l'une des représentations de la contestation des

---

<sup>58</sup> Irwin Unger, in *The Movement...*, *Op.cit.*

années 1960<sup>59</sup>. Mettre fin à la guerre au Vietnam constitue progressivement le principal enjeu politique de la Nouvelle gauche américaine et la durée du conflit contribue nettement à radicaliser le Mouvement. Progressivement dans la seconde moitié de la décennie, les discours des responsables des organisations les plus actives s'éloignent de la teneur et de l'esprit des premières années. L'idéal même de *démocratie participative*, qui a fonctionné un temps comme le principe politique premier des activistes, tend à s'affaiblir dans les discours et surtout dans les actes : la plupart des grandes organisations militantes ne font même plus semblant de masquer leur fonctionnement autoritaire sous une rhétorique démocratique.

### ***La perte de l'esprit de la première contestation avec la radicalisation du Mouvement***

L'année 1968 est une année charnière dans la contestation. Marquée par l'assassinat de Martin Luther King le 4 Avril et l'ampleur des manifestations à l'Université de Columbia, elle est témoin d'une centaine d'émeutes à travers le pays, parfois violemment réprimées par la police<sup>60</sup>. Les cas de brutalité policière adossés à d'autres facteurs conjoncturels (victoire des démocrates aux élections présidentielles de 1960 et 1964 qui a rendu moins évidente l'expression de la contestation libérale et ainsi laissé le champ libre aux radicaux, enlisement dans le conflit vietnamien y compris sous la présidence Johnson) et structurels (nécessité de renouvellement de la contestation avec la durée du conflit) ont contribué à radicaliser le Mouvement qui délaisse progressivement la voie passive de la non-violence pour se transformer en protestation agressive. La Nouvelle gauche est alors à la fois à son apogée et au plus proche de son déclin imminent. Le mouvement conjoint de désertion des franges les plus libérales et de montée des plus radicales, et la tournure marxiste-léniniste que prennent ces dernières, accélère la périclitication de la contestation, en voie d'implosion du fait de ses propres excès.

L'évolution de la *Students for a Democratic Society* est à cet égard emblématique du développement général du Mouvement<sup>61</sup>. A l'opposé de la déclaration d'intention non-violente, aux accents existentialistes et transcendantalistes (au sens américain) et pétrie des préceptes du

---

<sup>59</sup> A l'exemple de la représentation donnée des militants pacifistes dans le film à succès *Forrest Gump* (1994).

<sup>60</sup> L'une des répressions policières les plus marquantes a eu lieu lors du rassemblement des activistes de la Nouvelle gauche en marge de la Convention du Parti démocrate à Washington en 1968.

<sup>61</sup> Pour une histoire détaillée du SDS, voir Kirkpatrick Sale, *SDS*, New-York, Random House, 1973

*dissent* à la Thoreau que l'on retrouve dans le *Port Huron Statement*<sup>62</sup> de 1962, les leaders du SDS engagent à partir de 1967-68 un tournant révolutionnaire empreint de bellicisme. La désobéissance civile responsable et incarnée laisse désormais place à l'action violente et aux énoncés plus vindicatifs que revendicatifs. Le tournant pris par le SDS fait suite aux efforts du *Progressive Labor* (PL), organisation marxiste-léniniste qui considère que seule la classe ouvrière est révolutionnaire, à pénétrer le SDS. L'entrisme du PL provoque de fortes tensions parmi les militants, menant à la dissolution du SDS lors de la convention de 1969. Deux nouvelles structures sont alors créées : la fraction majoritaire forme le *Revolutionary Youth Movement*, aux accents fortement antiracistes et tiersmondistes, quand la fraction minoritaire très influencée par le PL crée le *Worker Student Alliance* qui vise à intégrer les étudiants au cœur des luttes ouvrières, ces dernières restant l'élément central du combat. Le RYM se transforme bientôt en *Weatherman*, puis *Weather Underground Organization* quand certains militants entrent dans la clandestinité et se livrent à des actions terroristes. L'antiracisme et l'anti-impérialisme deviennent alors des éléments de justification d'actes violents, prétendument rendus nécessaires par l'inaction des responsables politiques. Bien que les *Weathermen* usent d'un terrorisme dirigé contre les biens matériels et non contre les personnes, ils se posent en thuriféraires d'un discours empreint de violence, fût-elle symbolique. En octobre 1970, Bernardine Dohrn, l'une des leaders des *Weathermen*, fait partie des dix personnes les plus recherchées par le FBI sur le sol américain. Des documents du FBI déclassifiés dans les années 2000 confirment l'existence de liens entre les militants radicaux issus des rangs de la Nouvelle gauche à la fin des années 1960 et les pays communistes comme Cuba ou l'Union soviétique. A l'instar de ces actions clandestines des organisations héritières du SDS, le « communisme révolutionnaire » développé par les radicaux commence à déranger, y compris dans les rangs de la contestation. Alors que les libéraux soutiennent le programme démocrate de la *Big Society* de Johnson et prennent leurs distances avec la protestation, les radicaux sont divisés sur l'attitude à adopter face à la nouvelle configuration prise par le Mouvement. Stratégiquement et politiquement, la tournure alliant communisme et violence est loin de faire l'unanimité.

---

<sup>62</sup> Le *Port Huron Statement* a été rédigé à l'initiative d'une poignée de militants de la SDS dont le leader emblématique Tom Hayden. Il fait figure de « manifeste » de la Nouvelle gauche tant il incarne l'esprit de tout le Mouvement radical de la première moitié des années 1960.

En parallèle, face à la durée et la virulence de la contestation néo-gauchiste, une forme de contre-révolte idéologique commence à se faire jour. Une Nouvelle droite émerge progressivement, qui souhaite elle aussi investir les espaces de liberté et d'expression politique gagnés par le *Free Speech Movement* pour exprimer ses propres idées, sa propre critique de la société, moins inspirée de Marcuse que de l'École autrichienne portée par Hayek et Friedman. Bien que principalement construite en réponse à la Nouvelle gauche, la réaction néo-droitière vient étonnamment réinvestir la critique adressée à la société américaine sous une forme parfois assez proche de l'intention première des radicaux utopistes du tout début de la décennie contestatrice.

### ***Un parallèle Nouvelle gauche, Nouvelle droite américaine des années 1960***

L'histoire contemporaine a consacré la décennie 1960 comme celle des soulèvements de la Nouvelle gauche, de l'apogée de la contre-culture avec sa trinité hippie « sexe, drogues et rock'n'roll ». Mais à la lumière de la révolution conservatrice des années Reagan, une histoire révisionniste a vu le jour dans les années 1980. Celle-ci met l'accent sur les années 1960 comme la décennie de gestation et d'émergence de la Nouvelle droite, dont on connaît alors le succès auquel elle est promise. L'histoire révisionniste, qui a tendance à faire passer à l'arrière-plan la « majorité silencieuse » de la période – tout comme les historiens de la Nouvelle gauche se sont focalisés sur les soulèvements, taisant parfois la réalité d'une contestation bruyante mais relativement peu suivie –, a cherché à identifier les conditions d'émergence de cette Nouvelle droite, et notamment les liens qu'elle entretient avec la Nouvelle gauche. Deux interprétations, non exclusives l'une de l'autre, se disputent ce dernier point : la Nouvelle droite qui se construit en réaction contre la Nouvelle gauche et/ou la Nouvelle droite et la Nouvelle gauche comme étant issues d'une même matrice.

Lors d'une conférence sur la *Sixties Generation*, Paul Lyons revient sur l'importance des *New Right Baby boomers* et de la renaissance conservatrice qui émerge dans la décennie<sup>63</sup>. Il insiste sur le terrain commun qui unit les deux camps idéologiques opposés, finalement plus

---

<sup>63</sup> Paul Lyons, "Another Sixties: The New Right", communication présentée lors de la Conférence *Sixties Generations* à Fairfax (Virginie) en Mars 1993, publiée dans *The Vietnam Generation Big Book*, Vol.5 N°1-4, Mars 1994

proches l'un de l'autre que chacun ne peut l'être des « masses endormies du milieu ». Radicaux de droite et de gauche partagent en effet la particularité d'être hors du consensus libéral qui domine la période dans laquelle ils ont grandi. Liés par une aversion commune pour la conformité de la *middle America* et le mode de vie typique des banlieues monotones, les défenseurs des deux camps s'érigent contre les structures bureaucratiques, impersonnelles, géantes, contre les grandes corporations, les grands syndicats et les « multiversités ». La critique du « libéralisme *corporate* » développée par la Nouvelle gauche trouve son pendant dans la condamnation du *Welfare state* portée par les théoriciens du marché libre. L'analogie entre Nouvelle gauche et Nouvelle droite se retrouve également dans les mélanges contradictoires que chaque groupe opère entre élitisme et populisme, entre libertarianisme et communautarisme, en plus de leur rejet commun de la tiédeur de la pensée consensuelle conservatrice et anti-utopiste. La génération des *baby boomers* se partage l'iconoclasme de la décennie, un même esprit rock'n'roll, une exigence aigüe de liberté, un sens de l'humour aussi, une sensibilité anti-establishment et anti-élite, en bref toute une humeur qui donne envie de réveiller une Amérique endormie dans un conformisme patent. Si chacun a son propre agent historique, ou plus modestement sa figure idéalisée du changement (les groupes opprimés quelque qu'ils soient - de l'Amérique ou du Tiers-Monde - pour les uns, les entrepreneurs indépendants et audacieux pour les autres) et malgré des divergences politiques profondes, un certain nombre de valeurs fondamentales semblent unir la Nouvelle gauche et la Nouvelle droite bien plus qu'elles ne les opposent.

C'est d'ailleurs dans ce contexte d'attaques frontales venant à la fois de la droite et de la gauche qu'il faut comprendre la tentative de reformulation et de défense du consensus libéral engagée par John Rawls dans sa *Théorie de la justice* parue en 1971 aux Etats-Unis. Son travail majeur, qui a profondément contribué à renouveler la philosophie politique et morale anglo-saxonne, est en premier lieu à relire à l'aune de ce contexte où le contrat social libéral à l'américaine subit une double menace, attaqué à droite et à gauche par une nouvelle génération prête à en découdre avec l'héritage politique, social et idéologique de leurs parents.

C'est en ce sens qu'il nous paraît opportun de parler à la fois de même matrice de formation entre Nouvelle gauche et Nouvelle droite tout en conservant une indéniable dimension



d'opposition. En subvertissant la coalition du *New Deal* agrégée autour du socle libéral, la Nouvelle gauche prépare même le terrain à l'avènement de la révolution conservatrice de l'ère néolibérale reaganienne à venir. Nous le verrons tout au long de cette thèse, ce dualisme identitaire inhérent à l'esprit radical des *sixties*, qu'il soit de droite ou de gauche, traverse aussi les telosiens et imprime sa marque sur leur histoire. S'il est clairement ancré à gauche, le groupe *Telos* est dès l'origine baigné dans une atmosphère qui transcende la dichotomie traditionnelle droite-gauche, puisqu'il est avant tout partie prenante d'un radicalisme générationnel qui puise sa source autant dans la critique de la société traditionnelle et de ses travers inégalitaires que dans la remise en cause du libéralisme de ses aînés – un ensemble de critiques qui peuvent être formulées de points de vue de droite comme de gauche.

L'antilibéralisme et l'antiétatisme du radicalisme de la Nouvelle gauche et de la Nouvelle droite ont amené à de nombreuses passerelles, que l'on retrouve notamment dans certains parcours personnels de la période. Paul Lyons se demande combien de militants du SDS sont passés par une phase conservatrice, à travers la lecture d'ouvrages alors populaires tels *Up From Liberalism* de William F. Buckley ou *Conscience of a Conservative* du pape du conservatisme américain dans les années 1960 Barry Goldwater<sup>64</sup>. Inversement, il nous donne plusieurs exemples de militants de la Nouvelle gauche passés à droite. Ainsi, David Stockman, futur élu à la Chambre des représentants sous l'étiquette du parti républicain et ardent défenseur « des vérités du Christianisme et du Republicanisme », a fréquenté un temps le SDS avant de découvrir que « la gauche [était] intrinsèquement totalitaire ». Idéologue radical autoproclamé, Stockman oppose sous la présidence Reagan la vérité de l'idéologie du marché-libre à l'Etat autoritaire au service duquel se mettent les libéraux avec le même élan passionné que les militants de la Nouvelle gauche qui défendent dans les années 1960 un idéal anarchiste contre des « libéraux *corporate* » complices d'un système capitaliste aux contradictions insupportables. La critique de droite des années 1980 semble ainsi rentrer en résonance avec celle portée par la gauche dans les années 1960, comme si la Nouvelle gauche avait paradoxalement fourni les armes à ses futurs opposants idéologiques.

---

<sup>64</sup> A noter que Goldwater fut le candidat républicain à l'élection présidentielle face à Johnson en 1964. Pour beaucoup, c'est l'acteur principal de l'inflexion conservatrice du parti républicain à partir des années 1960 qui prépare la victoire de Ronald Reagan en 1981. Dès les années 1960, il déclarait : "We must assume that the conservative revival is the youth movement of the sixties". Cité par Paul Lyons, *Op.cit.*

L'histoire de David Horowitz, "second thought conservative"<sup>65</sup>, porte-parole de la Nouvelle gauche dans les années 1960 et devenu l'un des plus fervents opposants à toute forme de gauchisme à partir des années 1980, illustre quant à elle comment la tournure prise par le Mouvement et la violence qu'elle a engendrée a décrédibilisé non seulement son discours et son projet initial, mais aussi délégitimé toute forme de pensée révolutionnaire d'ancrage néo-marxiste. Ce conservateur sur le tard a retracé son propre parcours intellectuel dans *Radical Son: A Generational Odyssey*<sup>66</sup>. Il y raconte comment « red-diaper baby » élevé dans une famille communiste, il a contribué au Mouvement lorsqu'il était étudiant à Berkeley (Californie) jusqu'à devenir contributeur majeur de l'une des principales revues radicales du moment, *Ramparts*<sup>67</sup>. Dans ses activités éditoriales et ses écrits personnels, Horowitz a formulé une analyse acerbe de la politique étrangère des Etats-Unis et plus largement cherché à articuler une critique néo-marxiste de la société contemporaine (mais un marxisme débarrassé de tout relent staliniste, sa famille l'ayant immunisé contre toute forme de totalitarisme en coupant les ponts avec le parti communiste dès l'émission du discours de Khrouchtchev de 1956). Du fait de son implication dans la revue *Ramparts*, il s'est rapproché un temps du *Black Panthers Party*, l'organisation majoritaire du combat de la minorité noire. L'expérience traumatique de la mort d'un proche, un libraire assassiné par des *Black Panthers* dans le cadre d'une querelle interne, a amené Horowitz à opérer une profonde révision personnelle et politique de ses engagements. De déceptions en désillusions, son expérience l'a convaincu de la dangerosité d'une gauche qui se prétend omnisciente et infaillible en se présumant légitime à user de la violence du fait de sa prétention à détenir la vérité. Il se pose depuis en idéologue de la droite conservatrice en croisade contre la gauche qui a selon lui oublié l'irrésistible infaillibilité de l'être humain.

Dans une veine similaire, Nathan Glazer, l'un des membres du cercle des *New York intellectuals* - dont certains membres comme Irving Kristol sont considérés comme les pères de la pensée néoconservatrice – nous livre le témoignage d'un ancien sympathisant marxiste profondément décontenancé par la nouvelle génération de militants radicaux de gauche qui

---

<sup>65</sup> En référence au titre de l'ouvrage dont il est co-auteur, Peter Collier et David Horowitz, *Destructive Generation: Second Thoughts About the Sixties*, New-York, Summit Books, 1990

<sup>66</sup> David Horowitz, *Radical Son, A Generational Odyssey*, New-York, The Free Press, 1996

<sup>67</sup> La revue *Ramparts* a été publiée de 1962 à 1975.

arrivent dans les années 1960 et dans lesquels il ne se retrouve plus, notamment lorsque la vulgate marxiste-léniniste, qu'il juge déjà critiquable en elle-même, vient s'allier à la violence des moyens. Dans *Remembering the Answers* publié en 1970<sup>68</sup>, Glazer, l'ancien trotskiste des années 1930, penseur radical des années 1950 et qui se définit comme un conservateur au début des années 1970 – d'où l'appellation de néoconservateur, sous-entendu « nouvellement conservateur » -, offre un regard sur les événements de la Nouvelle gauche à l'aune de sa propre histoire personnelle et intellectuelle. Glazer parle ici du radicalisme de la fin des années 1950, c'est-à-dire de celui à l'origine du Mouvement et qu'il défendait alors :

“This was a radicalism that had a good deal in common with conservatism – the skepticism at government intervention in various areas, the willingness to let people decide for themselves how to spend their money, the disbelief that the theoretical and political structures reared by liberals to control policy in the foreign and domestic realms had solid bases or would work, the allergy to Communist repression, the bias toward the small. Paul Goodman and Norman Mailer [deux figures du radicalisme de gauche, ndlr] express this alliance when, on various occasions, they call themselves “conservative” – indeed, in some respects, they are and for this among other reasons they do not accept some of the developments of radicalism in the late 1960's that place so much of it squarely in the succession to the simple-minded, grotesque, freedom-denying radicalism of the Leninists and Stalinists of the 1930's.

Thus, one explanation of my move from a mild radicalism to a mild conservatism is that radicalism changed in its character, and that conservative elements were already apparent in some of the radicalism of the late 1950's.”<sup>69</sup>

Sans généraliser abusivement les passerelles entre radicalisme et conservatisme d'une part, et entre radicalisme de droite et de gauche d'autre part, et sans réduire ces derniers à une analogie forcée entre libertarianisme et anarchisme, force est de constater que les repères traditionnels sont bousculés en cette période d'effervescence politique, sociale et idéologique que sont les années 1960. Le continuum radical – libéral, qui consistait depuis la fin des années 1950 à placer les radicaux à la gauche des libéraux et à positionner leur différence principale dans le « plus ou moins anti-communiste », se fracture suite aux excès des radicaux. Les libéraux deviennent de fait plus conservateurs, plus enclins à défendre un modèle social-libéral

---

<sup>68</sup> Nathan Glazer, *Remembering the Answers, Essays on the American Student Revolt*, New-York, Basic Books Inc., 1970

<sup>69</sup> *Ibid.*, p.7

qui a ses avantages et plus réticents à participer à la déstructuration d'une société dont les fondements ne sont finalement pas si viciés – pour peu que des ajustements à la marge soient effectués. L'émergence de nouveaux radicalismes de gauche et de droite dessine une nouvelle cartographie des positionnements politiques qui rapproche libéraux et conservateurs. Sémantiquement, c'est pourtant la Nouvelle droite, radicale dans sa critique de l'Etat social et sa volonté politique de le réduire à son statut minimal qui vient se réclamer d'une forme de conservatisme en défendant par ailleurs un enracinement social dans des structures traditionnelles dont la dimension familiale et communautaire doit échapper théoriquement et pratiquement à toute emprise étatique.

Bien que portée par la droite, la rhétorique de l'Etat minimal trouve son pendant dans le développement de la critique libertaire et anarchiste de l'anti-bureaucratisme et de l'anti-étatisme de la gauche radicale. Elle trouve sa filiation dans la conception de la démocratie américaine du père fondateur Thomas Jefferson, tenant du "*small government*"<sup>70</sup>. Elle participe de la critique commune des droites et gauches radicales adressée au libéralisme, celle de la maîtrise de l'importance quantitative et qualitative du rôle de l'Etat. La place centrale de la défense de la démocratie participative dans le combat de la Nouvelle gauche est d'ailleurs à comprendre dans cette veine jeffersonienne, comme reflet de la volonté de reconstruire le social sur la base de relations interpersonnelles égalitaires entre individus « forts », autonomes et capables de sens critique. Indissociable de la valeur égalité, la démocratie jeffersonienne signifie en effet « égale participation de tous à la vie publique ». Teintée de républicanisme civique, elle résonne à l'heure du gigantisme bureaucratique pour son opposition à un Etat central fort et l'idéal d'un peuple composé d'individus éduqués, en capacité de prendre une part active à la décision publique. L'éducation civique et démocratique prônée par Jefferson et l'importance du rôle joué par les "*liberal arts*" dans celle-ci fait écho aux oreilles des militants radicaux de gauche qui souhaitent se saisir de l'Université comme d'un outil au service d'une authentique éducation, qui ne soit ni simple instruction, ni formation, et encore moins endoctrinement. Ils cherchent à

---

<sup>70</sup> L'Anti-Fédéraliste Thomas Jefferson était en opposition sur ce point avec son principal rival idéologique, l'un des Pères Fondateurs de la démocratie américaine, le Fédéraliste Alexander Hamilton, défenseur du "*big government*". Tous deux membres du gouvernement de George Washington, ils incarnaient alors et incarnent encore aujourd'hui les deux attitudes-types de la philosophie politique américaine à l'égard de l'Etat central fédéral : alors que Jefferson pense d'abord en termes de liberté et de pluralité, Hamilton pense en termes d'ordre et d'unité. Le premier tend ainsi à combattre avant tout la tyrannie, le second l'anarchie. Voir notamment sur ce débat Claude Gernad Bowers, *Jefferson and Hamilton: The Struggle for Democracy in America*, St Clair Shores (Michigan), Scholarly Press, 1972

étendre leurs bases radicales au sein de l'Université et exercer une pression sur celle-ci afin qu'elle remplisse son rôle. Pour les militants, il s'agit de sensibiliser les jeunes générations qui composeront dans les années à venir cette classe dominante de technocrates et développer leur sens critique avant qu'ils ne soient intégrés au système et soumis à ses logiques. Le passage à l'Université en tant qu'institution d'éducation pourrait alors permettre la formation d'un mouvement politique de masse à même de conduire à la révolution.

### *Les enjeux de la politisation de l'Université*

L'Université se retrouve ainsi prise comme terrain d'affrontement entre les forces de la Nouvelle gauche et ses opposants directs parmi les étudiants ou dans le corps professoral, le tout sous les yeux d'une majorité d'étudiants témoins plus ou moins passifs des événements. La politisation de l'institution universitaire opère à plusieurs niveaux : d'abord par les revendications à en faire un lieu libre d'expression des opinions politiques, à l'exemple de l'action menée par le *Free Speech Movement* ; ensuite par la réclamation des étudiants à prendre le pouvoir dans l'institution et à la gérer ; enfin dans l'orientation dans la recherche et l'enseignement, avec la remise en cause des écoles épistémologiques traditionnelles au profit de nouvelles approches engagées<sup>71</sup>.

La démarche de politisation de l'Université par les militants radicaux en dérange grandement certains au sein de l'institution. Farouche opposante au Mouvement, Ayn Rand formule à leur rencontre un certain nombre de critiques qui trahissent un sentiment de désapprobation partagée au-delà du corps professoral conservateur. Dans la critique qu'elle adresse aux radicaux de gauche, et notamment les contestataires du *Free Speech Movement* actifs à Berkeley (Californie), la libertarienne remet en cause la légitimité de leur revendication à gérer l'institution.

“The rebels’ notion that students (along with faculties) should run universities and determine their curricula is a crude absurdity. If an ignorant youth comes to an institution of learning in order to acquire knowledge of a certain science, by what means is he to determine what is relevant and how he should be taught? [...] It is obvious that a student who demands the

---

<sup>71</sup> Nous revenons plus en détails sur ce dernier point dans le chapitre II (Première partie).

right to run a university (or to decide who should run it) has no knowledge of the concept of knowledge, that his demand is self-contradictory and disqualifies him automatically. The same is true – with a much heavier burden of moral guilt – of the professors who taught him to make such demands and who supports them.”<sup>72</sup>

Fustigeant les mouvements protestataires comme de « l’hypocrisie idéaliste », Rand s’inquiète de la vacuité du projet des militants. Selon elles, s’ils cherchent à prendre le pouvoir, il est difficile de savoir ce qu’ils veulent en faire, et eux-mêmes d’ailleurs ne le savent probablement pas. « Ces étudiants étaient mus par une frustration désespérée, incohérente, par un besoin de protestation, ne sachant pas exactement contre quoi, par un désir aveugle de s’attaquer à l’Université d’une quelconque manière. »<sup>73</sup>

Dans l’interprétation de Rand, les militants sont de parfaits produits de leur temps, les héritiers fidèles de la philosophie contemporaine, en fait le postmodernisme naissant qui ne dit pas encore son nom. « Si un dramaturge avait le pouvoir de convertir les idéaux philosophiques en de vraies personnes faites de chair et de sang et cherchait à créer les incarnations vivantes de la philosophie moderne – le résultat serait les rebelles de Berkeley. »<sup>74</sup> A l’heure du désenchantement vis-à-vis de la conception de la science portée par les Lumières, la désillusion face aux idéaux universalistes et au principe même d’universalité ouvre la voie à un relativisme croissant qui tend à devenir prépondérant<sup>75</sup>.

Le problème de la vacuité du projet du Mouvement est également soulevé par l’historien Boorstin<sup>76</sup>, lui aussi passé des rangs de la gauche – il a été militant communiste dans les années

---

<sup>72</sup> Ayn Rand, *Op.cit.*, p.47

<sup>73</sup> Ayn Rand, *The Anti-Industrial...*, *Op.cit.*, p.33 [notre traduction]

<sup>74</sup> *Ibid.*, p.25 [notre traduction]

<sup>75</sup> Le diagnostic de Rand est rejoint par celui de la figure radicale Paul Goodman, inspirateur des mouvements de la Nouvelle gauche, notamment via son best-seller *Growing Up Absurd* vendu à plus de 100.000 exemplaires. Ecrivain radical et penseur anarchiste, pour qui l’autonomie est le principe central de toute organisation sociale qui se veut libre (sans autorité centrale, sans Etat, sans bureaucratie, sans aucune forme de hiérarchie *top-down*), Goodman se retrouve à un moment décontenancé face à la virulence de militants qui semblent littéralement déboussolés, sans nord, c’est-à-dire sans repère absolu pour les guider. "Suddenly I realized that they did not believe there was a nature of things... There was no knowledge but only the sociology of knowledge. They had learned so well that physical and sociological research is subsidized and conducted for the benefit of the ruling class that they were doubtful that there was such a thing as simple truth. I had imagined that the worldwide student protest had to do with changing political and moral institutions, and I was sympathetic to this. But I now saw that we had to do with a *religious crisis*." Paul Goodman, *Growing Up Absurd: Problems of Youth in the Organized Society*, New York, Vintage Books, 1956

<sup>76</sup> Daniel J. Boorstin, *The Decline of Radicalism, Reflections on America Today*, New-York, Random House, 1970

1930 – à la droite conservatrice dans les années 1960 (et figure de l'école consensualiste entre les deux). Boorstin voit dans les soulèvements étudiants non pas un nouveau radicalisme mais un « nouveau barbarisme ». Opérant la distinction entre désobéissance (*dissent*) et désaccord (*disagreement*), il offre une vision des militants centrés sur eux-mêmes, prompts à parler le plus fort à défaut de pouvoir mener un vrai débat supposant l'écoute réciproque. La valorisation de l'action directe est pour lui la preuve de la vacuité du discours néo-barbare, où la violence semble servir de palliatif à l'absence de contenu. La noble quête de sens menée par les radicaux a ici laissé place au *quest for power* de quelques jeunes furies en mal de reconnaissance. Pour Boorstin les « nouveaux barbares », à la différence de l'ancienne acception du terme, viennent de l'intérieur, ils sont le produit de leur propre société – un constat finalement plus terrifiant pour l'auteur que l'invasion d'agents allogènes. Les nouveaux barbares sont en ce sens la manifestation sociale d'un mouvement plus général allant de l'Expérience à la Sensation, c'est-à-dire du savoir cumulatif, communicable et tourné vers les autres à la recherche du sensationnel sur un mode personnel, égocentré, immédiat et de fait ineffable. Le nouveau barbarisme serait ainsi une forme accentuée d'expression individualiste avec la perte corollaire du sens de la communauté sur laquelle s'est pourtant en partie fondée historiquement la nation américaine.

Boorstin propose bien entendu ici une interprétation de la Nouvelle gauche à charge, et se concentre sur le volet anti-théorique et violent de la mobilisation. Il occulte sciemment tout le volet intellectuel d'un radicalisme en authentique quête de sens, ou tout au moins d'alternative signifiante – à l'instar de l'initiative portée par le groupe *Telos*.

Le seul point d'accord entre les militants de gauche et leurs opposants de droite, conservateurs, radicaux ou libertariens, semble être le constat que l'Université fonctionne comme le miroir de la société américaine toute entière. Dans la dénonciation de la « multiversité »<sup>77</sup> portée par les *New leftists* - par opposition à l'université libérale de petite taille – est condensé tout ce qui est reproché au fonctionnement global des institutions sociales,

---

<sup>77</sup> Le concept de « multiversité » est pour la première fois développé par Clark Kerr, ancien président de l'Université de Californie, lors d'une allocution de 1963. Kerr y faisait l'apologie de la multiversité, défendant l'intérêt de grandes structures universitaires puissantes, au savoir nécessairement spécialisé, à même de soulever des financements importants et de se développer sur un mode entrepreneurial. Le concept a par la suite été détourné pour dénoncer les complexes universitaires de grande taille. On oppose à la multiversité le modèle de l'université libérale, proche de ce que l'on retrouve dans ces années à Princeton, plus axée sur le développement d'un savoir général, transdisciplinaire, et privilégiant la transmission et le développement d'une culture générale et critique.

qu'elles soient privées ou publiques. Le fonctionnement des multiversités géantes, à l'image de ce qui a cours dans le grand complexe universitaire de Berkeley, reproduit en fait à petite échelle tout ce qui se passe au sein de la société étasunienne : du point de vue des militants, l'administration exerce un pouvoir autoritaire sur l'ensemble des étudiants sans que ceux-ci n'aient leur mot à dire, tout comme le « complexe militaro-industriel » impose son pouvoir sur le social par l'entremise de l'autorité politique. Le sentiment d'être désarmé face à aux puissants de l'Université crée chez les étudiants une proximité idéologique avec les opprimés, les pauvres, les noirs, eux aussi soumis à l'autorité injuste supérieure. Quoique abusive qu'elle puisse être, cette parenté cultivée entre les étudiants et les différents groupes opprimés amènent les militants à se positionner comme l'avant-garde d'une révolution politique, sociale et culturelle. Malgré leur statut social souvent privilégié, la proximité créée avec les différents mouvements de libération (féministes, homosexuels, antiracistes, anticolonialistes, tiers-mondistes, etc.) amène les étudiants à s'intégrer – au moins idéologiquement – à une large coalition d'intérêts. Ils s'identifient même, ou à défaut sont identifiés, comme le principal moteur de cette force progressiste révolutionnaire dont la force et la vitalité pourrait permettre l'avènement de la refonte totale et radicale du système politique et social étasunien.

Par cette reproduction à petite échelle du fonctionnement social global, l'Université révèle ainsi une partie de son potentiel politique : si les étudiants arrivaient à prendre le pouvoir en son sein, ce serait là une première expérience concluante dans le projet global de reprise du pouvoir par « le peuple », ou tout au moins par un groupe à la conscience universelle prétendant agir au nom de tous.

Ainsi, la « crise avec un potentiel de transformation »<sup>78</sup> des années 1960 semble porter la promesse de changements authentiques, ce qui en ravit certains et ne manque pas d'en effrayer d'autres. Ceux qui pensent la période sentent que le moment est important, de ceux qui font les tournants et infléchissent le cours de l'Histoire<sup>79</sup>. De chaque côté du spectre idéologico-politique, les plus engagés cherchent à marquer de leur empreinte l'évolution en cours et à prendre une part active à la formation de la société du lendemain. Le groupe qui fonde la revue *Telos* au

---

<sup>78</sup> David Held, *Models of Democracy* [2006], Cambridge, Polity Press, 2008, p.190

<sup>79</sup> Ainsi témoigne Stockman de l'effervescence de la période – pour sa part dans les rangs de la Nouvelle droite : « *It was exciting. Our ideas could change history* », cité par Paul Lyons dans *Sixties generation*, *Op.cit.*



printemps de l'année 1968 est de ceux-là. Dans ce contexte où les idées se forment et se transforment, les fondateurs du projet cherchent à apporter leur pierre à l'édifice en jouant le rôle de conscience critique de la Nouvelle gauche afin de sauver ce qui reste de son potentiel révolutionnaire et défendre un radicalisme de gauche débarrassé de l'orthodoxie marxiste-léniniste. Si le radicalisme de gauche et ses débordements suscitent à droite le besoin de créer une nouvelle synthèse, tout est aussi à faire à gauche, tant les événements restent à penser et à être réinscrits dans une trame générale. C'est en tout cas le mandat que se donne le cercle *Telos*.

### ***L'ambivalence de Telos vis-à-vis de la Nouvelle gauche***

Lorsqu'ils fondent la revue et le cercle de réflexion qui l'accompagne dans les premiers mois de l'année 1968, les telosiens cherchent à conserver l'esprit révolutionnaire et la critique politique *radicale* de la société américaine en développant un volet théorique qui leur semble-t-il fait défaut à la contestation : un modèle adéquat, nécessairement complexe, à la finalité indissociablement explicative et normative, mais un modèle exempt de toute forme d'orthodoxie marxiste-léniniste. Conscients que l'activisme anti-intellectuel favorise un « confusionnisme idéologique propice à la diffusion aussi bien du prêt-à-penser marxiste que des délires mystiques de la contre-culture »<sup>80</sup>, ils cherchent à solidifier l'ancrage théorique du Mouvement pour tenter de l'exorciser de ses propres démons.

La revue *Telos* est créée à l'Université de Buffalo dans la ville de Saint Louis (Etat de New-York) à l'initiative d'une poignée d'étudiants en philosophie et en histoire. D'origine sociale plutôt modeste, ils sont issus de la classe ouvrière ou de la petite classe moyenne de la jeunesse étudiante blanche. Parmi eux Paul Piccone, jeune Américain d'origine italienne de 28 ans, à la voix stridente et au phrasé provocateur, est le moteur de l'initiative. Originaire de l'Aquila dans les Abruzzes et émigré aux Etats-Unis à l'âge de 14 ans, il allie le verbe haut et un goût pour la spéculation caractéristiques des latins à une passion pour l'individualité et la liberté toute américaine. Epris de philosophie, de théorie politique et de sociologie, il joue un rôle prépondérant dans la fondation de la revue, à la fois dans la définition du projet et dans le ton qui lui est donné. Avec ses compagnons de route, il obtient un financement modeste du département

---

<sup>80</sup> Marie-Christine Granjon, « Révolte des campus et nouvelle gauche américaine (1960-1988) », in *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 1988, n°11-13, p.13

de sociologie de l'Université qui soutient le projet de publication, sans que celui-ci soit toutefois placé sous une quelconque tutelle académique. Le premier numéro paraît en mai 1968, un mois particulièrement agité politiquement tant aux Etats-Unis qu'en Europe. La publication du premier numéro au printemps 1968 n'est alors que purement circonstancielle. L'historien de *Telos* ne peut cependant manquer de lui attribuer une valeur symbolique, qui scelle l'attachement du projet à cette période critique et contestataire - une attitude de pensée et d'action dont il ne se départira jamais.

L'appellation au singulier « la Nouvelle gauche » ou « le Mouvement » rend moins compte de la réalité du phénomène contestataire constitué d'une pluralité de micro-organisations très hétérogènes qu'elle ne révèle la volonté d'unification politique de ceux qui souhaitent transformer cette agitation éparse en une véritable force historique. Le groupe *Telos* est de ceux-là. Moins saisis par les enjeux concrets des différents combats menés en faveur des groupes minoritaires et/ou défavorisés que les militants directs, et moins concernés par le combat pacifiste qu'intéressés par ce que révèle la contestation de l'état contemporain de la société américaine, les telosiens cherchent à faire la synthèse du mouvement global et articuler une vision générale, nécessairement distante de l'action de terrain, en resituant la révolte dans le cadre large d'une crise de civilisation. De ce fait, *Telos* joue un rôle ambigu au sein de la Nouvelle gauche : s'il s'inscrit dans sa trame globale, c'est pour mieux prendre du recul, replacer le phénomène dans son contexte historique et politique et donner du sens à son action. Il cherche à incarner la conscience, voire « l'auto-conscience », de cette Nouvelle gauche qui survalorise l'action au détriment de la théorie et de ce fait agit plus qu'elle ne pense. A l'opposé de l'approche spontanée prônée par une partie des activistes, *Telos* cherche à se poser en organe réflexif, en médiateur entre le phénomène sociopolitique particulier et l'histoire politique et philosophique générale. Il tient par conséquent une place difficilement identifiable dans le champ de la contestation, à la fois en-dedans et en-dehors du fait même de la nécessaire prise de distance que le recul théorique implique. Plus qu'un organe du Mouvement, *Telos* est en fait son analyste, mais un analyste impliqué qui n'hésite pas à porter des jugements de valeurs sur son cas d'étude : à l'image de tout ce qui sera pensé et écrit au sein de *Telos* au cours des longues années d'édition de la revue qui suivront, le Mouvement fait l'objet d'une scrupuleuse mise en question. La conscience de la Nouvelle gauche incarnée par *Telos* est avant tout une conscience

critique, et le ton volontiers corrosif de la revue, modelé par son impétueux fondateur Piccone, amplifie l'ambivalence du positionnement de *Telos* envers le Mouvement. Le choix même de s'ancrer dans une approche résolument théorique et intellectuelle du combat politique, ajouté à un style d'écriture volontairement abscons, contribue à détacher l'identité telosienne de la Nouvelle gauche activiste et anti-intellectualiste. *Telos* participe en fait de ce volet théorique de l'histoire de la Nouvelle gauche américaine<sup>81</sup>, qui maintient une foi dans le pouvoir des idées et un solide intérêt pour la théorie politique. A l'instar de *Telos*, un certain nombre de périodiques naissent entre la fin des années 1950 et le début des années 1970<sup>82</sup> dans le sillon des événements. Ces publications qui se diffusent majoritairement de main en main sous la forme de fascicules ronéotypés sont le vecteur privilégié des idées révolutionnaires plus ou moins directement affiliées à la contestation de terrain. Mais contrairement aux autres publications de l'époque, *Telos* est la seule qui opte pour une approche philosophique des problèmes politiques et historiques<sup>83</sup>, ce qui accroît l'impression de déconnexion, ou tout au moins de distance, entre la revue et le Mouvement.

Malgré leur désapprobation face à la tournure que prend la contestation étudiante à partir de 1968, les telosiens l'identifient malgré tout comme une opportunité historique, leur meilleure carte à jouer pour procéder à la refonte totale du système américain. Comparativement à d'autres formes de rébellion « jeune » portées par les générations précédentes (bohémiens, beatniks etc.), la Nouvelle gauche diffère autant par sa quantité<sup>84</sup> que par sa qualité. Les nouveaux étudiants sont davantage politisés, plus à même d'interroger la nature de la société dans laquelle ils vivent et ne se contentent pas de se positionner à la marge en se retirant dans un mode de vie alternatif et des expériences. Dans un contexte de délitement de la classe prolétarienne, et même d'une

---

<sup>81</sup> Irwin Unger estime qu'environ 80% des militants adoptaient une approche anti ou non intellectuelle, contre 20% - souvent les plus impliqués - qui étaient intéressés par la théorie politique, connaissaient les intellectuels critiques et contribuaient à développer des idées radicales. Irwin Unger, *The Movement...*, Op.cit, p.32

<sup>82</sup> On notera parmi les plus importantes *Studies On The Left* (1959), *Ramparts* (1962), *Radical America* (1967), ou encore *Socialist Review* (1970)

<sup>83</sup> "A revived Hegelianism reached a younger generation of mostly academic readers via *Telos*, the sole philosophical journal attached to the New Left, and the unique proponent of a radicalized phenomenology [...] en route to a Middle European melange of radicalism and neo-liberalism", in Mari Jo Buhle, Paul Buhle, Dan Georgakas, *Encyclopedia of the American Left*, Chicago, University of Illinois Press, 1992, p.574

<sup>84</sup> Irwin Unger nous rappelle pourtant que l'importance quantitative du phénomène est moins liée à l'importance relative que tient la contestation parmi la jeunesse étudiante dont elle reste une minorité que par un effet conjoncturel, générationnel : la même proportion de militants radicaux se traduit par un nombre absolu important à l'heure de l'explosion du nombre total d'étudiants américains avec l'arrivée des *baby boomers* dans l'enseignement supérieur.

totale absence de conscience de classe prolétarienne, les ouvriers ne portent plus l'espoir révolutionnaire radical. Les étudiants constituent désormais la seule réponse radicale et progressive à même d'agir comme le catalyseur de la révolution – à l'exception bien entendu de la frange libérale et réformiste dont le potentiel révolutionnaire est par définition nul. Pourtant, pour Piccone, les étudiants eux-mêmes ne comprennent pas leur propre rôle historique, en particulier ceux qui reconduisent une certaine vulgate marxiste figée et déconnectée des conditions sociales concrètes du présent.

“But, as Debray put it in the opening paragraph of *Revolution in the Revolution?*, “history approaches hidden by a mask, it comes into the scene with the mask of the preceding scene such that the whole drama becomes incomprehensible.” Thus the students’ movement tends to misunderstand its character and misplan its role by looking at itself through ideological glasses of the past no longer applicable to interpret the changed conditions of the present.”<sup>85</sup>

Pour les telosiens, c'est la théorie marxiste qui, adéquatement théorisée et adaptée à l'actualité de la situation, peut permettre de penser ce rôle révolutionnaire dévolu aux militants et contribuer à générer chez eux cette conscience subjective qui leur fait défaut. Si le marxisme-léninisme appauvri qui se diffuse largement à cette période pourrait délégitimer totalement la théorie marxiste, pour Piccone et ses acolytes il n'en est rien. Puisque la domination et l'exploitation de l'homme par l'homme est parfaitement d'actualité, alors le marxisme n'a rien perdu de sa pertinence. La perte de légitimité du prolétariat comme sujet historique n'est d'ailleurs pas contradictoire avec le maintien de la validité de la théorie marxiste. Défendre l'idée contraire serait même une grave erreur d'interprétation. Correctement comprise, l'approche marxiste ne peut se satisfaire de catégories analytiques figées, devenues extérieures à la situation concrète à laquelle elles s'appliquent. C'est au contraire seulement à partir de l'étude des conditions objectives existantes que l'on peut formuler l'analyse. Dès lors, il doit être entendu que le prolétariat en tant qu'agent de la révolution est bien la conclusion du marxisme du XIXe siècle, et non sa prémisse<sup>86</sup>. Or, dans la situation présente en 1968, le prolétariat n'a plus de rôle révolutionnaire à jouer : pleinement intégrés au système, les ouvriers cherchent davantage à améliorer leurs conditions sociales et sécuriser l'avenir de leurs enfants qu'à renverser

---

<sup>85</sup> Paul Piccone, “Students’ Protest, Class Structure, and Ideology”, *Telos* 3, automne 1968, p.110

<sup>86</sup> *Ibid.*, p.111

radicalement le système ; en outre, leur niveau de vie est bien plus élevé que le seuil à partir duquel une attitude militante radicale peut se développer ; enfin, le prolétariat américain en tant que classe diminue drastiquement pour laisser place à l'organisation de la « technostructure »<sup>87</sup>. Ces trois conditions révèlent l'impasse de la révolution prolétarienne dans les Etats-Unis de la fin des années 1960. Au cœur de la nouvelle organisation économique de la société américaine qui prévaut depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, ce sont les techniciens et cadres qui tiennent une place déterminante. Leur pouvoir augmente au détriment de celles des propriétaires, bouleversant radicalement la dynamique de la vieille lutte des classes. Et c'est justement dans la mesure où les étudiants constituent désormais l'avant-garde de cette technostructure qu'ils sont appelés à jouer un rôle politique de premier plan. Ce sont eux qui sont appelés à rejoindre cette armée croissante d'experts et de cols blancs qui prédomine socialement et économiquement, à la fois par le nombre et la fonction.

En rupture avec une certaine logique de la vieille gauche, c'est désormais sur le terrain politique et non plus économique que doit porter la lutte : il ne s'agit plus d'accéder à des conditions économiques plus favorables mais à « l'exigence d'une vie plus libre dans un horizon de raison »<sup>88</sup>. Politique, le combat ne doit pas non plus se cantonner au terrain culturel et identitaire : c'est même là l'un des principaux griefs des telosiens contre les militants de la Nouvelle gauche et du mouvement en faveur des droits civiques. A l'instar des femmes, des homosexuels ou des *Native Americans*, les Afro-Américains ne constituent pas une classe. Il n'y a pas de communauté politique qui puisse être définie à travers le focal identitaire. Placé au cœur du discours revendicatif de certaines organisations du Mouvement, le problème identitaire est pris sous le seul angle psychologique comme si la question de la représentation des noirs, par les blancs et par eux-mêmes, se situait sur ce plan-là. Si la population noire est perçue comme servile, racialement inférieure et culturellement en retard, ce n'est pas un problème psychologique mais le reflet d'une situation socio-économique structurelle *in fine* éminemment politique. Agir sur le terrain psychologique et changer les représentations mentales des groupes ethniques et sociaux minoritaires ne revient à agir que sur les symptômes et non sur les causes réelles du problème. La revendication identitaire pure est une logique de court terme, qui n'influe en rien sur les structures de fond. A long terme, les effets sont mêmes pervers : en ne s'attaquant

<sup>87</sup> Terme popularisé par J.K. Galbraith, dans *The new industrial state* [1967], Penguin Books, Harmondsworth, 1969

<sup>88</sup> Paul Piccone, "Students' Protest...", *Op.cit.*, p.113

pas à la racine des problèmes (*i.e.* en n'adoptant pas une approche radicale), en éludant le phénomène socio-historique et en focalisant sur le phénomène idéologique, on ne remet en rien en cause les fondations du racisme. Pour ce faire, c'est l'ensemble du système social et économique qu'il faut changer, ce qui requiert la coalition de toutes les forces progressives pour former une force politique à même de contrer le système oppressif présent. La seule voie progressive et rationnelle possible est la confrontation du problème principal de la société américaine, la société unidimensionnelle régie par la techno-logie et la soumission et la réification de l'homme qu'elle entraîne. La lutte doit dès lors être menée d'un point de vue systémique, collectif et global, et non par le prisme étroit de revendications partielles et sectorielles.

En tant que « sujet révolutionnaire », en tout cas en tant que meilleure force pouvant servir de catalyseur de la révolution, les étudiants ont dès lors un rôle très important à jouer – un rôle qu'ils endossent au nom de la société globale et non de la communauté, réelle ou supposée, à laquelle ils appartiennent. Pour ce faire, la création d'un nouveau parti politique, représentant les intérêts objectifs des nouvelles classes révolutionnaires, devient nécessaire, d'autant plus qu'aucun des deux partis majoritaires n'est à même d'assumer cette responsabilité.

“While the interests of the Republican party are to retain unchanged the structure of the assumption that it is intrinsically self-correcting (pre-Keynesian economics), and the Democratic party's progressivism stems only from the fact that it sees the existing structure as saveable through the neutralization and integration of new social forces via state intervention (Keynesian economics), the new party's goal will be to radically change the system in the class-interest of the technicians, the subproletariat, and the intellectuals (Marxist economics)”.<sup>89</sup>

La principale fonction de ce nouveau parti révolutionnaire serait alors non pas d'intégrer le jeu politicien et de pénétrer la sphère parlementaire mais bien de générer une nouvelle conscience de classe, autrement dit en langage telosien de « médiatiser » (*mediate*) la lutte des classes. Dans ce contexte, le mouvement étudiant doit jouer un rôle non seulement de catalyseur mais aussi d'auto-organisation en une structure solide qui serve d'alternative aux partis politiques et syndicats existants – “*a role both difficult and demanding which requires a high*

---

<sup>89</sup> Paul Piccone, “Students' Protest...”, *Op.cit.*, p.118

*degree of theoretical preparation as well as persistence [...].*<sup>90</sup> Seul le travail d'auto-conscience critique du Mouvement, adossé à un effort théorique conséquent, peut lui permettre d'atteindre non pas son but, mais le but, le *telos* universel d'une société rationnelle.

### ***Le telos de Telos : l'avènement d'une société rationnelle***

A travers *Telos*, Piccone et ses compagnons de route cherchent ainsi à capter l'énergie de la protestation protéiforme de la Nouvelle gauche estudiantine, à l'étendre à toutes les forces sociales progressives et à la canaliser pour mieux éviter la dispersion. Via la fondation de la revue, ils se donnent le mandat de concentrer les forces en présence et de les diriger vers une voie commune, générale, de confrontation de la crise globale contemporaine. Or, c'est bien la prise de distance nécessaire à l'analyse du Mouvement qui permet de prendre de la hauteur et de resituer les soulèvements dans une perspective globale, de déterminer la bonne voie à prendre aux niveaux politique et stratégique, pour ne pas risquer de se faire intégrer dans un système qui ne saurait que trop bien assimiler des revendications partielles et superficielles. Pour mener à bien un projet de remise en cause radicale d'un système fondamentalement déficient, il faut nécessairement prendre conscience de la position particulière de chacun dans la situation générale et les enjeux qu'elle comporte.

Le contexte général de crise dans lequel les telosiens resituent les événements est double : c'est celui autant de la crise du capitalisme avancé que de la crise de l'homme qui la sous-tend. Celle-ci est avant tout une crise de subjectivité. L'homme devenu incapable de contrôler les sciences et les techniques qu'il a lui-même engendrées et qui se retournent désormais contre lui à travers un diabolique processus de réification doit redevenir sujet de son histoire. Bien que conditionné par son monde, il doit prendre conscience « qu'il peut changer ces conditions qui le conditionnent ». Les militants de la Nouvelle gauche doivent eux-mêmes prendre conscience des conditions qui ont permis la réaffirmation de leur mode de pensée critique et contestataire, de la fragilité de la situation au regard des capacités intégratrices extraordinaires du système, et partant de l'importance de l'enjeu et du rôle qui est le leur dans cette configuration.

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p.122

Or, la direction que semble prendre le Mouvement à la fin des années 1960, malgré la vigueur et la détermination des militants, n'augure pas du meilleur pour la pérennité de la contestation. Les *telosiens* tiennent une position ambivalente entre espoir suscité par la prise de conscience générée par les soulèvements, aussi partielle soit-elle, et le scepticisme sur la capacité du Mouvement à réussir sans le soutien d'un parti permettant de les représenter de manière globale politiquement. En replaçant la lutte sur le terrain intellectuel par la traduction des événements concrets au plan plus abstrait des idées et des confrontations entre différentes visions du monde, ils s'extraient de la mouvance qu'ils semblent identifier moins comme leur combat<sup>91</sup> que comme des forces utiles à la remise en cause générale du système qu'ils appellent de leurs vœux – une alliance objective en quelque sorte.

La distance critique et analytique que maintiennent les telosiens vis-à-vis du Mouvement constitue d'ailleurs à la fois leur force et leur faiblesse : non liée directement au développement du militantisme radical, l'aventure telosienne garde une certaine autonomie qui lui permet de ne pas être assimilée à et par la Nouvelle gauche et ainsi de survivre à sa désintégration prochaine. Mais elle implique une absence d'assise politique concrète qui la promet à un destin purement intellectuel, lequel a parfois bien du mal à s'ancrer dans la réalité. L'accent mis sur la dimension intellectuelle du combat politique se reflète dans l'importance accordée à la réflexion proprement épistémologique dans les pages de *Telos*. En plein diagnostic de crise de civilisation, la nécessité de connaître réellement le monde et d'identifier de vraies formes de négativité se fait impérieuse pour atteindre le *telos* de l'avènement d'une société authentiquement rationnelle, composée d'individus libres et faite de relations intersubjectives, débarrassée de toute réification humaine. Développer des outils adéquats pour accéder à la connaissance authentique de ce qui est prend alors une importance fondamentale – mais ne peut manquer d'ouvrir le vaste champ philosophique de la question de la possibilité même de la connaissance. On comprend alors combien dans cette optique de quête de vérité et de rationalité authentique, toute démarche intellectuelle revêt une dimension politique ; loin d'être ratiocination, la quête philosophique de vérité est engagée chez les telosiens d'abord en relation directe avec le monde concret des hommes et dans l'espoir de voir un jour advenir une société en parfaite adéquation entre le monde des idées et le monde de la vie. Or, dans le diagnostic telosien de crise civilisationnelle, il

---

<sup>91</sup> Il est à noter que les telosiens n'emploient jamais le « nous » mais bien le « ils » (*they*) pour parler des jeunes radicaux et de « leur » combat. L'impression de distanciation est renforcée par cette forme d'écriture détachée.



y a bien perte de sens, disjonction entre l'idée de ce qu'est l'homme et ce que l'homme est réellement, entre la rationalité universelle et la rationalité qui régit la société, purement instrumentale. Confronter la crise de civilisation constitue alors logiquement le mandat premier de la revue *Telos*. Il s'articule autour de trois principaux axes thématiques : un axe épistémologique (confronter la crise des sciences), un axe politique (confronter la crise du marxisme, en tant que science) et un axe philosophique (confronter la crise de la rationalité), ce dernier constituant la clé de voûte de cette entreprise tripartite. Le premier axe ne peut faire l'économie de la critique de ce que les telosiens identifient comme l'une des évolutions épistémologiques les plus problématiques depuis la Renaissance : la domination de l'approche positiviste en sciences humaines et sociales.

## Chapitre II

### La défense de l'approche critique contre la fausse neutralité scientifique : la réaffirmation du rôle politique de la recherche en sciences sociales

Dans le diagnostic qu'elle pose sur la crise des sciences, la critique telosienne identifie comme mal premier qui sclérose la démarche scientifique contemporaine le primat du positivisme en philosophie et dans les sciences humaines et sociales. Elle applique ce diagnostic à l'épistémologie de la période, avec pour terrain privilégié la sociologie, discipline qui se retrouve au cœur des querelles du moment. Si elle trouve son originalité dans sa formulation à partir de travaux proprement philosophiques, en l'occurrence phénoménologiques, la critique antipositiviste telosienne n'est cependant pas un cas isolé en cette fin des années 1960. Elle participe en fait d'un mouvement plus large de remise en cause des paradigmes de la science normale - pour employer la sémantique de Kuhn<sup>92</sup>. Elle procède d'une ambition partagée de renversement des « matrices disciplinaires » dominantes, positivistes, pour mener une véritable révolution scientifique. Nombreux universitaires de la période, sous le patronage des grandes figures des sciences sociales critiques comme Charles Wright Mills<sup>93</sup>, cherchent en effet à penser hors du cadre matriciel dominant. Au cœur de leurs discours se trouve la dénonciation du réquisit de neutralité axiologique qui masque en fait la défense du *statu quo* et des intérêts de la classe dominante, adossé à un processus de réification du social que l'édification de « lois » sociales implique. Participant de la « fièvre réflexive »<sup>94</sup> qui s'engage en cette période de renouveau, les

---

<sup>92</sup> Pour Thomas Kuhn, le développement de la science n'est pas uniforme mais alterne des phases « normales » et « révolutionnaires » (ou extraordinaires). La science normale correspond au *puzzle-solving*, c'est-à-dire à la résolution d'énigmes dans le cadre d'une « matrice disciplinaire » (aussi appelée « paradigme » par Kuhn), des énigmes qui ne sont pas un terrain totalement vierge mais dont le scientifique suppose au contraire que le « puzzle » et ses méthodes de résolution sont familiers, au moins en partie connus. La science normale est une science cumulative, conforme à la représentation traditionnelle de la science. La possibilité de progresser scientifiquement ne peut se faire que dans la mesure où la communauté scientifique partage les croyances théoriques, les valeurs, les instruments et techniques, et même la métaphysique comprise dans ce paradigme. Par opposition, la science révolutionnaire ne s'inscrit pas dans le paradigme qui faisait jusque là consensus mais implique sa révision. La période intermédiaire entre ces deux phases du développement scientifique est une période de crise, qui débute lorsqu'une anomalie trop importante vient remettre en cause la validité du paradigme dominant et l'adhésion de la communauté scientifique à ses principes fondamentaux. Voir Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* [1962], Chicago, University of Chicago Press, 1970

<sup>93</sup> A travers notamment son ouvrage très influent *The Sociological Imagination*, New-York, Oxford University Press, 1959

<sup>94</sup> Selon l'expression de Johanna Siméant, « Fiches, hybrides et contrebandes : sur la circulation et la puissance militantes des discours savants », in Philippe Hamman, Jean-Mathieu Méon et Benoît Verrier (Dir.), *Discours savants, discours militants : mélange des genres*, Paris, L'Harmattan, 2002, p.18

antipositivistes défendent une sociologie critique, à même de prendre en compte à la fois sa propre constitution comme élément *du* monde social et son interaction avec ce dernier, en tant qu'élément agissant *sur* le monde social.

### ***Les sociologues critiques à l'assaut de la sociologie dominante***

La critique de la sociologie dominante a notamment été portée par le RSM, *Radical Sociology Movement*, qui se structure de 1967 à 1975. Reprenant l'analyse de Mills selon laquelle la "*Grand Theory*" apporte *in fine* au système la légitimité idéologique dont il a besoin pour assurer l'adhésion des citoyens et garantir sa pérennité (dans le contexte de domination du consensualisme évoqué dans le chapitre précédent), et « l'empirisme abstrait » fournit à la classe dominante le savoir pratique permettant d'étouffer dans l'œuf toute forme de *dissent*<sup>95</sup>, le RSM défend une « sociologie pour le peuple » à la visée politique constitutive assumée. Dans une allocution lors du congrès de l'Association américaine de sociologie de 1968 restée célèbre, Martin Nicolaus, l'un des leaders du RSM, déclare : "The professional eyes of sociologists are on the down people and the professional palm of the sociologists is stretched toward the up people"<sup>96</sup>. Il oppose ainsi la sociologie supposée authentique, dédiée à révéler la domination sociale que subissent les plus faibles, de la sociologie établie, plus encline à sacrifier aux intérêts des institutions privées et publiques les plus généreuses en termes de subventions. La dichotomie ainsi induite entre sociologues radicaux, dont on comprend qu'ils se targuent de ne pas être sous la coupe des grands bailleurs de fonds, et sociologues *mainstream*, n'est pas sans évoquer de « bons » et de « mauvais » sociologues dans la rhétorique militante des radicaux. La métaphore de la « main tendue » vers les subventions pose plus largement la question du rapport des chercheurs aux institutions qui financent leurs travaux. Si l'établissement d'un lien automatique entre l'intérêt du financeur et le contenu de la recherche est difficile à soutenir, il serait naïf de croire qu'il n'a aucune incidence, ne serait-ce que par le biais d'une sélection en amont des

---

<sup>95</sup> Voir Charles Wright Mills, "Grand Theory" et "Abstracted Empirism", in *The Sociological...*, *Op.cit.*, p.25-49 et p.50-75

<sup>96</sup> Martin Nicolaus, *Fat-Cat Sociology*, discours retranscrit en ligne à l'adresse [<http://www.colorado.edu/Sociology/gimenez/fatcat.html>]. L'on pourrait (mal) traduire le titre très provocant de son intervention par « Sociologie de porcs engraisés ».

recherches à financer.<sup>97</sup> Or, dans les années 1950-60, en pleine guerre culturelle anticommuniste, les financements viennent principalement de fondations privées, telles Ford ou Rockefeller, peu connues pour leurs positions politiques radicales – et dont il s’est avéré plus tard qu’une partie des dotations provenaient même directement de la CIA<sup>98</sup>. Une part importante émane également de la défense, par le biais par exemple de l’*Office of Naval Research*. Enfin, les subventions des fondations publiques de recherche, si elles ont toujours été davantage destinées à financer les recherches en sciences naturelles, augmentent massivement. Après-guerre corollairement à l’essor spectaculaire des sciences sociales dans les Universités à cette période, notamment par l’entremise du *Social Science Research Program* initié en 1957, branche du *National Science Foundation*<sup>99</sup>. Dans ce contexte où la recherche est financée pour une large part soit par des fondations privées travaillant avec la CIA, soit par différentes organisations dépendant de la défense et donc du « complexe militaro-industriel », soit enfin des programmes de recherches étatiques, les sociologues radicaux dénoncent la collusion des intérêts, ou plus exactement l’oubli de l’intérêt qui *devrait* présider à la recherche face au poids intimidant de ceux qui la soutiennent effectivement.

Cette attaque adressée par les sociologues radicaux à la sociologie *mainstream*, qui semble relever davantage du procès d’intention que d’une vérité générale<sup>100</sup>, a pour le moins l’intérêt de soulever un certain nombre de questions importantes, et qui vont d’ailleurs au-delà du lien problématique entre recherche et financement de la recherche : quel est *l’intérêt* – au sens

---

<sup>97</sup> C’est ce que sous-entendent notamment Backhouse et Fontaine en parlant de “selection bias”, in Backhouse, Fontaine (Eds.), *The History of the Social Sciences Since 1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 p.192

<sup>98</sup> Le financement des fondations Ford et Rockefeller par la CIA a été révélée à l’époque dans un article publié dans la revue *Ramparts*. L’utilisation d’institutions culturelles, philanthropiques, en tout cas « apolitiques » par la CIA pour financer la guerre culturelle à partir de 1947 et l’instauration par Truman du *National Security Act*. La CIA cherchait à garantir le soutien des citoyens des pays occidentaux aux gouvernements démocratiques emmenés par le gouvernement américain et leur opposition à l’Union soviétique. Assez peu connu à l’époque puisque la CIA menait cette guerre culturelle de façon « clandestine », le phénomène a depuis été largement investi. Voir notamment Frances Stonor Sanders, *The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters*, New-York, The New Press, 2000 (enquête journalistique) ou Giles Scott-Smith, *The Politics of Apolitical Culture: The Congress for Cultural Freedom and the Political Economy of American Hegemony, 1945-1955*, Londres, Routledge, 2002. Dans ce dernier ouvrage, l’auteur montre comment les sociologues ont contribué à “fabriquer” l’ennemi communiste par une sociologie destinée à dénoncer le totalitarisme soviétique et valoriser le pluralisme démocratique à l’américaine.

<sup>99</sup> Roger E. Backhouse, Philippe Fontaine, “Toward a History of the Social Sciences”, *Op.cit.*, p.192

<sup>100</sup> Crowther-Heyck suggère qu’en dépit d’une réelle auto-restriction de nombreux chercheurs en vue d’obtenir des financements, de nombreux travaux à forte teneur polémique ont été conduits à cette période. Voir Hunter Crowther-Heyck, “Patrons of the revolution: Ideals and institutions in postwar behavioral science”, *Isis*, n.97, vol.3, 2006, p.427

habermassien<sup>101</sup> – qui préside à la démarche scientifique dans les disciplines des humanités ? La recherche en sciences sociales peut-elle se départir de toute préoccupation d'ordre social et politique ? Doit-elle seulement chercher à le faire ?

### ***Le sociologue critique, au-delà de la dichotomie « savant » - « politique »***

Les réponses à ces questions, différentes mais interconnectées, revêtent des formes très diverses selon les auteurs. Une première entrée dans le débat pourrait passer par l'établissement d'une dichotomie idéal-typique instituée depuis Max Weber entre la figure du « Savant »<sup>102</sup> et celle du « Politique ». Dans l'ouvrage regroupant les deux célèbres conférences données à Munich en 1917 et 1919<sup>103</sup>, Weber interroge le sens de la science, le sens de l'action politique, et le rapport que l'un et l'autre entretiennent<sup>104</sup>. Pour le sociologue allemand, les métiers de savant et d'homme politique sont soumis à des logiques différentes. En particulier, alors que le politique peut engager son action sur la base d'une « éthique de la conviction » pour peu qu'elle soit modulée et nuancée par une « éthique de la responsabilité » qui lui est complémentaire bien plus que contradictoire, le savant se doit de se départir de tout engagement normatif dans sa recherche et les cours qu'ils dispensent à ses élèves. Si la science présuppose toujours un jugement de valeur – ne serait-ce que parce qu'elle est mue par la valeur de la science elle-même<sup>105</sup>, une valeur d'ailleurs indémontrable scientifiquement, comme toutes les valeurs -, elle ne doit pas se faire le vecteur d'opinions politiques. En tant qu'enseignant, et compte tenu de la dissymétrie instituée dans le rapport professeur/élèves, il serait malhonnête que le professeur profite de sa

---

<sup>101</sup> Tel qu'il a été exposé dans *Connaissance et intérêt* [1968], Paris, Gallimard, 1976.

<sup>102</sup> Il est intéressant de noter l'évolution de la terminologie. Jusque dans la première moitié du XXe siècle, l'intellectuel, ou plus précisément l'universitaire, était un « savant », c'est-à-dire un détenteur du savoir. Depuis plusieurs décennies, l'universitaire est un « chercheur », c'est-à-dire un détenteur des capacités de recherche. La sémantique nous en dit long sur l'évolution des représentations du métier universitaire.

<sup>103</sup> Max Weber, *Le Savant et le Politique* [1919], Paris, 10-18, 2002

<sup>104</sup> Ou plutôt, il s'agit non pas « d'opposer la « vocation de savant » au « métier de politicien », mais plutôt, sur chacun de ces plans considérés distinctement [...] d'explorer les conditions d'une conjonction ou d'une disjonction entre le métier et la vocation, entre la manière de vivre *de* telle ou telle activité et la manière de vivre *pour* elle. » Desroche, « Recension critique de Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959 », *Revue française de sociologie*, 1960, p.119. La juxtaposition des deux conférences dans la publication permet cependant une lecture d'opposition, ou au moins de comparaison, entre les deux activités distinctes.

<sup>105</sup> Un argument que l'on retrouve notamment chez Karl Popper lorsque, attaché à sa « valeur d'objectivité », il prend conscience que c'est bien là une valeur et une forme de foi, de conviction, placée en amont de la démarche de la recherche. L'occultation de toute valeur est dès lors paradoxale. Nous retrouverons le détail de la démarche poppérienne dans l'étude de la « querelle allemande des sciences sociales » qui l'oppose notamment à Adorno, dans le Chapitre III (Première partie).

position pour diffuser ses idées. Le réquisit de neutralité axiologique dans l'enseignement et la recherche est de plus justifié par une raison théorique : dans la mesure où il est impossible de justifier ses valeurs – les affrontements de valeurs sont *in fine* une guerre des Dieux, un polythéisme insoluble – l'honnêteté scientifique oblige à se contraindre de bonne foi à une impartialité nécessaire.

Pour Weber, la politique n'a dès lors pas sa place à l'Université. Dans le discours des sociologues critiques et radicaux cependant, la politicité du travail intellectuel fait partie intégrante de toute entreprise théorique, sans que cela ne nuise à l'exigence de scientificité. C'est même la prise en compte de cette dimension politico-normative intrinsèque qui serait garante d'une meilleure scientificité eu égard à la spécificité des sciences humaines et sociales qui ne peuvent se satisfaire d'une stricte séparation du « sujet connaissant », le chercheur, à son « objet de connaissance », la société. Pour d'autres, tenants d'une forme de « positivisme », toute la validité de la démarche scientifique se retrouve dans la dissociation entre le chercheur et le « fait » social, le premier devant manipuler le second avec le même détachement et la même froideur que le médecin légiste disséquant un corps sans vie.

### ***Intérêt technique vs. Intérêt pour l'émancipation***

Les termes de ce débat peuvent être plus directement posés à partir de la typologie des intellectuels élaborée par le sociologue Alvin Gouldner<sup>106</sup>, qu'il formule à l'aide des catégories habermassiennes de l'intérêt technique et de l'intérêt pour l'émancipation. Dans son article *A Theory of Revolutionary Intellectuals*, paru dans *Telos* au milieu des années 1970<sup>107</sup>, Gouldner propose une dichotomie des intellectuels, scindés entre ce qu'il dénomme *intelligentsia* et *intellectuals*. Gouldner oppose d'un côté l'*intelligentsia* mue par un intérêt technique, vouée à développer l'appareil technico-scientifique, aux intellectuels concernés par un intérêt pour l'émancipation et engagés dans une démarche critique à la fois sociale et épistémologique de

---

<sup>106</sup> Si nous souhaitons ici poser le débat à partir de la reprise par Alvin Gouldner de la typologie élaborée par Habermas, c'est au regard de l'influence très importante que Gouldner a eue sur le premier cercle telosien. Professeur de sociologie à l'Université de Buffalo entre 1967 et 1972 – et donc contemporain de la création de *Telos* –, Gouldner a été le professeur de plusieurs telosiens dont Piccone. Sa défense de la sociologie critique et réflexive a été décisive dans la formation épistémologique du groupe, et ses travaux plus tardifs sur la « Nouvelle classe » qui donneront lieu à des débats enflammés au sein de l'organisation joueront un enjeu majeur sur l'évolution intellectuelle de la revue. Voir *infra*, Chapitre V (Deuxième partie).

<sup>107</sup> Alvin Gouldner, "Prologue to a Theory of Revolutionary Intellectuals", *Telos* 26, Hiver 1975-76, p.3-36

l'autre. La démarche critique est un attribut essentiel des intellectuels pour Gouldner ; elle s'applique en premier lieu aux canons conventionnels de la science. "To be a practitioner of critique means in part to employ a standpoint outside of a normal science and its established paradigms"<sup>108</sup>. La culture critique propre aux intellectuels implique de tout soumettre au jugement, à la négation, au questionnement. Y est sous-entendu que tout peut être faux, et que n'importe qui, quelque soit son statut, peut se tromper. Dès lors, les paradigmes cognitifs propres à chaque discipline ne peuvent échapper à la critique, quand bien même ceux-ci seraient défendus par des professeurs dont la position fait traditionnellement autorité. Gouldner rappelle que les intellectuels ne rejettent pas l'académisme en soi, mais bien la normalisation de l'enquête. "Intellectuals, then, are scholars who reject, make problematic, or critically focalize the boundaries hitherto implicit in normal scholarship and the scholarly paradigms on which the scholarly community had, till then, centered their elaborated speech variants"<sup>109</sup>. La démarche critique amène à penser hors des cadres des paradigmes dominants, ce qui ne manque pas de faire passer les intellectuels pour des « déviants » par les académiques conventionnels qui eux cherchent à faire progresser le savoir scientifique au sein du cadre théorique admis. L'approche critique vise à faire apparaître des biais idéologiques cachés, masqués dans la démarche traditionnelle par une neutralité axiologique de façade.

Pour les intellectuels critiques – ce qui est donc une lapalissade dans la terminologie de Gouldner - les constructions épistémiques font partie du social. C'est en ce sens qu'ils parlent d'une dimension politique inhérente au travail intellectuel, quelque soit sa visée initiale. Toute production idéale et théorique s'inscrit dans un paradigme épistémologique qui forme le cadre non seulement d'une représentation de la démarche scientifique mais plus largement d'une vision du monde. La conviction fondatrice de la critique épistémologique portée par les intellectuels prétend que tout paradigme épistémologique est un construit, et partant est étroitement lié à la dynamique sociale générale, la totalité pour parler en langage hégélien. Ainsi Lucien Goldmann, philosophe marxiste qui verra plusieurs de ses articles reproduits dans *Telos*<sup>110</sup> : « Toute création culturelle est à la fois un phénomène individuel et social et s'insère dans les structures

---

<sup>108</sup> Alvin Gouldner, "Prologue to...", *Op.cit.*, p.23

<sup>109</sup> *Ibid.* p.23

<sup>110</sup> Parmi les plus importants Lucien Goldmann, "Introduction to the Problems of a Sociology of a Novel", *Telos* n.18, Hiver 1973-74 et "The Epistemology of Sociology", *Telos* n.30, Hiver 1976-77

constituées par la personnalité du créateur et le groupe social dans lequel ont été élaborées les catégories mentales qui la structurent. »<sup>111</sup>

C'est tout le sens de la critique adressée par les radicaux à l'Ecole du Consensus dans les années 1950. En théorie de la démocratie, une célèbre controverse a opposé la conception pluraliste du pouvoir formulée par Robert Dahl de sa conception monolithique énoncée (et dénoncée) par Charles Wright Mills. Dans son ouvrage *Who Governs?*<sup>112</sup> paru en 1961, Dahl définit le système démocratique américain comme une « polyarchie » dans laquelle le pouvoir politique est divisé entre différents groupes hétérogènes – loin du diagnostic de Mills concluant à l'homogénéité d'une élite à même de développer une conscience de classe. A la question *Qui Gouverne ?*, Dahl répond : une pluralité de personnes insérées dans des réseaux de dépendances complexes au sein de multiples cercles de décision. A défaut d'une démocratie dirigée par le peuple, le fonctionnement démocratique américain est garanti par une forme de pluralisme dans laquelle non seulement le pouvoir est divisé mais les sources de la prise de décision, formelles et informelles, sont multipliées.

Mills reproche à Dahl de fournir derrière sa théorie sociale une philosophie politique légitimant les institutions politiques américaines. En montrant que le fonctionnement politique et social de la prise de décision à tous les niveaux est fondé sur un pluralisme – certes de fait plus que de droit -, il contribue à cautionner le discours officiel et à pérenniser un système qui se dit ouvert alors qu'il s'auto-alimente et s'auto-légitime en vase clos. Pour Mills, l'orthodoxie de Dahl souffre d'un manque de mise en perspective critique, et son focal local empêche la mise en rapport avec la totalité du monde social<sup>113</sup>.

A l'exemple de ce que l'on retrouve ici dans la controverse Dahl-Mills, il y aurait du point de vue des sociologues critiques une politicité chez les chercheurs a-critiques tout aussi présente que chez les intellectuels critiques, bien qu'elle s'exprime différemment. Mills, mais

---

<sup>111</sup> Lucien Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970, p.27

<sup>112</sup> Robert Dahl, *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, New Haven, Yale University Press, 1961

<sup>113</sup> Pour une toute autre raison et de manière assez convaincante, Mills se sent d'ailleurs immunisé contre les études locales comme celles de Dahl pour contrer son propos. Sur un ton semble-t-il sarcastique, il demande ainsi : "Exactly what directly or indirectly did "small retailers" or "brick masons" have to do with the sequence of decision and event that led to World War II?", cité par Daniel Geary, *Radical Ambition, Charles Wright Mills, The Left and Radical Social Thought*, Berkeley, University of California Press, p.158



aussi Galbraith, mettent en avant cette complicité – souvent bien involontaire – de la plupart des chercheurs en sciences sociales avec le système hyper-rationnel de la « société administrée » pour parler comme Adorno. A l’heure où les décisions sont davantage prises au regard des objectifs des institutions – en termes d’exigences pécuniaires et techniques, laissant au second plan les questions proprement humaines -, et à l’heure où de nouvelles techniques de persuasion servent à aligner le sentiment populaire sur ces objectifs bureaucratiques, les universitaires ont une propension à accompagner cette tendance, la renforcer, en alignant leurs propres travaux sur les attentes de l’institution qui les accueille et soutient.

### *Une forme d’activisme académique*

L’on pourrait rapprocher la sociologie critique et radicale défendue par les Mills, Gouldner et le RSM (dans l’ordre d’importance de leurs legs respectifs à la sociologie contemporaine) d’une forme « d’activisme académique »<sup>114</sup> pour faire écho à l’activisme politique des militants de la Nouvelle gauche. Il s’agit pour tous ceux qui appellent à une approche engagée de la production théorique, qui assument de poser des critères normatifs au fondement du travail scientifique, de participer au mouvement général de révolte et de critique radicale *en tant que* chercheur en sciences sociales, ici en tant que sociologue. La sociologie est probablement la discipline la plus perméable aux changements politiques et sociaux qui ont cours simultanément, avec l’histoire, l’anthropologie ou encore la psychologie. A partir des années 1960, corollairement à l’embrasement des campus et aux revendications sociales de la Nouvelle gauche, ces disciplines se teintent d’un intérêt pour les questions d’émancipation et d’égalité à l’ordre du jour.

Ainsi l’histoire se fait plus sociale : la traditionnelle histoire des idées étant jugée trop élitiste, on lui préfère désormais l’histoire « par le bas », celle du peuple, des ouvriers, des groupes minoritaires, des femmes, des afro-américains, etc., tous ces « oubliés » de l’histoire des

---

<sup>114</sup> Bourdieu, l’un des plus défenseurs d’une sociologie engagée à la fin de sa vie - après avoir été grand défenseur de l’autonomie de la science et de la nécessaire « neutralité axiologique » derrière laquelle elle doit opérer – parle lui de « radicalisme scientifique » in Pierre Bourdieu, « Le champ scientifique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°2-3, 1976, p.100

grands hommes et des grandes doctrines classiques<sup>115</sup>. En sociologie, réapparaît une nouvelle forme de marxisme universitaire, avec notamment la réhabilitation des concepts de classes et de luttes de classes, jusque là jugés impropres à rendre compte de la situation américaine<sup>116</sup>. A partir du début des années 1970, apparaissent également progressivement des études thématiques transdisciplinaires telles que les *black studies*, les *chicano studies*, les *native-american studies*, les *gender studies* puis plus tard les *postcolonial studies* ou les *subaltern studies*, qui découlent directement des mouvements de revendication identitaire de la Nouvelle gauche<sup>117</sup>. La science économique américaine est elle plus préservée des bouleversements qui ont cours parallèlement, tout comme la science politique, pour des raisons qui tiennent principalement à l'histoire de ces disciplines aux Etats-Unis<sup>118</sup>.

L'expérience du RSM et la critique de la sociologie *mainstream* portée par les radicaux posent la question de la possibilité et du bienfondé de la production de la connaissance dans un but de transformation sociale. Déjà dans les années 1930, le sociologue Lynd posait la question *Knowledge for what?*<sup>119</sup> que le RSM semble avoir transformé à la faveur de la polémique qu'il a suscitée au congrès de l'ASA en *Knowledge for whom?*<sup>120</sup> Le renouveau des sciences humaines et sociales qui prend forme à partir de la fin des années 1960 remet en lumière la question de la politicité du travail intellectuel. Il y aurait des enjeux éthico-politiques cachés derrière les

---

<sup>115</sup> Sur l'évolution de l'historiographie américaine, voir par exemple James M. Banner Jr. (Ed.), *A century of American Historiography*, Boston, Bedford/St Martin's, 2010

<sup>116</sup> Sur le marxisme universitaire, voir notamment Bertell Ollman et Edward Vernoff (Eds.), *The Left Academy. Marxist Scholarship on American Campuses*, New York, McGraw Hill, 1982.

<sup>117</sup> Sur les études liées aux revendications identitaires et la façon dont les luttes sont traduites – et nécessairement déradicalisées – dans le processus d'académisation, voir par exemple Fabio Rojas, *From Black Power to Black Studies: How a Radical Social Movement Became an Academic Discipline*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2007.

<sup>118</sup> L'histoire de la science politique aux Etats-Unis est celle, comme en France, d'une autonomisation de la discipline par rapport au droit, à la théorie politique et à l'histoire des idées. Mais elle trouve aussi un de ses caractères essentiels dans le processus d'américanisation qu'elle a connu, même s'il ne permet pas d'expliquer à lui seul le caractère de la science politique américaine aujourd'hui. Le succès du *behavioralisme* et la domination des méthodes quantitatives a définitivement séparé la science politique de son « ancêtre » la théorie politique, qui reste largement négligée malgré des tentatives de re-légitimation portées notamment par l'école straussienne en philosophie politique. Du fait de ce cloisonnement entre tenants de la normativité et behavioralistes/quantitativistes, et de la domination de ces derniers, la science politique est restée plus hermétique à l'influence sociopolitique extérieure. Voir Robert Adcock et Mark Bevir, "Political Science", in Roger E. Backhouse, Philippe Fontaine (Eds.), *The History of the Social Sciences Since 1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp.71-101

<sup>119</sup> Robert S. Lynd, *Knowledge for what? The Place of the Social Sciences in American Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1939

<sup>120</sup> D'après le titre de l'ouvrage de Christian Fleck, Andreas Hess (Eds.), *Knowledge for whom? Public Sociology in the Making*, Dublin, Ashgate, 2014

questions épistémologiques, et ceux-ci apparaîtraient y compris au cœur des querelles méthodologiques propres à chaque champ disciplinaire. En fait, la dichotomie entre chercheurs mus par un intérêt technique et intellectuels mus par un intérêt émancipatoire, et donc politique, balise l'ensemble des questions relatives à la tâche des enseignants-chercheurs et plus largement au rôle de l'Université. La question de la politisation de l'institution universitaire posée par les militants de la Nouvelle gauche n'est pas nouvelle, elle revêt seulement des habits neufs à l'aune des soulèvements révolutionnaires.

### ***Le débat sur la politisation de l'Université : des enjeux politiques et épistémologiques entremêlés***

Le débat sur la politisation de l'Université en tant qu'institution d'enseignement et de recherche se décline à tous les niveaux correspondant aux rôles divers qu'est amené à jouer le *social scientist*, rôles dont nous verrons qu'ils ont tous un certain degré de perméabilité avec le monde social et politique<sup>121</sup>. Ces rôles dépendent directement des différentes tâches qui sont attribués au chercheur, dont l'objet n'est pas unifié mais bien dépendant des circonstances dans lesquelles il travaille et des buts qu'il se fixe lui-même.

L'un des rôles dévolus au chercheur, celui qui suppose peut-être le lien le plus direct entre science sociale et sphère politique est celui de « l'acteur politique », figure de l'expert ou « conseiller du prince », qui apporte son éclairage et son expertise directement auprès des professionnels de la politique. Le rôle d'acteur politique peut également se développer à travers des structures comme celles des *think tanks*, réservoirs de savoir pratique à destination de ceux en capacité d'agir directement par la prise de décision publique. « L'acteur politique » s'adresse donc avant tout à l'élite politique, et semble participer d'une tendance plus large de « gouvernement d'experts » parfois dénoncé comme anti-démocratique<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> Les différents rôles du chercheur en sciences sociales exposés ci-après sont posés par Charles Gattone, *The Social Scientist as Public Intellectual: Critical Reflections in a Changing World*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2006, p.125-148

<sup>122</sup> Voir par exemple la critique portée contre « l'épistocratie » outre-Atlantique par David Estlund, *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press, 2008

Le deuxième rôle qui peut être dévolu au chercheur en sciences sociales est celui de « leader d'opinion ». Les intellectuels, universitaires ou non, peuvent influencer sur le sentiment populaire par le biais de la diffusion de leur « opinion » éclairée, non pas personnelle mais professionnelle, qui peut alors devenir « argument d'autorité » par la légitimité dont jouit le savant dans le monde profane. Là encore, la question du bien-fondé de la démarche se pose : l'universitaire doit-il chercher à être un *public intellectual*, ou au moins un leader d'opinion ? Doit-il chercher à diffuser ses idées, fussent-elles légitimées par sa capacité de distanciation, son instance critique et son travail scientifique, auprès de l'opinion publique ? Une controverse sur ce point a opposé le consensualiste Joseph Schumpeter au néo-marxiste Karl Mannheim.

Dans les années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, Joseph Schumpeter et Karl Mannheim partent tous deux du constat que l'opinion publique est devenue un facteur important dans la politique moderne, mais diffèrent sur la question du bien-fondé de l'implication des universitaires à chercher à influencer consciemment sur le sentiment populaire. Si pour Mannheim c'est là le devoir politique du chercheur, pour Schumpeter ce serait une grave erreur, les intellectuels n'étant pas immunisés contre les formulations naïves et inadaptées, qui à terme pourraient accélérer le processus de rationalisation bureaucratique et mèneraient à un plus fort autoritarisme sur le long-terme. Les divergences de positions entre Schumpeter et Mannheim attirent l'attention sur le rôle croissant de la propagande dans la société post-industrielle et le rôle central des intellectuels dans cet environnement en mutation.<sup>123</sup> Malgré l'opposition stratégique, l'on voit bien en effet ici le constat commun de ces auteurs sur le poids politique réel des idées dans le « management » de l'opinion publique : la distillation d'une large connaissance du monde social peut informer les acteurs politiques et proposer un cadre général à leurs prises de décisions mais aussi de manière plus diffuse préparer l'opinion publique à recevoir ou exiger certaines décisions. Pour Mills, rejoignant sur ce point Mannheim, mais aussi l'ensemble du mouvement de la sociologie critique et radicale, la diffusion du savoir sociologique dans la sphère profane constitue même l'un des plus forts atouts démocratiques. Affirmant que « l'imagination sociologique est en passe de devenir le dénominateur commun de notre vie culturelle »<sup>124</sup>, Mills pense que les résultats des travaux sociologiques doivent être largement diffusés dans le débat public afin de nourrir un mouvement populaire à même de dynamiser la

---

<sup>123</sup> Charles Gattone, *The Social Scientist...*, *Op.cit.*, p.141 et al.

<sup>124</sup> “The sociological imagination is becoming, [I believe], the common denominator of our cultural life [and its signal feature]” [notre traduction], Charles Wright Mills, *The Sociological Imagination*, *Op.cit.*, p.14

démocratie américaine. Il est à noter qu'en parangon de l'intellectuel critique de la période, Mills a fait de « l'imagination » l'un des socles fondateurs pour une sociologie renouvelée, à l'heure où les enjeux épistémologico-politiques portent sur la remise en cause des paradigmes scientifiques traditionnels de la sociologie établie.

Si certains exhortent ainsi les universitaires à une forme de responsabilité sociale et politique avec l'injonction de diffuser leur savoir dans le monde profane – ce qui suppose par ailleurs de sortir d'un certain jargon conventionnel, l'expression directe et simplifiée étant un attribut essentiel du *public intellectual* - les passerelles entre la recherche scientifique et la sphère sociale se complexifient encore lorsque l'on considère l'importance de l'usage des discours savants dans les actions et discours militants. Saisi à travers le concept de « double herméneutique »<sup>125</sup>, le processus de transmission et d'alimentation réciproque entre les deux sphères ne manque pas de poser la question de l'instrumentalisation des théories, surtout lorsque les acteurs du monde social se saisissent des savoirs scientifiques contre leurs auteurs. L'usage militant de certaines théories scientifiques constitue peut-être la meilleure illustration d'un possible usage idéologique de la science, d'une mise au service utilitaire du savoir, qui peut être mal perçue par les propres auteurs des théories manipulées. Ce malaise des scientifiques à voir parfois leurs travaux figurer comme outils de légitimation d'un militantisme particulier tient précisément au caractère parfois segmentant de l'usage. Nous y reviendrons plus loin, mais outre la capacité critique, le second prédicat essentiel de l'intellectuel est bien l'universalité de sa démarche, en tant qu'il représente non pas une classe spécifique mais bien l'intérêt du genre humain<sup>126</sup>.

De l'universalité du savoir à la vocation de sa transmission universelle, il n'y a qu'un pas avancé par le troisième rôle dévolu à *l'universitaire* qui est le rôle d'enseignement – bien que ce pôle soit souvent considéré comme le parent pauvre, secondaire et déconsidéré, de la tâche duale de l'enseignant-chercheur. Par sa capacité à influencer sur les esprits de jeunes citoyens en formation, la mission éducative peut se retrouver hautement politisée, notamment par ceux qui souhaitent s'en servir comme d'une arme politique mise au service de la diffusion d'un message politique, d'une idéologie voire d'une « vision du monde » qui constituerait l'arrière-plan

---

<sup>125</sup> Voir Anthony Giddens, *The constitution of society*, Oxford, Polity Press, 1984

<sup>126</sup> Sur le rôle discuté de l'intellectuel comme avant-garde universelle, voir *infra*, Chapitre V (Deuxième partie).

normatif d'un cours dispensé. Dans cette visée politique de l'enseignement, la question du contenu des cours et séminaires porte un intérêt hautement stratégique. Pour les militants de la Nouvelle gauche qui défendent précisément cette approche politique de l'enseignement, la réussite de la révolte dépend justement de l'éducation massive d'une jeunesse à qui il faut transmettre non seulement un savoir critique et radical mais surtout les outils pour qu'elle puisse porter à son tour un jugement critique et radical sur son monde environnant. Il s'agit d'amener les citoyens à devenir les sujets de leur propre histoire, et non de se former à la conformité, d'apprendre à produire pour mieux reproduire. Pour ce faire, ils doivent être capables d'interroger sans cesse la société dans laquelle ils évoluent, de prendre conscience des conditions qui les déterminent pour mieux changer ces conditions, et influencer ainsi sur le cours de l'Histoire. Enseignants et étudiants radicaux, parmi lesquels les telosiens, entendent redonner à l'Université son mandat originel, qui est celui de doter les futures personnes publiques d'une culture civique solide pour mener au mieux leur rôle de citoyen. Mais là encore, la conception du rôle de l'enseignant-chercheur est dichotomique : elle peut être scindée entre ceux qui souhaitent former des citoyens et ceux qui souhaitent former des professionnels du monde académique, des futurs experts amenés à participer à la quête scientifique perpétuelle. Ces deux conceptions du volet « enseignement » de l'Université se sont historiquement succédées dans l'histoire de l'institution aux Etats-Unis.

### ***Deux rôles successifs du mandat universitaire américain***

Thomas Bender nous rappelle ainsi que, au moins à Columbia (New-York City), NYU et John Hopkins (Baltimore, Maryland) – en somme dans les facultés de la côte Est du pays -, lors de leurs fondations respectives aux XVIIIe et XIXe siècles, les universités américaines sont dédiées à « préparer les hommes à une culture mentale », « les préparer pour des carrières dans le 'service civique', pour les devoirs de la 'vie publique' en général, ou en tant que 'journalistes publics'. »<sup>127</sup> Si le programme d'enseignements était alors postclassique (avec l'émergence des sciences sociales au XIXe), le contexte lui était classique, dans la tradition de l'humanisme

---

<sup>127</sup> Thomas Bender, *Intellect and Public Life: Essays on the Social History of Academic Intellectuals in the United States*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1993, p.130

civique.<sup>128</sup> Au tournant du XXe siècle, l'institution évolue drastiquement en délaissant progressivement son rôle de formation de personnes publiques à la forte culture civique pour s'orienter vers la transmission de savoirs hautement spécialisés. Les *graduate schools*, qui comprennent dans le système universitaire américain les enseignements du socle fondamental des quatre premières années, initialement destinées à infuser un savoir général, se concentrent alors sur l'enseignement de disciplines circonscrites, supposément autonomes et organisées comme professions académiques.

Cette évolution de la structure et des buts de l'institution universitaire, désormais pensée dans un contexte culturel différent, axée sur la professionnalisation et la spécialisation académique, est particulièrement caractérisée dans le champ de la science politique, qui remplace progressivement la théorie politique à la faveur de la montée des sciences sociales. Deux tournants participent du grand changement structurel et épistémique qui a cours entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle.<sup>129</sup> Il y a d'abord le passage de l'historicisme développemental à l'empirisme moderne. L'historicisme développemental, qui culmine au XIXe siècle, situe les actions, normes, institutions et même les Etats dans un grand récit temporel régi par des principes fixes, tels la Nation, la Liberté et la Raison. L'hégélianisme bien sûr, mais aussi le positivisme comtien s'inscrivent dans cette démarche historiciste. Celle-ci est cependant défiée par une nouvelle forme de logique, initiée au début du XXe siècle et renforcée après la Première Guerre mondiale avec la désillusion et la perte de foi vis-à-vis du progrès et de la raison qui s'en sont suivies. Corollaire au déclin de l'explication par la forme historique, s'affirment la montée des classifications et des corrélations, la formation de modèles systémiques et structuraux, l'étude des fonctions. La démarche empirique modère de nouveaux cadres d'analyses et permet la comparaison entre différentes nations modernes.

L'autre tournant, à la fois distinct et complémentaire du premier, se situe dans les thèmes étudiés : l'histoire institutionnelle, le droit constitutionnel et la théorie politique commencent à être vus comme des thèmes anachroniques, en fait pré-démocratiques, et

---

<sup>128</sup> Dans son ouvrage majeur *The Foundations of Modern Political Thought, vol. 1: The Renaissance*, Quentin Skinner met l'accent sur l'importance des origines républicaines de l'humanisme civique propres à l'esprit florentin de la Renaissance dans la formation de la pensée politique moderne des Etats-Unis. Contre le mythe de la Nation libérale par excellence fondée sur l'Idée libérale et exemplifiée dans la pensée Lockéenne, Skinner réhabilite la notion de vertu républicaine et pose ainsi les jalons d'une nouvelle approche historique que certains ont étiqueté avec une forte teneur polémique « révisionnisme républicain ». Voir *The Foundations...*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978

<sup>129</sup> Voir sur ce point Robert Adcock et Mark Bevir, "Political Science", *Op.cit.* p.74-75

insuffisants pour rendre compte de la politique de masse démocratique moderne qui s'est développée avec l'extension du droit de vote. Les politistes cherchent désormais à étudier les dynamiques des partis politiques et de l'opinion publique. Ce grand tournant prépare le terrain pour l'émergence d'un paradigme épistémologique dominant outre-Atlantique après la Seconde Guerre mondiale, le *behavioralisme*, ou l'étude du comportement politique à travers la recherche empirique sur les partis, l'opinion publique et les groupes de pression – à ne pas confondre avec le *behaviorisme* qui monte parallèlement en psychologie.

Du fait de cette montée du savoir empirique dans un contexte d'autonomisation des champs disciplinaires, les programmes d'enseignement visent moins à doter les étudiants d'une solide culture civique que d'une solide formation académique : plutôt que des leaders publics, ils sont appelés à devenir des universitaires, et l'université transforme son programme en conséquence. L'institution devient un organe de reproduction au sens premier du terme, puisque des universitaires forment des universitaires en devenir, enseignants du lendemain. Le développement de la démarche empirique et l'exigence de spécialisation coextensive de la professionnalisation du milieu académique sont alors célébrés comme un triomphe, salués comme la preuve d'une entrée conquérante dans la modernité<sup>130</sup>.

Dans la critique adressée par les militants de la Nouvelle gauche à la multiversité, relayée par tous ceux qui souhaitent amorcer un authentique retour à l'Université – parmi lesquels les telosiens -, résonne en fait le souvenir de ce mandat originel de l'institution. Serait-ce un anachronisme au regard des exigences de professionnalisation qui s'inscrivent au cœur de la logique universitaire / multiversitaire contemporaine ? On voit bien ici comment deux logiques distinctes peuvent présider au mandat universitaire : l'une visant à l'inculcation d'une culture civique – et l'on peut ici émettre des réserves sur ce que l'on entend en substance par « culture civique » qui reste ouvert à discussion politique mais qui justement sous-entend cette dimension politique -, l'autre structurant la formation professionnalisante. Le déclin de l'idéal humaniste d'une culture civique commune a semble-t-il été, au moins jusqu'à aujourd'hui, irréversible. La tendance à la professionnalisation et la spécialisation des universités américaines

---

<sup>130</sup> Richard Hofstadter, "The Revolution in Higher Education", in Arthur Schlesinger, Gabriel White [Eds.], *Paths of American Thought*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1963, disponible en ligne à l'adresse [[http://history.columbia.edu/timeline/Revolution\\_Hofstadter.pdf](http://history.columbia.edu/timeline/Revolution_Hofstadter.pdf)].



s'affirme encore en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle et forme le contexte culturel universitaire à l'ordre du jour. Pourtant, depuis les années 1950 et de manière encore plus marquée à partir du renouveau des années 1960-70, de plus en plus d'universitaires font entendre leur point de vue critique de cette tendance de désengagement civique. Une certaine « mode révisionniste » générationnelle a commencé à porter la critique de la professionnalisation comme étant celle du « déclin de l'intellect »<sup>131</sup>.

### *Le rôle social de l'Université promu par Telos*

Ceux qui cherchent à politiser l'enseignement universitaire entendent ainsi mener une « pédagogie invisible »<sup>132</sup>, c'est-à-dire transmettre le savoir qui est jugé le plus *utile* socialement aux futures forces sociales du pays. L'on pourrait immédiatement rétorquer que cette utilisation, que d'aucuns pourraient qualifier de « détournement » politique de l'Université est éminemment dangereuse et que les universitaires pourraient être amenés à jouer les marionnettistes autoritaires – dans l'esprit de la mise en garde formulée par Weber. Les défenseurs d'une pédagogie engagée se défendent de tout endoctrinement qui consisterait à inculquer passivement un savoir donné. Ils visent au contraire à transmettre des outils critiques qui puissent être activement saisis et à leurs tours utilisés par les étudiants en tant que citoyens et futurs citoyens, qu'ils soient chercheurs ou non. Cette approche politisée de la transmission du focal critique, qui est par principe non-partisan, est précisément l'esprit dans lequel évolue le groupe *Telos* au moment de sa fondation. La critique proprement épistémologique qui a cours dans les pages de la revue est d'abord à comprendre dans cette approche toujours politique de la double mission universitaire : les telosiens cherchent à imposer leur revue comme support de réflexion qui peut servir de *third party*<sup>133</sup> du champ académique, c'est-à-dire un lieu-ressource où les universitaires viennent

---

<sup>131</sup> Thomas Bender, *Intellect...*, *Op.cit.*, p.131

<sup>132</sup> Gouldner, "Prologue to...", *Op.cit.*, p.35

<sup>133</sup> Selon l'expression de l'actuel *Chief editor* de la revue, le Pr. Russell Berman de l'Université de Stanford (Etudes germaniques), dans "The Editor, The Journal, The Project", in Timothy Luke et Ben Agger (Eds.), *A Journal of No Illusions, Telos, Paul Piccone, and the Americanization of Critical Theory*, New-York, Telos Press Publishing, 2010, p.97. Berman résume la stratégie de *Telos* vis-à-vis de l'institution universitaire comme suit : "Unlike the other so-called radical journals that found perches within the stale neo-Marxism of the universities and their presses, *Telos* never aspired to become a ward of a university, surviving instead on subscription income, the dedication of the participants, and the self-exploitation of the editor. It could participate in debates unfolding within academia, without being fully of the established academic world; in this sense, it resembled public journals, rather than narrowly professional ones, a legacy of a broader vision of intellectual life. [...] Another historiography will be to ask how professional academic life especially in the humanities, probably always benefits from extra-academic

s'inspirer pour contribuer au renouveau des sciences humaines et sociales à partir de leurs réflexions critiques – ambitieux projet s'il en est. C'est parce qu'ils présupposent une politicalité du travail intellectuel, et conscients que les idées politiques sont une formidable arme (méta)politique, qu'ils cherchent à porter leur bataille politico-idéologique sur le terrain épistémologique. Ils cherchent à infuser l'institution universitaire de « communautés d'idées » qui passent d'abord par de nouveaux paradigmes scientifiques, et qui sont à termes destinés à imprégner tant les cours d'enseignement que le cours de la recherche.

***Le défi de la recherche en sciences sociales : concilier vérité scientifique et utilité sociale***

La dualité du couple enseignement-recherche de l'institution universitaire nous ramène ainsi au quatrième rôle du chercheur en sciences sociales identifié par Gattone, qui est bien entendu, *last but not least*, celui de la recherche elle-même. Nous retrouvons ici notre dichotomie établie entre intellectuels critiques et techniciens, qui représentent on l'aura compris les deux grandes attitudes idéal-typiques de l'enseignement et de la recherche – bien que dans la réalité, nécessairement plurielle et complexe, les positions soient bien moins nettes et plus entremêlées. En cette fin des années 1960, deux tendances marquent l'évolution du chercheur en sciences sociales, toutes deux corrélées à la tendance à la professionnalisation du métier de chercheur qui court depuis le début du XXe siècle : le carriérisme et l'hyper-spécialisation.

La professionnalisation, en tant qu'elle conduit à la dissociation du « métier » et de la « vocation » de savant pour reprendre un instant les catégories wébériennes, favorise une forme de carriérisme. Dès lors que l'on ne cherche plus à vivre *pour* la science, mais bien *de* la science, l'on peut basculer dans une optique où l'intérêt qui préside à la recherche n'est plus la valeur intrinsèque de la science, ni même une présomption de l'utilité politique/émancipatoire de cette même science, mais un intérêt personnel, qui peut dévier vers une forme d'opportunisme de la recherche. L'opposition entre l'intérêt personnel et toute autre forme d'intérêt n'est cependant pas nécessaire, puisque l'on peut tout à fait imaginer un lieu où les plus impliqués dans le travail, ayant à cœur de bien mettre en forme leur métier, seraient aussi les plus valorisés et sanctionnés

---

discourse, a life-world for ideas that could exist outside the ivory tower. This is the gray zone that *Telos* could inhabit." p.96

positivement en termes de carrière. Mais l'on peut tout aussi bien imaginer une forme de pression sociale inconsciente qui tend à favoriser, par auto-ajustement, un certain conformisme, une répétition de modèles déjà éprouvés qui serait un rempart à la prise de risque et à l'inventivité (ou l'imagination pour reprendre les termes de Mills) et surtout à toute forme d'hétérodoxie. Du fait de cet *habitus*, de la normalisation, de la soumission aux conventions, de la pratique d'un langage communément admis, il y aurait même désormais plus de liberté académique hors de l'Université<sup>134 135</sup>.

D'autre part la professionnalisation conduit à « l'hyper-spécialisation », qui est une question ambivalente. D'un côté, la haute spécialisation suppose l'étude d'un objet scientifique par le prisme d'une discipline, et au sein de cette discipline par le focal d'un cadre théorique et conceptuel déterminé. Ceci empêche donc l'adoption d'un point de vue global sur le problème considéré, c'est-à-dire qu'il est impossible de le resituer dans un cadre analytique général, nécessairement transdisciplinaire, et de mettre en perspective ce problème avec une dynamique sociale globale. D'un autre côté, le risque de la généralité peut mener à la superficialité ; l'étendue du champ des connaissances aujourd'hui développées empêche tout esprit, aussi doué soit-il, de maîtriser l'étendue des savoirs, méthodes, problèmes et enjeux propres à chaque discipline et de les saisir à la fois dans leur spécificité technique et dans la globalité de leurs interconnexions. Le principe même de l'hyper-spécialisation est finalement ce qui fait à la fois sa force et sa faiblesse : elle permet d'aller au plus loin dans l'accumulation et l'affinement des savoirs scientifiques (conformément à la conception traditionnelle de la science cumulative), mais précisément du fait de son caractère « pointu », elle ne rend pas compte du rapport dialectique avec la totalité – ce que l'on retrouvera dans la critique de la théorie traditionnelle chez les dialecticiens de l'École de Francfort<sup>136</sup> -, et est de plus accessible aux seuls spécialistes. Ce faisant, elle se coupe du monde social et ne joue dès lors aucun rôle public : le discours académique contemporain est de nature insulaire, intra-spécialistes, ce qui renforce la

---

<sup>134</sup> Charles Gattone, *The Social Scientist...*, *Op.cit.*, note 16, p.148

<sup>135</sup> C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles *Telos* cherche à jouer le rôle de *third party* du champ académique, ni dépendant de lui, ni hors de lui, pour plus de liberté, ce qui est attesté par les nombreuses prises de risque théoriques encourues tout au long de l'aventure telosienne.

<sup>136</sup> Voir *infra*, Chapitre III (Première partie)

distanciation entre le monde intellectuel et le monde social<sup>137</sup>, avec la montée de la figure de l'intellectuel-universitaire dans sa « tour d'ivoire » au détriment de l'intellectuel public s'adressant directement aux citoyens<sup>138</sup>. L'ambivalence de la question de l'hyper-spécialisation renvoie à l'arbitrage à opérer sur le but de la recherche en science sociale : vocation scientifique « pure », instrument social ou nécessaire prise en compte de la politicalité inhérente à toute entreprise scientifique ?

Dans la continuité de cette question sur le lien entre recherche en sciences sociales et sphère politique, l'on pourrait synthétiser le dilemme qui se pose potentiellement à tout chercheur par la question posée par Johanna Siméant dans son introduction à l'ouvrage collectif « Discours savants, discours militants : mélange des genres ».

« « Que faire » en tant qu'universitaires inquiets des usages de la connaissance, confrontés à son instrumentalisation permanente, soucieux aussi bien de la validité de la science que de leur propre utilité, qu'elle soit sociale ou politique, et paralysés par les deux injonctions contradictoires de la référence à la « neutralité axiologique » et à des « recherches [qui] ne mérite[raie]nt pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif ? »<sup>139</sup>

Autrement dit, comment concilier utilité sociale et scientificité ? Il semblerait y avoir tension entre « l'utile » et « le vrai », et c'est d'ailleurs là un point de divergence fondamentale entre les « autonomistes » de la science et les « hétéronomistes »<sup>140</sup>. Pour les premiers, la

---

<sup>137</sup> Une tendance constatée et dénoncée par Gaile Cannella et Yvonna Lincoln, « Epilogue: Claiming a Critical Public Social Science – Reconceptualizing and Redeploying Research », *Qualitative Inquiry*, 10, n.2, Avril 2004, p.298-309

<sup>138</sup> C'est le constat qui sera notamment dressé dans les années 1980 par Russell Jacoby, dans *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*, New-York, Basic Books, 1987, discuté dans les pages de *Telos*. Nous reviendrons sur cette problématique de la disparition du *public intellectual* et plus généralement sur la place et le rôle des intellectuels dans la société dans le chapitre V (Deuxième partie).

<sup>139</sup> Johanna Siméant, « Friches, hybrides et contrebandes... », *Op.cit.*, p.47. Siméant prend soin d'ajouter que les « deux références [sont] d'ailleurs toutes deux manipulées d'une façon routinière qui les dessèche, car Weber soulignait la fécondité de heuristique de l'intérêt axiologique, et qu'à l'inverse les appropriations militantes de gauche de la formule de Durkheim, parfois à la limite de l'injonction à l'engagement du sociologue, négligent de façon surprenante ce qu'écrit Durkheim dans la même préface : « Mais si la science de la morale ne fait pas de nous des spectateurs indifférents ou résignés de la réalité, elle nous apprend en même temps à la traiter avec la plus extrême prudence, elle nous communique un esprit sagement conservateur. [...] Tout fait d'ordre vital – comme sont les faits moraux – ne peut généralement pas durer s'il ne sert à quelque chose, s'il ne répond à quelque besoin ; tant donc que la preuve contraire n'est pas faite, il a droit à notre respect. » » Emile Durkheim, Première préface à *De la division du travail social* [1893], Paris, Quadrige, 1998, p.XL-XLI. Cité par Siméant, « Friches, hybrides,... », *Op.cit.*, p.47-48, note 68

<sup>140</sup> Selon la terminologie de Jean-François Malherbe, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Paris, PUF, 1976.

pratique scientifique est autonome vis-à-vis de l'espace sociopolitique, et est dès lors nécessairement guidée par la recherche de la vérité, comprise dans son acception classique comme adéquation entre le fait et l'énoncé du fait. L'idéal de vérité régule la recherche scientifique, il suppose une forme de « foi » placée en amont de la science – d'une manière analogue à la présupposition wébérienne de la valeur de la science qui sous-tend toute entreprise scientifique. Pour les hétéronomistes au contraire, la science dépend d'intérêts extérieurs, et c'est pourquoi les intérêts conservateurs qu'elle sert dans sa prétendue neutralité doivent être remplacés par d'autres, progressistes, pour guider sa démarche. Mais dès lors, quelle place pour la vérité qui semble toujours définir la scientificité dans cette science hétéronomiste ? La science ne serait-elle que le vulgaire reflet de conditions socio-historiques déterminées comme semble le prétendre une certaine vulgate en sociologie de la connaissance ?

A ce dilemme qui pose en tension utilité et vérité, les sociologues critiques et radicaux répondent que c'est justement la prise en compte des présupposés normatifs qui s'établissent au fondement de la recherche qui permet d'accéder à une vérité objective<sup>141</sup> : préalablement à toute utilisation de la recherche à des fins de transformation sociale, il s'agit de *révéler* les intérêts réellement en place sans contradiction aucune avec l'exigence de vérité scientifique. Ce n'est qu'en partant de l'analyse du réellement existant que l'on peut ensuite, en posant l'intérêt pour l'émancipation comme élément guidant la recherche, viser à terme l'établissement d'une vie sociale rationnellement organisée – et en toute conscience. Toute théorie critique<sup>142</sup>, en tant qu'elle s'oppose aux théories traditionnelles, s'inscrit d'abord dans un horizon de sens dégagé vers la coopération rationnelle des hommes pour produire l'organisation sociale qui les produit eux-mêmes (ou en langage telosien que nous avons déjà employé : pour « changer ces conditions qui [les] conditionnent »). Par essence, toute théorie critique est antiscientiste : ses attributs essentiels, comprenant à la fois sa réflexivité inhérente, sa critique systématique et son intérêt politico-philosophique pour l'émancipation des hommes, posent sa méthode et son « esprit » en

---

<sup>141</sup> Nous verrons plus loin comment les dialecticiens de l'Ecole de Francfort ont déplacé le problème de la vérité en la déconnectant de la question de « l'exactitude ». Voir *infra*, Chapitre III (Première partie).

<sup>142</sup> Ici prise dans son sens large, c'est-à-dire ne se référant pas exclusivement à la Théorie francfortoise. Nous souscrivons à la définition d'une théorie critique de Raymond Geuss : "A critical theory [...] is a reflective theory which gives agents a kind of knowledge inherently productive of enlightenment and emancipation", in *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p.2

adversaires déclarés de toute la philosophie scientiste qui sous-tend les sciences humaines et sociales alors encore dominantes.

Dans cette veine antiscientiste qu'ils partagent avec la sociologie critique émergente, les telosiens défendent donc une « sociologie réflexive », telle qu'elle a notamment été défendue par celui qui est encore un de leurs mentors, le sociologue Alvin Gouldner.

### ***La sociologie réflexive de Gouldner promue par Telos : un antipositivisme***

Si dans la recherche, le principe de la neutralité axiologique est toujours très présent, les sociologues critiques rappellent que l'enquête scientifique n'est pas simplement une question de récolte et d'organisation objectives d'informations. Elle implique de construire des catégories, de développer des systèmes de classification et de s'appuyer sur des analyses existantes pour cadrer le matériau étudié. En d'autres termes, du donné à la saisie du donné (déjà altéré donc) et de la saisie du donné à l'analyse (ou à l'interprétation le cas échéant), beaucoup de processus cognitifs, nécessairement subjectifs, ont été intégrés à la démarche. C'est précisément par la prise en compte de l'ensemble de ces éléments construits et intégrés par le chercheur – généralement compris dans le paradigme dans le cadre duquel il travaille – que l'on peut adopter une démarche réflexive, que l'on espère dégagée de toute reproduction inconsciente des rapports de domination présents dans la sphère sociale et politique.

C'est en tout cas la tâche qui est dévolue à la sociologie réflexive. Dans son ouvrage majeur *The Coming Crisis*<sup>143</sup>, Alvin Gouldner oppose à la sociologie positiviste le réquisit, à la fois philosophique et théorique, de l'introduction d'une dimension réflexive dans le travail du chercheur. Il cible en particulier les théories fonctionnalistes et systémiques qui courent de Comte à Parsons. Contre ces modèles dominants en sociologie, le fondateur de la revue *Theory and Society* définit la théorie sociale comme une *praxis* qui prend en compte l'importance du pôle de la subjectivité dans l'édification théorique.

---

<sup>143</sup> Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Londres, Heinemann, 1972

C'est même la liberté subjective qui vient analytiquement faire contrepoids aux structures objectives<sup>144</sup>, par définition statiques, continues et de fait conservatrices. Pourtant, la totalité sociale n'est pas figée – et c'est d'abord en ce sens qu'elle s'oppose au « système » -, elle est produite et reproduite par les hommes en tant qu'ils sont sujet agissants.

“The social *totality* is composed of an interaction of social elements that, unlike interacting billiard balls, do not remain the same; they change not only in their positions but also their character. The social system must be seen as a historical product, as a thing made and fashioned by men as active “subjects”, as continually remade and daily enacted by the ongoing doings of men, and hence capable of being undone or redone by their future actions.”<sup>145</sup>

L'hégéliano-marxiste Gouldner, pour qui Lukács est le meilleur marxiste du XXe siècle, accorde ainsi une grande importance à la catégorie totalité dans l'analyse sociale, à l'image de toute la tradition du marxisme occidental dont il s'inspire et dans laquelle s'inscrivent pleinement les théoriciens critiques de l'Ecole de Francfort. Totalité et dialectique forment les piliers des *praxis* des sociologues critiques, en fait de ces intellectuels indissociablement sociologues et philosophes, qui lient la question du « ce qui est » à celle hautement normative du « ce qui devrait être ». Parce qu'occulter la seconde question reviendrait en fait à la dissoudre dans la première, ils assument de politiser leur recherche en la fondant sur un lien inextricable entre théorie et pratique.

La défense du pôle de la subjectivité ne signifie cependant pas « relativisme » ou anti-objectivisme. Chez Gouldner, comme chez les autres sociologues critiques, la recherche est guidée par la croyance en la possibilité de l'objectivité, qui revêt un sens nécessairement différent de ce que recouvre le terme chez les tenants du positivisme. “Whether objectivity is thought possible comes down to the question of whether some vision of human unity is believed workable and desirable”<sup>146</sup> ; ce à quoi Gouldner répond par la positive. L'objectivité ici est à comprendre comme la possibilité de produire un savoir rationnel, de maintenir un « discours rationnel dans la théorie sociale »<sup>147</sup>.

---

<sup>144</sup> Paul Piccone, Charles Lemert, “Gouldner's Theoretical Method and Reflexive Sociology”, *Theory and Society*, Vol. 11, n°6, p.748

<sup>145</sup> Alvin Gouldner, *For Sociology*, New-York, Basic Books, 1973, p.417

<sup>146</sup> Paul Piccone, Charles Lemert, “Gouldner's Theoretical Method...”, *Op.cit.*, p.739

<sup>147</sup> Alvin Gouldner, *For Sociology*, *Op.cit.*, p.78

Si la sociologie de Gouldner ne peut donc se réduire à un anti-objectivisme, il ne faudrait pas non plus la réduire à un pur subjectivisme : Gouldner ne défend pas un subjectivisme de la conscience. L'importance du sujet (le chercheur) dans la théorie sociale de Gouldner est d'abord à mettre en rapport avec son exigence de réflexivité, avec l'importance de prendre en compte « la position du cameraman »<sup>148</sup> dans le champ, sous-entendant qu'il faut aussi accorder de l'importance au contre-champ – qui ne l'est que parce qu'il n'est justement pas dans le champ mis en lumière par le cameraman. La subjectivité défendue par Gouldner est ensuite à comprendre comme la liberté du sujet historique de transformer son monde. Dans cette optique, la théorie sociale, définie comme *praxis* donc, fait d'ailleurs pleinement partie de ces *shaping forces*<sup>149</sup> qui donnent corps à la réalité, qui permettent de transformer effectivement le social.

***Conclusion du chapitre : l'inscription de Telos dans une tradition historique antipositiviste***

A l'instar de la critique telosienne et de l'ensemble de la critique portée par la sociologie radicale des années 1950-60, la sociologie réflexive défendue par Gouldner se porte contre le positivisme et sa méthode de « l'objectivité scientifique », entendue en fait comme neutralité axiologique et recherche d'une vérité au sens classique (adéquation du sujet et de l'objet) sans prise en compte de ce qu'implique cette part subjective. L'objectivisme scientifique de la philosophie positiviste constituerait ainsi la principale aliénation de notre temps. Comme le fait remarquer Randal Collins :

“The shift from Marx's day is interesting: then, scientific objectivity could be identified with revolution because conservative powers relied on religious legitimation; today, a vulgar practical interpretation of science has become the new opiate of the masses. The task now, it would seem, is to take science back from the opportunists.”<sup>150</sup>

En identifiant le pur objectivisme comme l'un des principaux maux sociaux, Gouldner et à sa suite les telosiens engagent une critique du positivisme qui résonne en cette fin des années 1960 – début des années 1970. Ce faisant, ils s'inscrivent dans une tradition historique

---

<sup>148</sup> Eudiants de Gouldner, Piccone et son acolyte Lemert racontent que la première question que Gouldner posait toujours était : “Where does the cameraman fit? ”, cité par Piccone et Lemert, “Gouldner's Theoretical Method...”, *Op.cit.*, p.737

<sup>149</sup> Alvin Gouldner, *The Coming Crisis...*, *Op.cit.*, p.488

<sup>150</sup> Randal Collins, Recension critique de *The Coming Crisis...*, in *American Political Science Review*, Mars 1973, p.207



antipositiviste qui court depuis l'émergence du positivisme comtien au milieu du XIXe siècle et dénoncent ce qui constituait l'un des piliers de la pensée historiciste d'Auguste Comte : l'application de la démarche des sciences naturelles dans la « physique sociale » qu'était la sociologie naissante, discipline reine de toutes les sciences.

A la suite de Dilthey, la tradition épistémologique que constitue la critique antipositiviste pose en effet en son cœur un élément fondamental que l'on identifie chez les telosiens et l'ensemble des penseurs critiques, qu'ils soient sociologues, épistémologues ou théoriciens : la spécificité des sciences humaines et sociales comparées aux sciences de la nature. De Vienne à Francfort, dans les écrits de Husserl comme ceux d'Adorno, on retrouve cette même dimension de défense de la singularité de l'étude du social comparée aux phénomènes naturels. Husserl et Adorno constitueront ici les deux piliers à partir desquels nous présentons la critique antipositiviste. Ceci n'est pas le résultat d'un choix arbitraire : si l'histoire telosienne s'écrit en effet en rapport aux développements théorico-philosophiques de l'Ecole de Francfort (sa Théorie critique et sa philosophie sociale), c'est pourtant d'abord dans la phénoménologie husserlienne qu'elle va mobiliser les principaux éléments qui sous-tendent sa philosophie et son épistémologie. *Telos* fait jouer le phénoménologue contre les dialecticiens, la critique antipositiviste de l'Ecole de Francfort se révélant à leurs yeux insuffisante pour des raisons à la fois théoriques et pratiques.

### **Chapitre III – L'élaboration d'une théorie sociale révolutionnaire**

#### **Le choix de Husserl contre l'Ecole de Francfort**

Pleinement inscrit dans le mouvement de contestation académique des paradigmes dominants de la science sociale traditionnelle américaine, le projet telosien hérite de la critique antipositiviste formulée par différentes écoles ou traditions de pensée qui occupent le terrain du débat épistémologique depuis le XIXe siècle. A la suite de l'un des pionniers de la critique du positivisme comtien, John Dilthey, de grands noms de l'histoire de la philosophie politique et scientifique ont réaffirmé la spécificité des sciences humaines et sociales face aux sciences de la nature, sur la base de la particularité ontologique de l'Homme. Essentiellement duale, inscrite dans le monde social autant que dans celui de la nature, l'humanité écrit son histoire suivant une logique dialectique Histoire-Nature qui échappe à toute forme d'évolutionnisme mécaniciste qui suivrait automatiquement un ensemble de lois. Aux côtés des autres antipositivistes, les telosiens partagent la conviction que l'Histoire est éminemment ouverte, indéterminée, précisément parce qu'elle fait intervenir l'élément subjectif. Tout le défi est de faire advenir à la conscience des hommes cette part active de subjectivité dans l'écriture de l'histoire humaine. C'est en tout cas l'enjeu principal pour les telosiens qui se placent pour ce faire sous le patronage de l'un des théoriciens majeurs de la conscience : Edmund Husserl.

Le projet d'élaboration d'une théorie critique engagé par *Telos* se construit en effet en premier lieu dans la lignée des travaux du dernier Husserl. La réflexion épistémologique menée par le phénoménologue constitue pour les telosiens une source d'inspiration fertile, notamment du fait de son ambition à vouloir fonder philosophiquement la science. Husserl vise à doter l'ensemble de la critique épistémologique d'une base solide et immuable ; son « fondationnalisme » est identifié au sein du cercle telosien comme le meilleur antidote contre une méthode dialectique qui pourrait autrement verser dans l'arbitraire. Husserl cherche en effet à bâtir des fondations philosophiques solides garantissant la validité de la démarche scientifique, quand les francfortois, plus modestement, s'obligent à toujours lier le travail de conceptualisation à la réalité socio-historique, par définition mouvante. La rigidité du premier est saluée comme une rigueur conceptuelle quand la plasticité et l'adaptabilité des seconds sont dépréciées pour leur relativisme supposé.

### ***L'influence déterminante de Husserl sur le projet Telos***

A défaut de manifeste fondateur de la revue, les deux premiers articles publiés dans le numéro inaugural de *Telos* rendent compte à la fois de la teneur du projet et de sa principale filiation intellectuelle dans la pensée husserlienne. Tout en étant absent de la liste des auteurs dans la mesure où aucun de ses écrits n'y est directement reproduit, Husserl y tient en effet une place prépondérante. A travers l'article de Wertz sur le « critère psycho-intentionnel de Brentano »<sup>151</sup>, c'est bien l'ombre du phénoménologue allemand qui plane, puisque Brentano était avant tout son professeur et mentor, celui qui l'a introduit au concept d'intentionnalité, devenu central dans sa pensée. Le deuxième article rédigé par Piccone "*Towards a Socio-Historical Interpretation of the Scientific Revolution*"<sup>152</sup> se réclame plus directement de l'héritage husserlien puisqu'il est ouvertement basé sur le diagnostic de crise des sciences formulé dans la *Crise des Sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*<sup>153</sup> – ici appelée *Krisis*, rédigé par le philosophe au crépuscule de sa vie dans les années 1930, et largement influencé par le contexte sociopolitique de son époque. L'influence proprement husserlienne de la revue est d'autant plus marquée que son titre même, *Telos*, renvoie à la conception téléologique de l'humanité sur laquelle est bâtie l'ensemble du développement philosophique de Husserl.

« Le positivisme décapite, pour ainsi dire, la philosophie. » C'est par ces mots que le penseur allemand ouvre la *Krisis*, ne laissant place à aucune ambiguïté sur son jugement quant à la démarche comtienne et surtout post-comtienne. La critique telosienne reprend ce diagnostic husserlien et construit l'ensemble de son discours épistémologique à partir de ses travaux. Ce faisant, *Telos* s'inscrit dans une tradition historique antipositiviste qui est portée dans l'Allemagne des années 1930 non seulement par Husserl mais également par les dialecticiens de l'École de Francfort, Theodor Adorno et Max Horkheimer en tête. Les francfortois font d'ailleurs de cet antipositivisme un élément constant de leur démarche critique, qui résiste à la grande discontinuité des différents « moments » de l'École. Jusque dans les années 1960, dans

---

<sup>151</sup> S.K. Wertz, "Brentano's Psycho-Intentional Criterion", *Telos* 1, Printemps 1968, p.5-15

<sup>152</sup> Paul Piccone, "*Towards a Socio-Historical Interpretation of the Scientific Revolution*", *Telos* 1, Printemps 1968, p.16-26

<sup>153</sup> Edmund Husserl, *La crise des Sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1954], Paris, Gallimard, 1976.

les dernières années de cette première génération de dialecticiens, ils portent la critique du positivisme dans la grande querelle épistémologique de la période, nommée « querelle allemande des sciences sociales », qui les oppose notamment à Karl Popper et ses disciples. Pourtant, si les francfortois se situent dans le même camp épistémologique que Husserl dans cette critique commune formulée contre le positivisme, le point de vue à partir duquel ils articulent leurs développements respectifs n'est pas le même et de grandes divergences opposent Husserl et les francfortois.

En cette période de jeunesse de l'aventure telosienne, à la fin des années 1960 et tout au long de la première moitié des années 1970, la revue *Telos* se situe alors bien avec Husserl contre les positivistes et seulement très partiellement avec les francfortois. Sur les points spécifiques qui dissocient l'approche phénoménologique de la Théorie critique, particulièrement après le tournant philosophique de l'École de Francfort consumé avec les travaux sur la dialectique de *l'Aufklärung*<sup>154</sup>, les telosiens donnent raison à Husserl contre Adorno et Horkheimer qui ont selon eux perdu une grande part de leur intérêt théorique. C'est donc sur la base de l'approche proprement phénoménologique que non seulement la critique du positivisme doit porter, mais aussi que toute critique épistémologique et toute approche à la fois philosophique et scientifique doit se construire.

Afin de bien mettre en lumière les enjeux spécifiques des points de divergence entre Husserl et les francfortois, il nous faut opérer un retour sur leurs critiques respectives adressées au positivisme, et à partir d'elles sur les éléments qui cristallisent l'opposition irréconciliable entre ces deux approches allemandes. Ceci nécessite de revenir au préalable sur les travaux de celui à qui il revient d'avoir commencé, Auguste Comte et son positivisme, sans qui aucune tradition antipositiviste n'aurait par définition pu voir le jour.

---

<sup>154</sup> Nous faisons bien entendu ici référence à l'ouvrage *La dialectique de la Raison : Fragments philosophiques* [1947], Paris, Gallimard, 1974. Nous reviendrons plus longuement sur ce tournant et ses conséquences théoriques dans ce chapitre.

### *Le positivisme d'Auguste Comte*

L'ambition première du positivisme en tant que philosophie est de s'accomplir comme politique<sup>155</sup>, une prétention qui peut sembler étrange à ceux qui aujourd'hui combattent le positivisme au nom de la dissociation qu'il crée avec le monde social. Cherchant à élaborer un nouveau dispositif philosophique porteur d'une « nouvelle autorité morale » pouvant se poser au fondement d'une réorganisation sociale substantielle, Comte met l'accent sur la nécessaire dimension pratique de la philosophie fondée comme science, la transformant ainsi en « science sociale ». Il ambitionne d'asseoir le savoir social sur des bases aussi solides que celles qui fondent les sciences de la nature, en transposant leurs méthodes à l'étude de la société. Le positivisme comtien porte cette croyance que, « au moins en droit, aucune question [n'est] insoluble pour la science », se constituant ainsi comme un scientisme. La doctrine globale voulue par Comte est un « extraordinaire programme, associant intimement une transformation de la philosophie (en science sociale) et une scientification de la politique, à partir de la conviction selon laquelle la science de la société, en couronnant un progrès scientifique qui s'était affirmé d'abord sur le terrain des sciences de la nature, transfigurerait la société elle-même. »<sup>156</sup>

### *La science sociale positive*

Est considérée positive toute doctrine qui considère que « seule la connaissance des faits peut prétendre à la vérité ».<sup>157</sup> La vérité objective ne peut être atteinte que par l'application du modèle des sciences expérimentales, et particulièrement celles qui sont à même de mathématiser leurs expériences. Dans le raisonnement comtien, la mathématique est la discipline scientifique première dans la mesure où elle permet « la mesure indirecte des grandeurs » et leur mise en relation, à l'exemple du modèle de l'équation qui pose des équivalents entre différentes combinaisons numériques. Or, la science consistant en « la coordination des faits », la quantification des faits et leur mathématisation permet leur mise en relation, ce qui permet de poser des équivalences et d'établir des lois. Nous verrons plus avant comment ce premier point

---

<sup>155</sup> Cette présentation du positivisme comtien emprunte largement à la contribution de Sylvie Mesure, « La politique positiviste d'Auguste Comte à la tradition républicaine », in Alain Renaut (Dir.), *Histoire de la philosophie politique, Tome IV, Les critiques de la modernité politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p.277-316

<sup>156</sup> Sylvie Mesure, « La politique positiviste... », *Op.cit.*, p.281 et p.279

<sup>157</sup> *Ibid.* p.281

est éminemment problématique pour les antipositivistes qui pointent le problème de la réduction des relations entre les faits à la relation entre les nombres qui les expriment.

La possibilité de fonder l'ensemble du savoir sur le modèle mathématique, puisque la méthode physico-mathématique est chez Comte universalisable, permet de penser une unité de la science dans une conception historiciste, fidèle à l'esprit du XIXe siècle<sup>158</sup>. Il y a bien chez Comte continuité entre les différents champs de la connaissance, de la mécanique à l'astronomie, puis à la physique, la chimie, la biologie, et enfin la « sociologie », cette série évoluant au gré du progrès du savoir humain. Monisme épistémologique et progressisme se posent ainsi aux fondements de la conception positiviste de la science.

La sociologie positiviste telle qu'elle émerge chez Comte se scinde en deux approches : la « statique sociale », qui énonce les lois structurales de l'ordre qui régit l'organisme social, et la « dynamique sociale », qui énonce les lois du développement de cet organisme et étudie ainsi le « progrès social » - on voit bien ici comment les subdivisions de la sociologie sont directement reprises du modèle de la science physique, statique et dynamique. La « physique sociale » ainsi délimitée par Comte devient la reine des sciences, ou en tout cas la « classe suprême des travaux scientifiques » pour reprendre les mots de Dilthey.<sup>159</sup>

### *La politique positive*

L'universalité de la démarche scientifique est chez Comte pour ainsi dire sans bornes, puisqu'elle s'étend non seulement aux faits sociaux mais aussi aux valeurs, à la question foncièrement normative du « devoir-être ». La « philosophie politique nouvelle » que Comte entend formaliser est contenue dans la sociologie : c'est sur la seule base de la connaissance positive des lois sociales, structurales et de développement, que l'on peut décider de l'organisation politique. Les institutions jugées les meilleures sont en fait les plus « rationnelles »

---

<sup>158</sup> La conception proprement historiciste-progressiste de Comte se manifeste notamment dans sa « loi des trois états » selon laquelle « le système intellectuel de l'homme considéré dans toutes ses parties a dû prendre successivement trois caractères distincts, le caractère théologique, le caractère métaphysique, et enfin le caractère positif ou physique ». Auguste Comte, *Cours de philosophie politique*, cité par Sylvie Mesure, *Op.cit.*, p.284

<sup>159</sup> Wilhelm Dilthey, *Œuvres I, Critique de la raison historique (Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes)*, Paris, Cerf, 1992, p.68, cité par Sylvie Mesure, *Op.cit.*, p.286

dans le sens où elles correspondent à l'ordre social spontané (« naturel et involontaire » nous dit Comte) que l'on peut retrouver sous des formes relativement différentes dans diverses sociétés humaines. Le meilleur régime est donc celui qui est le plus en conformité avec les lois qui régissent le progrès social, ce qui suppose qu'il dépende directement de la détention de ce savoir. « Fait comme les autres », le droit n'échappe pas à cette subordination générale de l'organisation sociale à la sociologie positive. Cela implique non seulement que « comme tout ce qui vit, [il] se développe en suivant des lois qu'il est possible de déterminer », mais qu'il *doit* se conformer aux lois qui président au progrès humain général. Les législateurs devraient ainsi se plier au savoir des scientifiques, capables d'éditer les règles « qui doivent dominer les relations et constituer le contenu d'un droit vraiment rationnel »<sup>160</sup>.

Si l'unité de la doctrine comtienne ne résiste pas à l'épreuve du temps et que son ambition globale est vite délaissée, le positivisme laissera cependant un héritage très important, aux deux niveaux de sa théorie : en tant que conception du savoir social fondé sur les sciences « dures » et notamment sur le modèle physico-mathématique ; et dans l'idée que la politique doit être inspirée de ce savoir social. C'est sur ces deux faits distincts que vont porter les critiques du positivisme du XIXe siècle à nos jours. Toute une tradition antipositiviste se forme au moins depuis Dilthey, celui qui a peut-être élaboré la critique la plus féconde du positivisme et défendu une approche dualiste de la science, dissociant ontologiquement les « sciences de la nature » des « sciences de l'esprit ». Dilthey résume l'esprit du comtisme dans la « subordination des phénomènes moraux à l'étude des phénomènes de la nature »<sup>161</sup>, et défend au contraire l'indépendance de la philosophie par rapport à la sociologie. De même que la spécificité des sciences humaines et sociales vis-à-vis des sciences naturelles doit être reconnue et maintenue, de même la question du devoir-être, sans la confiner à une dimension purement spéculative, doit résister à l'absorption totale par la sociologie positive.

Par cette dissociation entre sciences de la nature et sciences de l'esprit, Dilthey a posé les bases de toute la tradition antipositiviste. La distinction entre les deux types de sciences se retrouve notamment dans la méthodologie qui se pose au fondement des travaux de l'Ecole de

---

<sup>160</sup> Sylvie Mesure, « La politique positiviste... », *Op.cit.*, p.283

<sup>161</sup> W. Dilthey, *Œuvres I...*, *Op.cit.*, p.64

Francfort, la Théorie critique se définissant d'abord en opposition à une théorie traditionnelle qui aurait précisément oublié cette spécificité et ses implications épistémologiques et politiques.<sup>162</sup>

***La Théorie critique de l'École de Francfort : un programme de recherches critiques adossé à un projet politique transformatif***

Dans son discours inaugural donné lors de sa prise de fonction à la tête de l'Institut de Recherches Sociales en 1930, Max Horkheimer expose le programme de recherches qu'il entend décliner. Il entame son développement en dressant le constat d'une fragmentation des savoirs de la science traditionnelle, ce qui pose un problème à la fois méthodologique et normatif. La fragmentation des savoirs est la conséquence directe de l'hyper-spécialisation coextensive de la professionnalisation et de l'exigence d'expertise des chercheurs en sciences sociales. Elle empêche toute prise en compte de la « totalité », et ce faisant participe à la reproduction de la division du travail qui régit la sphère socio-économique. Plaçant la pluridisciplinarité au cœur de la démarche de l'École, Horkheimer défend au contraire un projet épistémologique inspiré à la fois de la critique marxienne de l'économie politique, en tant que critique immanente et matérialiste, et de sa méthode, la dialectique. « Philosophie sociale » et « Théorie critique » se conjuguent pour déterminer « quels rapports [on peut] établir pour tel groupe social à telle époque et dans certains pays entre son rôle dans le processus économique, la transformation de la culture psychique de ses membres particuliers et les idées et institutions qui agissent sur cette structure psychique prise comme ensemble dans la totalité sociale et qui sont produites par elles. »<sup>163</sup> La dialectique se tient pour garante de la prise en compte des médiations entre les comportements individuels et la totalité de la société. Nous le verrons plus avant, c'est là l'une des principales apories de la Théorie critique comme critique immanente de la société, puisque rien ne nous dit de la manière dont elle s'extrairait elle-même de ces conditions sociales dans lesquelles elle s'insère pleinement et qu'elle entend pourtant critiquer.

---

<sup>162</sup> Cette manière de définir la Théorie critique d'abord par la négative, en opposition à la théorie traditionnelle, est typique de toute la démarche. La Théorie critique a toujours produit ses propres théories et articulé et défendu ses positions en débat avec les théories contemporaines. Voir Douglas Kellner, "Critical Theory Today: Revisiting the Classics", article en ligne [<http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/kellner.html>]

<sup>163</sup> Max Horkheimer, *Théorie critique, Essais* [1968], Paris, Payot, 1978, p.78



La Théorie critique mêle étroitement deux acceptions du terme critique que l'on retrouve pour l'une dans la tradition kantienne – dans laquelle la critique renvoie à une réflexion sur les fondements de la connaissance, sur la façon dont nous connaissons les choses –, pour l'autre dans la tradition hégélienne – la critique y est libération des contraintes qui pèsent sur notre pensée, il faut donc libérer la connaissance des illusions imposées de l'extérieur. Cette double influence majeure dans l'approche francfortoise mêle déjà d'une certaine manière deux soucis distincts mais connexes : un souci proprement épistémologique visant à déterminer comment nous pouvons au mieux connaître le monde, à identifier quel arsenal théorique et méthodologique nous devons développer pour accéder à un savoir adéquat, en pleine conscience des limitations qui pèsent sur notre pensée ; et un souci politique visant à l'émancipation des carcans de toute forme d'idéologie, d'aliénation et de réification pour non seulement accéder librement à la connaissance du monde, mais soutenir sa transformation en vue d'une meilleure organisation sociale rationnelle. Théorie et pratique sont intimement et originellement liées dans la Théorie critique, qui est d'abord une *praxis*.

La Théorie critique ambitionne de connaître le monde hors de toute distorsion idéologique et de participer à faire avancer la société sur la voie de la raison ; elle a donc pour tâche de dévoiler les mythes sociaux qui prévalent chez les individus dans la vie quotidienne. La science est à cette fin un moyen précieux d'apprendre des aspects du monde social qui ne sont pas accessibles de prime abord par l'observateur lambda. La Théorie critique vise à révéler les liens entre des situations personnelles à petite échelle et de plus larges tendances sociales et informer les acteurs politiques de l'étendue des options qui leur sont offertes. La dialectique des théoriciens critiques est ainsi l'art de faire des connexions et de discerner des contradictions qui ouvrent un espace pour la pensée et l'action dans les univers oppressifs du fascisme, du stalinisme, et tels qu'ils le voient, de la société totalement administrée du capitalisme tardif.

Dans *Théorie traditionnelle et théorie critique*, la Théorie critique est avant tout définie par la négative, dans son opposition à la théorie traditionnelle. Celle-ci est incarnée par la méthode cartésienne et plus encore par toute la tradition positiviste que Descartes a permise et qui court depuis la systématisation de la démarche positiviste par Comte. La théorie au sens traditionnel y est définie comme « l'accumulation du savoir, ordonnée de façon à permettre une

description aussi approfondie que possible des faits »<sup>164</sup> ; l'objectif étant à terme d'édifier un système scientifique universel qui englobe tous les objets possibles. L'approche cumulative du savoir prend sa source dans le raisonnement déductif auquel on pourrait soumettre un certain « ordre du monde ». C'est la méthode scientifique telle qu'on la retrouve depuis Descartes qui suppose un ordre entre les objets, des plus simples aux plus compliqués, même « entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns aux autres »<sup>165</sup>. La déduction opère grâce à des principes généraux qu'on établit à partir de jugements empiriques, d'inductions, de « vérités d'évidence » (dans le cas de la phénoménologie) ou de postulats arbitraires (dans le cas de l'axiomatique moderne). Dans cette volonté d'ordonner rationnellement le monde, la théorie se veut ainsi « liaison systématique de propositions sous la forme de déductions ayant l'unité d'un système », un système cohérent, sans contradictions, correspondant à un « pur système de signes mathématiques » qu'il s'agit alors de construire.

Ce modèle traditionnel de savoir des sciences, dans sa prétention à l'unité systémique, s'étend des sciences de la nature aux sciences de l'homme et de la société – et on voit bien ici combien le positivisme comtien avec sa prétention à un savoir universel s'inscrit pleinement dans cette démarche traditionnelle. La conception traditionnelle de la science cherche l'explication théorique de la société : « Toujours on a d'une part le savoir formulé conceptuellement et d'autre part des données de fait qu'il s'agit de subsumer, et cette opération par laquelle on établit un rapport entre la simple perception ou la constatation des faits et la structure conceptuelle de notre savoir. »<sup>166</sup> La tâche de la théorie est alors la saisie des mécanismes à l'œuvre dans la nature physique et dans les faits sociaux et économiques, nécessitant préalablement une mise en forme de la matière première du savoir qui passe par l'établissement d'hypothèses articulées.

Dès ce stade de l'étude de la théorie traditionnelle, Horkheimer identifie pourtant un problème majeur : les scientifiques traditionnels confondent cette tâche dévolue à la théorie avec son essence ; ils pensent que le concept de théorie tel qu'il est présenté ici est un absolu, comme

---

<sup>164</sup> Max Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique » [1937], in Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique* [1968], Paris, Gallimard, 1974, p.15

<sup>165</sup> René Descartes, Troisième règle de *La Méthode*, cité par Max Horkheimer, « Théorie traditionnelle... », *Op.cit.*, p.18

<sup>166</sup> Max Horkheimer, « Théorie traditionnelle... », *Op.cit.*, p.21

s'il avait une existence transhistorique propre. Pour le dialecticien, cet idéal de la théorie doit au contraire être relativisé et associé aux progrès techniques de l'âge bourgeois. L'ensemble de l'entreprise scientifique et des nouvelles lois édifiées doivent être mises en rapport avec certains des processus de la réalité sociale. Partant de l'hypothèse que les structures scientifiques sont dépendantes du contexte sociologique dans lequel elles s'inscrivent (défendant donc une position hétéronomiste), Horkheimer pose qu'il est nécessaire de retourner aux fondements de la *praxis* sociale de son époque pour mettre à jour les intérêts spécifiques qui guident la science traditionnelle. Car « la conception traditionnelle de la théorie est tirée, par abstraction, de l'activité scientifique, telle qu'elle s'accomplit dans le cadre de la division du travail »<sup>167</sup>, et loin d'être absolue, est donc relative à l'organisation sociale spécifique de l'âge bourgeois. Pour Horkheimer la conception traditionnelle de la science échoue à faire apparaître la fonction réelle de la science dans la société ; la seule chose dont elle peut rendre compte est du sens qu'elle se donne au sein de sa propre sphère. Il établit un parallèle entre « l'apparente autonomie du processus de travail [scientifique] » et « la liberté purement apparente des sujets économiques de la société bourgeoise » : le savant, comme tout autre agent social et économique de l'ère libérale, croit agir en fonction de décisions individuelles alors qu'il est régi par des mécanismes sociologiques dont la vue d'ensemble lui échappe. Le savant traditionnel n'est pas moins exposé que les autres à la « fausse conscience » généralisée ; par son activité scientifique, il participe même à la reconduire.

Poser comme idéal un système scientifique unifié, chercher à produire de l'unité, c'est en effet « hypostasier le Logos en Réalité », c'est entretenir une « utopie déguisée » qui voile d'un masque rationnel, unitaire et cohérent, une réalité nécessairement complexe et contradictoire. La théorie traditionnelle étant impropre à permettre la connaissance de l'homme et de la société, elle reproduit un arsenal plus proche de l'idéologie que de la vraie connaissance<sup>168</sup>. Dès lors, si l'homme veut se connaître lui-même, c'est « dans une théorie critique de la société telle qu'elle

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p.26

<sup>168</sup> Il convient cependant ici de préciser que la « vraie » connaissance signifie chez Horkheimer bien plus que « l'exactitude » et que la science traditionnelle peut être exacte tout en étant fautive. La vérité suppose aussi « une certaine réflexion sur les relations qu'entretient la théorie avec les conditions sociales de sa production » puisque « [l]a vérité [de la théorie] se mesure aussi à sa conscience du jeu des intérêts en lutte dans la société ; et cette conscience qui vient s'adjoindre à l'exactitude pour engendrer la vérité ne relève plus à son tour de l'exactitude théorique ». Citations reprises de l'éclairante présentation de Luc Ferry et Alain Renaut, in Max Horkheimer, *Théorie critique, Essais*, [1978], Paris, Payot, 2009, p.13-15.

est » qu'il doit s'investir, une théorie qui ne cherche pas à étouffer les contradictions de la réalité sociale en les considérant comme des anomalies a-scientifiques.

Il faut pour cela remplacer l'ambition de contribuer à un savoir systémique unifié qui *révélerait* un certain ordre rationnel présupposé par la volonté *d'établir* un ordre conforme à la raison. Ceci est un objectif, un horizon, qui doit servir de *telos* scientifique. La prise en compte de l'idée d'un monde différent, tel qu'il devrait être, à superposer au monde tel qu'il est qu'on prétend saisir rationnellement, permet de questionner ce qui n'est pas rationnel dans la théorie traditionnelle et notamment cette apparente « harmonie entre la perception et la pensée traditionnelle d'une part, et harmonie entre les sujets individuels d'autre part ». Le fait que tout le monde s'accorde sur le jugement de certaines données de l'expérience et sur leur intégration dans les systèmes conceptuels ne sont pas la preuve « évidente » de la vérité de ce jugement sur lequel tout le monde s'accorde mais seulement la marque du *common sense*, du consensus général qui résulte du fait que « le monde d'objets sur lequel porte le jugement est dans une grande mesure le produit d'une activité déterminée par la même pensée qui permet à l'individu de reconnaître et de comprendre ce monde ». <sup>169</sup> Ainsi, puisque telle chose a été créée par ce même esprit avec lequel je la conçois aujourd'hui, esprit que je partage avec mes contemporains, nos jugements sur cette chose concordent naturellement. Pourtant, cette adéquation n'est pas synonyme de vérité ; pour connaître cette chose, il faut au contraire aller en-deça du jugement, en prenant d'abord en compte la part du préjugé dans ce jugement partagé, puis combien cette chose est elle-même située et marquée du sceau de son processus de production. Et cela vaut bien sûr quand la chose étudiée est l'homme.

La critique de Horkheimer s'étend dès lors nécessairement à la prééminence empiriste de tout un pan de la science traditionnelle. Vouloir s'en tenir au fait d'expérience, c'est croire que l'on peut saisir la totalité du réel, en tout cas la mathématiser et lui donner une rationalité, lui opposer une logique, sans prendre en compte les différents niveaux de contradiction et de médiation qui se cachent en-deça de ces faits : c'est prendre pour donné l'apparence superficielle et illusoire d'un monde ordonné quand il n'est que chaos et irrationalité.

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p.32

« On peut lire dans une publication du cercle de Vienne que "l'idée dont nous disposerions, avec la pensée, d'un moyen d'en savoir plus sur le monde que ce qui a été observé... nous semble totalement énigmatique. " Adopter un tel principe est particulièrement indiqué dans un monde dont la façade ornée reflète dans toutes ses parties l'unité et l'ordre, tandis que la terreur est logée à l'intérieur. Les tyrans, les mauvais gouverneurs de provinces coloniales et les directeurs de prison sadiques ont toujours souhaité recevoir des visiteurs de ce genre. Mais si toute la science prend un tel tour, la pensée perd tout simplement son autonomie et la capacité de passer sans détours à travers une forêt d'observations et d'en savoir plus sur le monde que la presse quotidienne bien-pensante, alors tous participeront passivement à l'injustice générale. »<sup>170</sup>

Tous ces développements renvoient nécessairement à la question de la possibilité même de la connaissance vraie<sup>171</sup>. Pour Horkheimer, une science qui prenne la société telle qu'elle est a pour préalable l'atteinte d'un « niveau de contradiction consciente », c'est-à-dire que l'on arriverait à être à la fois pleinement conscient que le système économique et sa superstructure culturelle sont le produit du travail humain, à s'identifier à cette totalité, qu'on conçoit d'ailleurs comme volonté et comme raison ; et à la fois pleinement conscient que les processus sociaux sont comparables à des processus naturels, non humains, mécaniques – dès lors l'on ne s'identifie plus à ce monde, qui est celui du capital. « L'identification est donc contradictoire, et la contradiction est caractéristique de toutes les notions de la pensée critique. »<sup>172</sup> Ainsi, les catégories économiques signifient pour la pensée critique exactement ce qu'elles signifient pour l'ordre établi, mais en même temps la reconnaissance critique de ces catégories qui dominent la vie sociale implique la condamnation de celle-ci. On touche là à l'essentiel de ce que révèle la théorie critique, « le caractère dialectique de l'interprétation de l'homme moderne par lui-même »<sup>173</sup>.

Pour en revenir à la question de la possibilité de la connaissance, Horkheimer avance un élément essentiel : le sujet ne peut avoir aucune certitude concernant sa propre nature dans une

---

<sup>170</sup> Max Horkheimer, *Revue de Recherches Sociales*, 1937, p.21, cité par Rolf Wiggershaus [1986], *L'École de Francfort : histoire, développement, signification*, Paris, PUF, 1993, p.175

<sup>171</sup> La différence entre connaissance exacte et connaissance vraie s'exemplifie dans l'analyse marxiste de la critique de l'économie politique. La critique économique marxienne est pour Horkheimer le meilleur exemple de science qui cherche à dépasser la simple exigence d'exactitude pour allier exactitude et vérité. Pour le détail de l'exemple concret de la critique scientifique de l'économie politique par Marx, voir *infra*, Chapitre IV (Première partie).

<sup>172</sup> *Ibid.*, p.39

<sup>173</sup> *Idem*

société opaque et inconsciente d'elle-même. Ainsi, la connaissance dépend de l'état de conscience de la société elle-même. La théorie ne se produit donc qu'en relation avec ce que l'état social permet. Mais dès lors, la théorie n'est-elle pas toujours condamnée à être fausse tant que des forces idéologiques viendraient empêcher la saisie de la réalité objective ? Quand bien même l'attitude critique serait caractérisée par « une méfiance totale à l'égard des normes de conduite que la vie sociale, telle qu'elle est organisée, fournit à l'individu »<sup>174</sup>, comment peut-elle échapper, au moins partiellement, à la fausse conscience ? C'est bien là la grande difficulté de toute théorie sociale qui se veut immanente, toujours posée en articulation avec la réalité sociale. L'atteinte du niveau de « contradiction consciente » suppose de sortir de la tension posée par la théorie traditionnelle entre l'individu naturellement spontané, raisonnable et conscient de ses buts et le fonctionnement apparemment irrationnel de la société. Tant que la société ne fonctionnera pas sur un mode rationnel, et tant que chacun n'aura pas conscience que l'ensemble de la praxis de la totalité sociale, en tant que « somme de toutes les activités individuelles » relève « elle aussi d'une délibération méthodique et d'une décision conforme aux exigences de la raison »<sup>175</sup>, toute théorie sociale critique est condamnée à une forme de modestie : révéler ce qui est, c'est nécessairement se cantonner à révéler le caractère contradictoire de ce qui est. Le cœur de la contradiction se situe alors dans la tension entre le propre de l'homme, qui est d'agir conformément à la raison, et la praxis sociale, infusée d'irrationalité et donc d'inhumanité. A l'opposé de la prétention unitaire et totalisante de la théorie traditionnelle calquée sur le modèle universaliste de la science, c'est bien là la tâche de la théorie critique, nécessairement provisoire, nécessairement en cours de réactualisation permanente au gré des évolutions des structures sociales.

Ce faisant, la théorie critique joue un rôle social différent de celui de la théorie traditionnelle. Cette dernière remplit une fonction sociale positive : « elle permet de juger de la réalité donnée, au moyen d'un appareil conceptuel et logique légué par la tradition » ; elle fait donc « partie intégrante du système culturel en tant que totalité »<sup>176</sup>. Inversement, la théorie critique remplit une fonction sociale négative : elle ne travaille pas au service d'une réalité déjà donnée, elle vient compléter la théorie traditionnelle qui ne « saisit qu'une face » de la société en

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, p.38

<sup>175</sup> *Ibid.*, p.38

<sup>176</sup> *Ibid.*, p.34-35

en dévoilant « la face cachée ». Théorie traditionnelle et théorie critique remplissent ainsi des fonctions sociales très différentes, la première comme force reproductrice – conservatrice donc –, la seconde comme force progressive – transformatrice.

« Les concepts qu'élabore la théorie critique ont pour fonction la critique de la société actuelle. Les catégories élaborées [...] sont des facteurs d'un ensemble conceptuel dont le sens ne doit pas être recherché dans la reproduction de la société, mais dans la modification et la correction de ce qu'elle a d'aberrant. [...] Cette forme de pensée possède un point commun avec l'imagination pure : c'est une image de l'avenir – née, il est vrai, de la plus profonde compréhension du présent – qui détermine les pensées et les actes, même aux époques où l'évolution semble tourner le dos à cet avenir et justifier n'importe quelle doctrine [...]. »<sup>177</sup>

Cette dernière phrase revêt des éléments essentiels : en tant que la théorie critique est guidée par un intérêt émancipatoire, et bien que son approche immanente l'amène à partir de la société présente en confrontant les défauts de la société avec ses propres critères internes, elle ne peut se départir de cette projection dans un « en-avant », un « au-delà » du présent qui fonctionne comme un *telos* qui guide la pensée. Car révéler « ce qui est » suppose ici au moins en arrière-plan un « ce qui devrait être », et qui se situe précisément dans la fin de la tension entre l'individu rationnel et la société irrationnelle : « tant que les hommes agissent comme les parties d'un organisme privé de raison, la raison ne peut devenir transparente à elle-même »<sup>178</sup>. Le *telos* de la théorie critique est donc la réconciliation de l'individu et de la totalité sociale, en tant que deux types corrélés de production consciente de rationalité ; en cela il présuppose le concept de liberté, non dans une approche bourgeoise-idéaliste d'une liberté intérieure toujours donnée qui existerait dans ce monde-là, mais dans celui « d'une liberté qui n'existe pas encore »<sup>179</sup>.

La théorie critique s'entrechoque alors avec tout un pan « réaliste » propre à la culture scientifique traditionnelle, qui peut à juste titre lui reprocher une absence de fondements dans la réalité, précisément parce que « la perception concrète [de la théorie critique] qui lui correspond fait défaut tant qu'elle n'est pas réalisée »<sup>180</sup>. Au cœur de la théorie critique, il y a à notre sens une forme de pari sur l'avenir, qui certes est foncièrement ancré dans la situation du présent,

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, p.51 et 53

<sup>178</sup> *Ibid.*, p.39

<sup>179</sup> *Ibid.*, p.65

<sup>180</sup> *Ibid.*, p.51

mais qui suppose d'aller au-delà de ce présent et l'entache ainsi aux yeux des scientifiques traditionnels d'une forme de spéculation abusive.

La théorie critique est donc intimement partie prenante d'une praxis sociale transformative, dans laquelle le théoricien s'allie aux masses dominées pour fonctionner comme un catalyseur du progrès social. « Si l'on considère que le théoricien exerçant son activité spécifique constitue avec la classe dominée une unité dynamique, de telle façon que l'analyse qu'il donne des contradictions de la société n'apparaisse pas seulement comme une expression de la situation historique concrète, mais aussi et tout autant comme un facteur de stimulation et de changement à l'intérieur de celle-ci, alors sa fonction prend tout son relief ».<sup>181</sup> Il y a un « processus d'influence réciproque » (qui n'est pas sans rappeler la double herméneutique de Giddens) entre les théoriciens et les éléments les plus conscients de leur rôle révolutionnaire dans lequel « la conscience se développe, en même temps que ses énergies libératrices »<sup>182</sup>. Le préalable du passage de la société actuelle vers une société plus rationnelle est « d'abord de se constituer en sujet conscient et déterminer par l'action les formes de sa propre existence »<sup>183</sup>, entendu que l'on parle ici d'un sujet collectif, historique et politique. Et c'est bien « l'intérêt des masses à la suppression de l'injustice sociale » qui se pose en instance fondatrice de la théorie critique, qui lui donne une forme de fondement normatif, qui n'est autre que la traduction matérialiste du concept idéaliste de la raison de *l'Aufklärung*. Dès lors, « dans une époque comme la nôtre, la théorie vraie est moins affirmative que critique. »<sup>184</sup>

Il n'y a pourtant pas chez les théoriciens critiques un rejet total de la théorie traditionnelle : si pour Horkheimer la théorie critique est « la forme la plus évoluée de la pensée à l'heure actuelle »<sup>185</sup>, la théorie traditionnelle reste cependant à la fois utile et nécessaire. A plusieurs reprises au cours de l'article, le directeur de l'institut mentionne le fait que la « technique intellectuelle [traditionnelle] ne cessera pas d'être utile, mais devra être développée autant que possible »<sup>186</sup>, au moins parce qu'elle peut servir d'assise à la théorie critique. De plus,

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, p.47

<sup>182</sup> *Idem*

<sup>183</sup> *Idem*

<sup>184</sup> *Ibid.*, p.65

<sup>185</sup> *Ibid.*, p.67

<sup>186</sup> *Ibid.*, p.68



« proclamer qu'il faut s'en tenir aux faits et rejeter toute illusion, c'est aussi réagir contre l'alliance de la métaphysique et de l'oppression »<sup>187</sup>, et il reconnaît en cela que le positivisme se révèle moins perméable aux pénétrations de l'idéologie fasciste de la période.

Malgré quelques concessions accordées à la théorie traditionnelle, la supériorité de l'attitude critique est évidente dans les écrits de Horkheimer, au moins dans les années 1930 à l'heure où *Théorie traditionnelle et théorie critique* est écrit et publié. Pourtant, peut-être plus que n'importe lequel des autres théoriciens affiliés à l'école, le directeur de l'Institut, « si soucieux de la rigueur logique des constructions théoriques »<sup>188</sup>, se confrontera directement aux apories qui résident au cœur même de la Théorie critique<sup>189</sup>, allant presque jusqu'à désavouer ses propres écrits de la période<sup>190</sup>.

Dans les années 1960, c'est son comparse Adorno qui se pose en première ligne en prenant le relai de la défense de la démarche critique contre ce que les francfortois ont appelé le « positivisme » dans la grande « querelle des sciences sociales » qui a court outre-Rhin à cette période. Pour Adorno d'ailleurs, cette querelle épistémologique ne représente que la suite du conflit déjà engagé par Horkheimer dans les années 1930 avec *Théorie traditionnelle et théorie critique*, et alors largement adressé « au positivisme logique » du Cercle de Vienne.<sup>191</sup> Mais ici, l'opposant principal d'Adorno est Karl Popper, le défenseur du « rationalisme critique ».

### ***Dialecticiens contre positivistes : la querelle allemande des sciences sociales***

D'emblée il convient de préciser que si Popper s'est trouvé du côté des positivistes dans cette querelle ouest-allemande des sciences sociales, c'est un positiviste iconoclaste, qui a lui-même grandement critiqué le positivisme « dur » porté par le cercle de Vienne qu'il a côtoyé – et dont on retrouve une forme analogue « philosophiquement » en France avec l'école

---

<sup>187</sup> *Idem*

<sup>188</sup> Luc Ferry et Alain Renaut, « Présentation », in Max Horkheimer, *Op.cit.*, p.31

<sup>189</sup> Les apories qui résident au cœur de la démarche critique sont discutées plus loin dans ce chapitre.

<sup>190</sup> Dans la préface à la réédition de ses essais en 1970, parmi lesquels « Théorie traditionnelle et théorie critique », Horkheimer précise : « Les travaux philosophiques que j'ai publiés autrefois et qui paraissent ici de nouveau ne demanderaient pas seulement à être remis en forme avec plus de rigueur, ils sont aussi dominés par des conceptions économiques et politiques que l'on ne peut plus accepter aujourd'hui que sous bénéfice d'inventaire [...] », in Max Horkheimer, « Préface à la réédition », *Théorie traditionnelle...*, *Op.cit.*, p.7

<sup>191</sup> Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort, histoire, développement, signification* [1986], Paris, PUF, 1983, p.550

Durkheimienne. Notamment sur le volet éthique, Popper reconnaît la spécificité des questions proprement humaines et s'érige contre tout monisme dogmatique prétendant calquer un quelconque « savoir » éthique ou pratique sur le modèle scientifique<sup>192</sup>. Il rejette dès lors le premier pan de l'héritage de la physique sociale comtienne qui consistait à fonder la politique sur le savoir social. Contrairement au « positivisme logique » du cercle de Vienne, le « rationalisme critique » de Popper prend pour acquis que les jugements de valeur ne peuvent être réduits aux jugements de fait. La singularité de la démarche poppérienne au sein de la tradition positiviste n'empêche pas Adorno de l'y assimiler pleinement – abusivement donc<sup>193</sup> – puisqu'il lui adresse personnellement la teneur de l'ensemble de sa critique antipositiviste. Ainsi le poppérien Hans Albert, dans la postface à l'ouvrage qui regroupe les réflexions qui ont eu lieu à l'occasion des journées de Tübingen de 1961<sup>194</sup> au cours desquelles Adorno et Popper étaient les principaux rapporteurs – postface au titre ouvertement sarcastique<sup>195</sup> –, dresse-t-il un diagnostic sévère de la critique du dialecticien à l'encontre du rationaliste :

« [...] Adorno [reproduit] tous les malentendus possibles qu'on a pu lire en allemand dans la controverse générale sur le positivisme qui s'est déployée depuis le début de notre discussion [...], malentendus qu'aurait dû permettre d'éviter l'étude d'autres ouvrages de ses adversaires [...]. Comme Habermas l'avait été, et sur ses traces toute une série d'intellectuels, Adorno devient la victime du concept quelque peu déformé qu'il s'est donné du positivisme, ainsi que de la pratique, tendancieuse mais coutumière, qui consiste à subsumer sous cette catégorie tout ce qui lui paraît critiquable. Adorno lui aussi adopte dans son introduction une méthode aujourd'hui très largement répandue : il suggère au lecteur une identité, ou du moins une étroite affinité, entre les caractéristiques de la conception qui lui avait été opposées dans cette discussion, et celles d'un positivisme cru, comme il s'en retrouve dans les recherches en sciences sociales, ou celles du

<sup>192</sup> Sylvie Mesure, « Rationalisme et faillibilisme », in Alain Renaut (Dir.), *Histoire de la philosophie politique, Tome IV, Les critiques de la modernité politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p.160-161

<sup>193</sup> Si Popper ne réduit pas les jugements de valeur aux jugements de fait, il maintient cependant qu'ils peuvent être tous deux soumis à « discussion rationnelle ». Les valeurs seraient alors jugées dans un « cadre criticiste » régulé par un idéal de « justesse », et l'on pourrait ainsi arriver à élaborer une décision rationnelle ; les faits seraient jugés dans un « cadre scientifique » lui aussi nécessairement criticiste et régulé par un idéal de « vérité » en tant que correspondance entre l'énoncé et le fait. Les décisions morales ne seraient pas infaillibles, mais pas plus que ne le sont les jugements des expériences scientifiques définies par Popper précisément par leur faillibilisme. Cette analogie entre jugements de fait et jugements de valeurs a conduit les francfortois à une méprise en considérant que Popper les avait pleinement associés. Voir Sylvie Mesure, « Rationalisme... », *Op.cit.*, p.162

<sup>194</sup> T. Adorno – K. Popper, *De Vienne à Francfort, La querelle allemande des sciences sociales [1969]*, Paris, Editions Complexe, 1979

<sup>195</sup> Hans Albert, « Une petite postface étonnée pour une grande introduction », in *De Vienne à Francfort..., Op.cit.*, p.233-236

positivisme logique des années 20 ou 30, pour donner alors ses objections contre ces conceptions, sans faire droit aux positions du rationalisme critique. »<sup>196</sup>

On l'aura compris, l'animosité entre les participants est autant intellectuelle que personnelle. Pour autant, Adorno reconnaît lui-même une certaine proximité avec Popper contre l'ennemi positiviste/objectiviste « pur » qui leur est commun<sup>197</sup>. Quoique abusive qu'elle puisse parfois être, la critique portée par Adorno contre le positivisme logique et relayée par Habermas dans ce même ouvrage et ailleurs<sup>198</sup> permet de toucher au cœur de la démarche de la Théorie critique, d'abord caractérisée par son « hétéronomie » scientifique, vue comme une « surdétermination politique »<sup>199</sup> de l'épistémologie de l'ensemble de l'École.

Dans son introduction aux rapports des journées de Tübingen, Adorno repose les termes du débat entre dialecticiens et positivistes selon qu'ils adhèrent à l'une ou l'autre des possibilités suivantes : « ou bien la connaissance de la société est étroitement imbriquée dans celle-ci et dans ce cas la société pénètre concrètement la science qui la prend pour objet, ou bien la science est uniquement un produit de la raison subjective, au-delà de toute interrogation sur ses propres médiations objectives ». <sup>200</sup> Dans la lignée de l'opposition autonomistes / hétéronomistes, Adorno défend ainsi la conception de la science à la fois comme force sociale productive et comme rapport de production, contre un positivisme qui se prétend objectiviste alors qu'il est au fond éminemment subjectiviste – et ce sans interroger la survivance de l'objet dans le sujet comme engage à le faire la dialectique négative. « Le positivisme, pour lequel les contradictions sont anathèmes, possède sa propre contradiction interne et inconsciente : en vertu de son orientation fondamentale, il rêve d'une objectivité extrême purgée de toute projection subjective mais il s'empêtre par là même de plus belle dans la particularité d'une raison instrumentale purement

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p.234

<sup>197</sup> C'est ce que note Ralf Dahrendorf, chargé de rédiger la synthèse de ces journées de travail. Il rapporte ainsi que : « Certains des orateurs du débat ont regretté le manque de tension, tant entre les rapporteurs qu'entre leurs textes. En fait, il a quelquefois pu paraître que Messieurs Popper et Adorno étaient d'accord, assez curieusement. » Avant d'ajouter : « Mais l'auditeur attentif ne pouvait manquer de percevoir l'ironie de ces convergences. La discussion amena une série d'occasions amusantes où les rapporteurs se trouvèrent avoir des formulations en commun, derrière quoi se dissimulaient de profondes différences quant à la chose même. » Ralf Dahrendorf, « Commentaires sur les discussions de Tübingen », *De Vienne...*, *Op.cit.*, p.108

<sup>198</sup> En particulier dans *La technique et la science comme « idéologie »* [1968], Paris, Gallimard, 1973 et surtout dans *Connaissance et intérêt*, *Op.cit.*

<sup>199</sup> Jean-René Ladmiral, Préface de *Connaissance...*, *Op.cit.*, p.16

<sup>200</sup> Theodor Adorno, « Introduction », in T. Adorno – K. Popper, *De Vienne à Francfort, La querelle allemande des sciences sociales* [1969], Paris, Editions Complexe, 1979, p.8

subjective. »<sup>201</sup> Alors qu'ils se réclament les « vainqueurs » de l'idéalisme selon Adorno, les positivistes seraient ainsi plus proches de l'idéalisme que les dialecticiens, dans la mesure où leur méthode, l'analyse logique, contient en elle-même une « pré-décision quasi-ontologique en faveur de la raison subjective ». Le primat de la logique suppose que le *sujet connaissant*, par le biais de son raisonnement logique, est le garant de toute validité et de tout contrôle scientifique.

C'est donc à double titre que le positivisme serait en fait un subjectivisme : par cette fondation de la science sur les principes de la logique formelle d'abord, par l'utilisation de grilles, de schémas « surimposés » au matériel ensuite. Ce deuxième point, qui rejoint plus directement l'ensemble de la critique épistémologique des sociologues critiques et radicaux, implique de savoir si les phénomènes étudiés sont interprétés conformément à une structure objective, préétablie, qui existe par elle-même, ou si cette structure est construite par l'activité classificatoire de la science.

« On peut soit subsumer certains phénomènes sociaux sous des concepts tels que prestige et statut, soit les faire dériver des rapports de domination objectifs. Selon cette dernière conception, le statut et le prestige sont soumis à la dynamique des rapports de classe et peuvent être conçus comme principiellement susceptibles d'être abolis. Leur subsomption classificatoire, par contre, tend à accepter ces catégories comme simplement données et virtuellement immuables. Une distinction qui apparemment ne concerne que la méthodologie s'avère donc lourde de conséquences quant au contenu. Le subjectivisme de la sociologie positiviste, dans son deuxième sens, concorde avec ce qui précède. Au moins pour une part très importante de son activité, cette sociologie part non de la société elle-même, mais des opinions, des modes de comportement et de l'auto-compréhension des sujets individuels dans la société. [...] L'objectivité de la structure, pour les positivistes un reliquat mythologique, est, selon la théorie dialectique, l'*a priori* de la raison subjective connaissante. Si la raison subjective prenait conscience de cet *a priori*, elle devrait déterminer la structure dans sa légalité propre ».<sup>202</sup>

Et Adorno d'ajouter que « la conception dialectique [...] prend plus au sérieux la prétention à l'objectivité que ses adversaires qui achètent la sécurité apparente des résultats objectivement valables de leurs recherches en renonçant d'entrée de jeu à l'idée d'objectivité au sens fort que représentait jadis le concept d'en soi. »<sup>203</sup>

Le positivisme serait ainsi pour Adorno le produit du progrès de l'*Aufklärung* – une conception parfaitement compatible avec l'esprit du comtisme. Cependant, la prétention de la

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, p.11

<sup>202</sup> *Ibid.*, p.12-13

<sup>203</sup> *Ibid.*, p.13

philosophie moderne des Lumières, foncièrement idéaliste, doit passer au sas de l'auto-réflexion critique de la raison subjective, ce qu'Adorno défend avec vigueur dans *La dialectique des Lumières*. La raison subjective ne peut être posée comme objectivité supérieure sans se questionner outre-mesure. « Tel est le point crucial de la controverse ».<sup>204</sup>

Sur la question de l'objectivité, Popper déplace la question : l'objectivité de la science ne réside pas dans une prétendue objectivité du chercheur – qui serait paradoxale dans la mesure où l'objectivité et l'absence de jugement de valeur sont-elles mêmes des valeurs - mais « dans l'objectivité de la méthode critique. Ceci signifie avant tout qu'aucune théorie n'est soustraite à la critique et que les instruments logiques de la critique – la catégorie de la contradiction logique – sont objectifs. »<sup>205</sup> La critique n'est ici bien entendu pas à comprendre au sens des radicaux qui pratiquent une forme de négation politique, mais dans un sens purement instrumental et scientifique. Chez Popper, la critique est « mécanisme de la confirmation provisionnelle des énoncés généraux de la science » quand elle est pour Adorno « déploiement des contradictions de la réalité effective par le moyen de la connaissance acquise à leurs propos ».<sup>206</sup> Mais ce pseudo-déplacement de la prétention à l'objectivité dans une méthode instrumentale n'est pas pertinente pour Adorno, elle revient *in fine* à placer dans les principes logiques inhérents au sujet connaissant le fondement de la validité de la science.

C'est d'ailleurs un point de désaccord fondamental non seulement entre Adorno et Popper, mais aussi entre Adorno et la phénoménologie husserlienne. La même prétention à l'objectivité est présente chez Husserl, ou tout au moins la prétention à réconcilier, au moins à un moment de la démarche phénoménologique, la subjectivité de la conscience intentionnelle avec l'objectivité des choses-en-soi qui se donnent à elle. Dès lors, la phénoménologie husserlienne, qui porte sa propre critique du positivisme, se révèle être elle aussi biaisée, puisqu'elle se fonde d'abord sur un subjectivisme qui lie sujet connaissant et sujet transcendantal, sans porter attention à la médiation non seulement de l'objet par le sujet, mais du sujet par l'objet que révèle la dialectique négative. Partant, elle fonde une philosophie idéaliste qui contient les germes totalitaires de toute pensée moderne prétendant à la saisie totale du monde par le sujet.

---

<sup>204</sup> *Idem*

<sup>205</sup> Karl Popper, « La logique des sciences sociales », in *in* T. Adorno – K. Popper, *De Vienne à Francfort...*, *Op.cit.*, p.77

<sup>206</sup> Définitions données par Ralf Dahrendorf, « Commentaires... », *Op.cit.*, p.108

### *Les présupposés de la phénoménologie : la conscience est conscience de quelque chose*

Participant de la tradition antipositiviste, Husserl combat toute forme d'attitude naturaliste. Le naturalisme est à comprendre comme l'attitude qui réduit les choses réelles, les choses significées, aux catégories abstraites construites par la pensée pour les saisir – concepts ou signifiants. Husserl cherche à révéler l'existant caché derrière le voile des idées, et c'est en ce sens que par un retournement sémantique, il se définit presque comme positiviste, en tout cas il défend la recherche de la positivité des choses réelles. « Si par positivisme on entend l'effort, absolument libre de préjugé, pour fonder toutes les sciences sur ce qui est positif, c'est-à-dire susceptible d'être saisi de façon originaire, c'est nous qui sommes les véritables positivistes. »<sup>207</sup> Jusqu'ici pourtant, l'approche « positiviste » de Husserl n'est pas incompatible avec la démarche des dialecticiens, qui cherchent comme on l'a dit à revenir aux « choses en-soi », en deça des préjugés et des pré-construits – et donc à saisir l'objet réel derrière l'objet catégoriel.

La phénoménologie fonde une méthode, ou plutôt une « attitude », qui amène à poser un certain regard sur le monde. Ni système, ni doctrine philosophique défendant un contenu propre, elle ne dit pas *quoi* penser mais *comment* penser. L'attitude phénoménologique est celle de la description concrète des *phénomènes*, c'est-à-dire de « cela » qui apparaît à la conscience. Il y a dans un premier temps un « moment critique de désaveu de la science dans le refus d'expliquer »<sup>208</sup> mais plutôt de décrire, de saisir les choses en soi. Parce qu'« expliquer le rouge de ce verre, c'est le poser comme vibration de fréquences [...], c'est mettre à sa place quelque chose, l'objet pour le physicien qui n'est plus du tout la chose même pour moi. »<sup>209</sup> Saisir la chose en soi, c'est saisir *l'essence* de la chose, qui n'est pas nécessairement existence. En cela commune avec l'empirisme, la phénoménologie cherche à revenir aux choses mêmes, mais l'empirisme commet cette erreur « métaphysique » de vouloir fonder toute connaissance sur l'expérience, et non dans la conscience qui permet de « voir » les choses. L'expérience ne fournit en effet que du singulier, du contingent, et ne peut dès lors fournir à la science un principe universel pour la soutenir. Seule la prise en compte systématique simultanée du donné pré-

---

<sup>207</sup> Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, ¶ 20

<sup>208</sup> Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, Que-Sais-je ? [1954], Paris, PUF, 2007, p.5

<sup>209</sup> *Idem*

catégoriel (c'est-à-dire la chose en elle-même, immédiate car non médiatisée par les catégories de la pensée abstraite) et des processus de construction logiques et catégorielles permettant de saisir ce donné peut amener à l'objectivité. La phénoménologie appelle à porter une grande attention à la *manière* dont un objet apparaît à la conscience. Tout objet en général, qui possède sa propre essence – son objectivité pourrait-on dire –, est aussi objet pour une conscience, de telle sorte qu'il faut décrire la manière dont l'on connaît l'objet et dont l'objet est à la conscience pour le sujet. En ce sens, la démarche phénoménologique n'est pas éloignée de la réflexivité requise dans les sciences sociales, puisqu'elle cherche à prendre en compte non seulement « ce qui est », originellement, objectivement, mais simultanément « *comment* ce qui est m'apparaît ». Contre le psychologisme, la phénoménologie ne réduit pas la vérité à de simples états de conscience – puisqu'il n'y aurait selon le psychologisme pas de vérité indépendante des démarches psychologiques qui y conduisent. Si ce qui apparaît n'est par définition pas indépendant du sujet, il ne s'y réduit pas pour autant, puisqu'il y a bien une existence objective des choses que l'on voit, et qui ne se réduisent pas à la perception que l'on peut avoir d'elles. Contre l'idéalisme transcendantal au sens kantien, la phénoménologie cherche « les conditions réelles de la connaissance concrète » et pas seulement les conditions *a priori* de la connaissance pure<sup>210</sup>. Si Husserl conserve le principe d'une vérité fondée dans le sujet de la connaissance, il rejette la dislocation de celui-ci et du sujet concret, c'est-à-dire du sujet « dans le monde ».

Pour mener à bien la démarche phénoménologique, Husserl établit un procédé qui se déroule en plusieurs étapes et que l'on pourrait – schématiquement – résumer ainsi : l'attitude naturelle dans lequel le sujet est immédiatement au monde, un monde qu'il n'interroge pas, l'attitude naturelle est alors l'attitude aliénée ; la mise en suspens de ce monde, qui permet momentanément de se détacher de cette attitude naturelle pour poser un regard extérieur permettant la description des choses telles qu'elles apparaissent à la conscience ; la description phénoménologique de la chose et la variation des différentes formes qu'elle revêt ; l'extraction de l'essence de cette chose par ce qui reste à la suite de cette variation et que l'on convertit alors

---

<sup>210</sup> Kant a scindé ses recherches sur le sujet rationnel connaissant en deux grands axes : la logique formelle et la logique transcendantale. La logique formelle est la « science des lois nécessaires et universelles de la pensée », et renvoie à une forme de la pensée vidée de tout contenu pour en étudier les règles. La logique transcendantale est la doctrine des catégories, c'est-à-dire des concepts purs qui commandent la connaissance de la réalité (comme la substance, la qualité, l'un, le multiple, etc.) et qui structurent toute notre pensée, qui la médiatisent.

en phénomène en lui donnant un sens ; le retour au « monde de la vie » enfin, monde naturel enrichi d'un nouveau regard sur le monde, comme « vie intersubjective ».

A partir de ces quelques développements, nous pouvons désormais mieux appréhender la définition générale de la phénoménologie : « Chez Husserl, méthode qui se propose, par la description des choses elles-mêmes, en dehors de toute construction conceptuelle, de découvrir les structures transcendantes de la conscience (idéalisme transcendantal) et les essences. – Par extension, philosophie qui s'inspire de cette méthode. »<sup>211</sup>

### ***La phénoménologie et la tentation de la prima philosophia***

Par la méthode phénoménologique, Husserl cherche ainsi une philosophie première, la « science des sciences », celle qui assoira définitivement la philosophie et la science sur un socle solide. C'est pourquoi la phénoménologie husserlienne peut être qualifiée de fondationnalisme, puisque toute la démarche du philosophe allemand est de fonder originellement la démarche scientifique en ce qui concerne les sciences de l'homme – et notamment celles qui semblent revêtir le plus d'importance dans ses écrits, la psychologie, la sociologie et l'histoire.<sup>212</sup> En tant que recherche d'une philosophie originelle, la démarche husserlienne se dresse contre toute philosophie de « vision du monde », toute forme de relativisme et tout scepticisme. Dans la conception classique de la vérité qui est celle de l'adéquation du savoir à l'objet, conception sur laquelle se base le positivisme moderne, aucune loi ne peut être dite absolument vraie. C'est en ce sens que Husserl parle de scepticisme : la conception qui consiste à penser que la science ne peut accéder à un savoir absolu – ce que l'on retrouve nettement chez les épistémologues Popper et Kuhn – la condamne à être perpétuellement en voie de vérification et invalide toute possibilité de *connaissance* du monde. En recouvrant le monde d'un réseau de symboles, et en cherchant à établir des relations constantes entre ces symboles, la science moderne, positive, aurait abandonné sa vocation originelle de connaissance du monde : la vérité ne serait plus que « croyance couronnée de succès » lorsque le construit subjectif, le savoir scientifique, semblerait fonctionner, au moins provisoirement, jusqu'à sa falsification prochaine.

---

<sup>211</sup> Définition du Grand Robert de la langue française, version électronique

<sup>212</sup> En tant que ces trois disciplines relèvent respectivement du *psyche* proche de la conscience subjective, du social qui relève d'un entremêlement de consciences subjectives, soit la conscience intersubjective d'un groupe donné, et de l'histoire qui renvoie précisément à la conscience historique intersubjective.



Le problème du positivisme dans le diagnostic que pose Husserl dans la *Krisis* est qu'il sépare la recherche scientifique objective de la quête du sens de la vie des hommes : il y aurait alors « altération positiviste de l'idée de la science »<sup>213</sup>. Le phénoménologue pose au contraire comme déterminante pour comprendre la crise sociopolitique contemporaine l'importance de revenir à une alliance de « l'intelligence rationnelle et [de] la foi vive dans la recherche *une* du sens »<sup>214</sup>. C'est d'ailleurs cela qu'Husserl entreprend dans la *Krisis* : saisir dans un même mouvement philosophique la crise des sciences et la crise des valeurs, puisqu'il s'agit bien d'une seule et même crise, dont il faut décrire phénoménologiquement l'unité. Mais il n'y a pas chez Husserl une théologie : le sens n'est pas donné dans la nature, dans un « ordre final » ; le donné naturel est sans loi, c'est la Raison humaine qui vient lui donner un sens. « La Raison imprime elle-même à la nature, de manière intentionnelle, sa finalité. »<sup>215</sup> Husserl défend la Raison au sens fort contre toute forme d'irrationalisme ; la recherche du sens contre l'absurde, contre l'incohérence et la dispersion des faits bruts.

Le rapport de la phénoménologie aux sciences humaines est étroit, et c'est à partir de la crise du « psychologisme », du « sociologisme » et de « l'historicisme » qu'Husserl établit son diagnostic de la science en général, y compris des sciences du monde physique. Le problème commun de ces trois disciplines – psychologie, sociologie et histoire dérivées en *-ismes* donc – est encore une fois celui du relativisme. Pour Husserl qui cherche une assise fondatrice solide de la science, toute forme de relativisme semble en effet constituer le repoussoir théorique par excellence. Le problème du psychologisme en particulier est qu'il réduit les conditions de la connaissance vraie aux processus du psychisme – et donc les principes logiques du savoir se confondraient *in fine* avec les lois du *psyche* que le psychologue établit. Le problème du sociologisme est qu'il considère que la connaissance dépend du contexte social d'où elle émerge et dès lors sape toute idée de vérité non relative à ce contexte. Le problème de l'historicisme enfin est qu'il déplace la relativité du contexte social à son devenir historique. Conjuguées, ces trois formes de relativisme induisent que « chaque civilisation, et à l'intérieur de chaque

---

<sup>213</sup> Edmund Husserl, *Krisis*, Paris, Gallimard, 1976, p.10, cité par Nathalie Depraz, « Repères biographiques... », in Edmund Husserl, *Krisis*, *Op.cit.*, p.18

<sup>214</sup> Nathalie Depraz, « Repères biographiques... », in Edmund Husserl, *Krisis*, *Op.cit.*, p.18

<sup>215</sup> *Ibid.*, p.24

civilisation chaque moment historique, et à l'intérieur de chaque moment historique chaque conscience individuelle produisent une architecture de mythes, une *Weltanschauung*. »<sup>216</sup> Le relativisme, né des sciences humaines, les entraîne à l'autodestruction en leur déniaient le statut de science vraie ; la science ne serait alors plus qu'une autre vision du monde.

La démarche phénoménologique, en cherchant à se poser en amont de la recherche scientifique en établissant phénoménologiquement l'objet étudié et en aval en cherchant à réinscrire les conclusions scientifiques dans un horizon de sens rationnel, vise à sortir de ce relativisme en associant quête scientifique et quête de sens. C'est pourquoi elle doit servir d'assise à l'ensemble des sciences de l'homme. La phénoménologie se saisit d'abord de la psychologie, puisqu'une « description psychologique bien faite ne peut pas ne pas restituer finalement l'intentionnalité du moi transcendantal »<sup>217</sup>. De même, la sociologie doit nécessairement prendre en compte la notion husserlienne « d'intersubjectivité », puisque le sujet doit se considérer lui-même comme « autrui en tant qu'il est un « autre » pour autrui »<sup>218</sup>, posant la réciprocité (tout comme la réflexivité) au cœur de la problématique de l'élément social et de la démarche scientifique du sujet cherchant à connaître. L'histoire enfin ne doit pouvoir faire l'économie de la question de la possibilité de l'histoire pour la conscience : comment rendre compte du temps vécu par un nombre infini de sujets qui se succèdent dans un flux sans fin pour une conscience intersubjective qui ne peut prétendre à l'intemporalité ? La phénoménologie entend d'abord réintroduire ces questions fondatrices au cœur de l'épistémologie des sciences humaines et lui donner des orientations de réponses – nécessairement non figées, à sans cesse réactualiser.

Fondement de la science, la phénoménologie « constitue à la fois une introduction « logique » aux sciences humaines, en tant qu'elle cherche à saisir l'objet dans son essence, antérieurement à toute expérimentation ; et une « reprise » philosophique des résultats de l'expérimentation, dans la mesure où elle cherche à en ressaisir la signification fondamentale en procédant notamment à l'analyse critique de l'outillage utilisé ». <sup>219</sup> Ces deux tâches de la phénoménologie au regard des sciences illustrent bien ses deux moments : un moment

---

<sup>216</sup> Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, *Op.cit.*, p.45

<sup>217</sup> *Ibid.*, p.47

<sup>218</sup> *Idem*

<sup>219</sup> *Ibid.*, p.48

« naturaliste » (« positiviste » diront polémiquement les Francfortois) qui consiste à partir du concret, à rechercher la définition de l'essence de l'objet antérieurement à toute variation réelle (l'expérience scientifique) ; un moment « idéaliste », puisque le sujet rationnel vient donner un sens aux résultats scientifiques. En définitive : « toute vérité est fondée dans le sujet de la connaissance »<sup>220</sup>.

Le va-et-vient entre naturalisme et idéalisme traduit la volonté de dépasser la dualité jugée stérile entre objet et sujet, mais elle semble vouer à l'échec. Alors que le premier moment phénoménologique vise à établir des « concepts neutres » sur lesquels bâtir la connaissance scientifique sans préjugés, le moment idéaliste vient rappeler comment toute connaissance étant intentionnelle, elle s'inscrit nécessairement dans une subjectivité qui n'échappe au relativisme qu'en la fondant sur une structure transcendantale de la conscience. Pris en étau entre les deux pendants de sa pensée, cherchant à dépasser l'opposition entre « intuitionnisme et essentialisme », entre « idéalisme et matérialisme »<sup>221</sup>, et au fil de son évolution philosophique, Husserl semble contraint à choisir un des pôles. Il en vient à privilégier le volet idéaliste de son entreprise théorique, celui de la subjectivité transcendantale, qui se retrouve le pivot conceptuel au centre de l'analyse de la *Krisis*.

En définitive, ce que l'on souhaiterait retenir de la phénoménologie husserlienne est qu'elle cherche à dépasser l'opposition du sujet et du sujet « en cherchant dans l'expérience l'unité d'un sens antérieur à tout dualisme stérile »<sup>222</sup>. Pour Husserl, le moment phénoménologique advient quand « les choses [...] m'apparaissent, non de manière simplement subjective, mais bien telles qu'elles sont en elles-mêmes », c'est-à-dire qu'il y a réconciliation entre la subjectivité et l'objectivité. Ce faisant, Husserl s'inscrit pleinement dans une logique unitaire qui s'entrechoque directement avec la dialectique anti-identitaire et anti-unitaire de la Théorie critique défendue par l'Ecole de Francfort.

---

<sup>220</sup> Amparo Vega, *Le premier Lyotard : philosophie critique et politique*, Paris, L'Harmattan, 2010, p.35

<sup>221</sup> Nathalie Depraz, « Repères biographiques... », in Edmund Husserl, *Krisis, Op.cit.*, p.33

<sup>222</sup> Nathalie Depraz, « Introduction », in Edmund Husserl, *Krisis*, p.5

### *L'insoluble contradiction entre philosophie première et philosophie dernière*

Le rapport entre les dialecticiens de l'École de Francfort et la phénoménologie husserlienne est complexe et a beaucoup varié au cours du parcours intellectuel des premiers. Le théoricien critique qui a peut-être le plus exprimé sa distance avec Husserl est Adorno, précisément celui qui a philosophiquement été élevé avec sa phénoménologie et défendu dans ses jeunes années un idéalisme transcendantal globalement compatible avec la philosophie husserlienne. C'est d'ailleurs à Husserl qu'Adorno consacre sa thèse de doctorat.<sup>223</sup> Sous l'influence de Hans Cornelius, le jeune Adorno traverse une « phase transcendantale » en vertu de laquelle il faut chercher dans l'unité de la conscience le fondement des jugements universellement valides, une hypothèse commune avec la phénoménologie<sup>224</sup>.

Dans sa thèse de doctorat, Adorno met en avant une contradiction interne à l'œuvre de Husserl, qui s'exprime dans la tension non éclaircie entre le sujet en tant que conscience et le sujet en tant que réalité, et dans le lien immédiat qu'Husserl établit entre la perception (la conscience) et ce qui est perçu (la réalité). Mais il ne la révoque pas pour autant. Tout en amendant l'approche husserlienne pour surmonter cette difficulté qui se situe au cœur de la phénoménologie, Adorno maintient la validité de la démarche transcendantale en conservant la conscience comme instance fondatrice de toute proposition vraie.

Ce n'est que progressivement qu'Adorno se détourne de la philosophie transcendantale, une réorientation philosophique qui passe par des travaux intermédiaires qu'il réalise sur la notion d'inconscient. Contre l'idéalisme transcendantal qui suppose que la conscience seule permet la connaissance vraie, les philosophies de l'inconscient posent l'hypothèse qu'il existe des formes de savoir hors d'elle, et que les énoncés cognitifs de ces formes de savoir sont mêmes supérieurs à ceux que la conscience serait capable de délivrer. La vraie connaissance se trouverait ainsi non pas dans la conscience, mais dans son interlocuteur caché et silencieux, l'inconscient.

---

<sup>223</sup> Theodor W. Adorno, *La transcendance du chosai et du noématique dans la phénoménologie de Husserl*, sous la direction de Hans Cornelius, soutenue à Francfort en 1924

<sup>224</sup> La présentation du rapport d'Adorno à la phénoménologie husserlienne est en grande partie reprise de l'analyse de Ernst Wolff, "From phenomenology to critical theory. The genesis of Adorno's critical theory from his reading of Husserl", *Philosophy and Social Criticism*, n°32, vol.5, 2006, p.555-572

S'intéressant à cette face cachée de la conscience, Adorno cherche alors à montrer que l'inconscient fait pleinement partie du conscient. L'inconscient est constitué de l'ensemble des expériences oubliées mais aussi des « règles des catégories », c'est-à-dire de la structure qui nous permet d'organiser notre pensée et notre savoir. Ces deux éléments constitueraient en fait l'ossature de la conscience elle-même. L'inconscient serait ainsi la condition de possibilité de la conscience. L'importance de l'inconscient qui en dernier ressort semble déterminer jusqu'à la conscience elle-même amène Adorno, alors dans une phase encore pleinement kantienne, à faire jouer Freud avec Kant. Ce serait à partir de la psychanalytique freudienne, en tant que science de l'inconscient, que l'on pourrait réfléchir sur les véritables significations de la conscience, sur nos jugements, et sur les « lois mentales » qui permettent la pensée. Malgré le déplacement du point déterminant de la conscience vers l'inconscient et le recours à la psychanalytique freudienne dans son arsenal épistémologique, Adorno n'a alors, à la fin des années 1920, toujours pas dévié du cadre global de l'idéalisme transcendantal puisqu'il cherche toujours, dans la veine kantienne de la question des possibilités et des limites de la connaissance, à identifier les processus réguliers, les « lois » transcendantales de la connaissance, qu'il situe dans l'interconnexion entre conscience et inconscient. La réhabilitation de la notion d'inconscient chez Adorno est ainsi indissociable de son pendant, la conscience, et surtout des règles stables, régulières et transcendantales qui les lient l'un à l'autre. L'inconscient ne peut dès lors pas être associé à l'irrationnel ou au « mystique », puisqu'il répond à des lois régulières qui font pleinement partie de l'arsenal de la raison transcendantale.

C'est même à partir de cette notion d'inconscient assise scientifiquement sur la psychanalytique freudienne qu'Adorno va pouvoir formuler sa critique des philosophies de l'inconscient qui se développent en force dans l'Allemagne des années 1920 et 1930 avec l'ensemble des théories vitalistes et organicistes qui accompagnent la montée du nazisme. Dans ces théories, l'inconscient se fonde sur un irrationalisme qui s'oppose à l'intégrité de la conscience ; il fonctionne alors comme idéologie venant justifier l'irrationalité de l'ordre social. Dès lors, l'idéologie de l'inconscient renforce l'exploitation, l'impérialisme et le fascisme, qui seraient les conséquences de nécessités inconscientes, elles-mêmes sans aucun fondement rationnel. Ces « nécessités » irrationnelles seraient à mettre sur le compte d'une volonté sacrée (c'est le cœur du mysticisme). Or, pour Adorno, l'inconscient doit être démystifié : indissociable

de la conscience rationnelle, et même fondement de cette conscience, l'inconscient n'est pas lui-même irrationnel, puisqu'il constitue « une régularité transcendante générale et nécessaire »<sup>225</sup>.

Par le biais de sa critique des théories vitalistes, Adorno réalise que la théorie sociale est indissociable du contexte socio-économique de laquelle elle émerge. Cela anticipe son futur matérialisme dialectique. De même, l'accent mis sur l'importance de l'inconscient plutôt que sur la conscience concourt à l'éloigner de la phénoménologie husserlienne. Conjointement, ces deux orientations théoriques contribuent au nouveau regard porté par Adorno sur la phénoménologie, progressivement vue comme une forme d'idéalisme qui cherche paradoxalement à remédier à la crise de l'idéalisme par plus d'idéalisme<sup>226</sup>. Dans son article "Husserl and the Problem of Idealism" publié en 1940, Adorno parle du phénoménologue en ces termes :

« Il me semble que la philosophie de Husserl était précisément une tentative de détruire l'idéalisme de l'intérieur, une tentative de tromper avec les moyens de la conscience le mur de l'analyse transcendantale, tout en essayant en même temps de pousser cette analyse aussi loin que possible [...] il se rebelle contre la pensée idéaliste tout en essayant de rompre les murs de l'idéalisme avec des instruments purement idéalistes, c'est-à-dire par une analyse exclusive de la pensée et de la conscience »<sup>227</sup>.

Adorno diagnostique en fait deux Husserl : le Husserl « positiviste », celui qui cherche à « retourner aux choses elles-mêmes » en prenant le donné immédiat comme seule source de vraie connaissance ; et le Husserl « idéaliste », celui qui maintient la raison comme instance finale pour la validation de la vérité ; ces deux moments de la phénoménologie étant liés par la notion « d'intentionnalité », selon laquelle les « vérités de la raison sont « signifiées » par les expériences vécues »<sup>228</sup>. Si Husserl pense avoir ainsi trouvé une objectivité qui dépasse les écueils du relativisme du psychologisme sans tomber dans un positivisme naïf, pour Adorno, cela n'est absolument pas convaincant : cela relève au mieux d'un « réalisme logique naïf ».

“The doctrine of essence which was regarded as the main anti-idealist stroke of Husserl's finally reveals itself as the summit of idealism: the pure essence, the objectivity of which seems to spurn any subjective constitution, is nothing but subjectivity in its abstractness, the pure function of thinking [...]”<sup>229</sup>

---

<sup>225</sup> Ernst Wolff, "From phenomenology...", *Op.cit.*, p.9

<sup>226</sup> L'idéalisme étant défini comme toute philosophie qui défend l'idée que « la raison autonome est capable de saisir en elle-même et à partir d'elle-même la totalité de la réalité ». Ernst Wolff, "From phenomenology...", *Op.cit.*, p.10

<sup>227</sup> Theodor W. Adorno, "Husserl and the Problem of Idealism", *Journal of Philosophy*, 1940, cité par Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort...*, *Op.cit.*, p.519

<sup>228</sup> Ernst Wolff, "From phenomenology...", *Op.cit.*, p.11

<sup>229</sup> *Idem*

La critique de l'idéalisme husserlien se radicalise sous la plume d'Adorno dans l'un de ses écrits majeurs, *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, dont la première parution date de 1956. C'est ici qu'Adorno relie le plus clairement les implications philosophiques de la phénoménologie au contexte socio-économique et politique, renouant avec le thème très prisé des francfortois de l'alliance entre le pouvoir et la connaissance. C'est là aussi qu'Adorno reproche le plus nettement à Husserl de cumuler non seulement un certain positivisme foncier, mais aussi un idéalisme à prétention unitaire et totalisante – terreau du totalitarisme.

Le premier reproche qu'Adorno adresse à Husserl est donc d'abord dirigé contre son positivisme scientiste : il l'accuse de chercher à fonder scientifiquement la philosophie plutôt que philosophiquement la science. Husserl cherche à élaborer une méthode qui viendrait systématiquement s'imposer comme le préalable de toute démarche philosophique ou scientifique en interrogeant ce « quoi » que l'on étudie par l'arsenal méthodologique fourni par la phénoménologie. Husserl serait ainsi foncièrement positiviste, dans le sens où n'interrogeant pas ce donné qui vient à la conscience, en le prenant comme un « immédiat », en ne le réfléchissant pas à travers les résidus des contradictions sociales qui viennent avec lui jusqu'au sujet, il reproduit les rapports de force dominants dans la société et se fait le défenseur du *statu quo* établi. La mise en garde d'Adorno se fait précisément à l'encontre de cette croyance en la validité de la science de la part du logicien qu'était Husserl, et de sa recherche d'une vraie positivité comprise comme saisie des choses concrètes, réelles du « monde de la vie ». Husserl ne semble pas interroger la possibilité même de connaître, et donc aucunement la validité de la science, il présuppose que cela est possible. Cette présupposition entacherait toute sa démarche, et vient précisément en contrepoint de la démarche que tentent d'élaborer les francfortois. En un certain sens, un certain positivisme husserlien peut se révéler analogue au positivisme poppérien, au moins dans cette croyance partagée en la vérité absolue de la science. Lorsque Husserl déclare :

« [...] La philosophie est trop peu développée et trop peu puissante, [elle] n'y est pas encore assez avancée, assez scientifique, pour être en mesure de substituer au négativisme sceptique (qui se baptise positivisme) le vrai positivisme. Notre époque ne veut croire qu'à des réalités. Or, sa réalité la plus puissante est la science, voilà pourquoi c'est de

la science philosophique que notre époque a le plus besoin »<sup>230</sup> ; il est en effet difficile de ne pas y voir un certain scientisme.

Sur le volet idéaliste, Adorno reproche à Husserl de ne pas se départir de la présupposition héritée de Hegel selon laquelle « ce qui est réel est rationnel ; ce qui est rationnel est réel », c'est-à-dire de l'identité du réel et du rationnel, ou de l'objet et du sujet, qui induit l'existence nécessaire de la vérité. Adorno y oppose sa célèbre formule « le tout est le non-vrai » pour signifier sa méfiance centrale en la totalité unitaire. Pour Adorno, l'idéalisme husserlien est guidé par la même logique que les mathématiques, qui tend à réduire la diversité à l'Un : «Numbers are an arrangement for making the non-identical, dubbed the Many, commensurable with the subject, the model of unity»<sup>231</sup>.

Là où la Théorie critique cherche à saisir l'objet dans son interaction dialectique avec le sujet, la phénoménologie vise à les réunir dans leur identité fondamentale – dans la réunion de leurs dimensions à la fois catégorielles et pré-catégorielles. De cette quête de la saisie des choses dans leur unité originare, Adorno détecte un germe de totalitarisme, consubstantielle à toute prétention à l'unité, à l'universel, à la saisie totale du monde. La critique qu'Adorno adresse à la philosophie husserlienne est sévère, puisqu'il la situe dans la continuité du développement de la philosophie idéaliste bourgeoise qui mène tout droit au nazisme. A partir des années 1950, la conclusion est sans appel pour la démarche husserlienne : « Si l'époque de l'interprétation du monde est révolue, et il s'agit maintenant de le transformer, la philosophie prend congé et, dans le congé, les concepts s'arrêtent, en devenant des images. Ce n'est pas l'heure d'une philosophie première, mais dernière. »<sup>232</sup>

En résumé, Adorno invalide le construit théorique de Husserl en adressant à la phénoménologie une double critique : elle serait à la fois trop positiviste et trop idéaliste. Surtout, en cherchant à asseoir définitivement la science sur des bases solides, elle se révélerait éminemment dangereuse, reproduisant théoriquement les écueils liberticides de la pensée totalisante. Dans leur absolue contradiction sur ce point, la phénoménologie husserlienne et

---

<sup>230</sup> Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse* [1954], Paris, PUF, 1989, p.84

<sup>231</sup> Brian O'Connor, *The Adorno Reader*, Oxford, Blackwell, 2000, p.119

<sup>232</sup> Theodor W. Adorno, *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance* [1956], Paris, Payot, 2011



l'approche critique et dialectique de la première Ecole de Francfort se reflètent l'une l'autre dans un miroir inversé. Par conséquent, l'exact opposé de ce qui fait la force et la faiblesse de Husserl, ce qu'on appelé son fondationnalisme, est aussi ce qui fait la force et la faiblesse de la Théorie critique : son absence de fondationnalisme. La Théorie critique, en refusant de se fonder sur une quelconque base transcendante et transhistorique, oscille entre une approche plus juste et modeste de la vérité<sup>233</sup> et un relativisme qui risque la stérilité théorique. Cette difficulté qui réside au cœur de la Théorie critique a bien été identifiée par les francfortois eux-mêmes, et notamment par le fin théoricien qu'était le directeur de l'Institut de Recherches Sociales.

### *Les apories de la Théorie critique passées au sas de l'autocritique de Horkheimer*

Comme cela a été évoqué dans l'introduction de notre thèse, la Théorie critique de la première génération de l'Ecole de Francfort, personnalisée par Horkheimer et Adorno, a connu une évolution très marquée au cours de son histoire des années 1930 au début des années 1970. Ce constat peut sembler logique pour une théorie sociale matérialiste et immanente, enracinée dans son temps présent et dans les structures sociales qui lui sont contemporaines : si la société évolue, et si la théorie sociale est elle-même inextricablement liée à la société, alors la théorie évolue nécessairement. Si l'on suit la logique de cette idée, la Théorie critique aurait alors « évolué de façon « matérialiste », en adaptant un noyau rationnel (la théorie globale) au changement du contenu. »<sup>234</sup> Mais à la suite de Luc Ferry et Alain Renaut, l'on peut poser l'hypothèse que cette évolution n'est pas seulement due au caractère immanent de la Théorie critique. La transformation progressive de la première Théorie critique, tellement marquée qu'elle a un moment consommé une « rupture » avec ses débuts, s'explique aussi par des raisons internes, une contradiction intrinsèque, qui se retrouve d'ailleurs au cœur de tout projet matérialiste de théorie révolutionnaire. Dans notre analyse de l'histoire telosienne, cet élément nous intéresse au premier chef puisqu'il entre en résonance avec notre hypothèse de travail : *Telos* engage un projet politico-philosophique analogue à celui de la première génération de francfortois, dans son sens large de théorie révolutionnaire d'ancrage néo-marxiste fondée sur une foi en la raison émancipatrice non instrumentale. En s'inscrivant dans un parcours

---

<sup>233</sup> Horkheimer déclare ainsi : « [...] Toute philosophie qui pense trouver la paix en elle-même, dans une quelconque vérité, n'a rien à voir avec la Théorie critique. » in « Théorie traditionnelle et théorie critique », *Op.cit.*, p.90

<sup>234</sup> Luc Ferry et Alain Renaut, « Présentation », in Max Horkheimer, *Op.cit.*, p.11

philosophique analogue, *Telos* court le risque nécessaire de se confronter aux mêmes apories qui se posent au cœur du projet original et se verra obligé, pareillement aux francfortois, de se confronter à ses contradictions intrinsèques qui fonctionnent alors comme des facteurs explicatifs de son évolution théorique et idéologique.

### ***La Théorie critique, entre dogmatisme idéaliste et relativisme matérialiste***

Dans le cas particulier des premiers francfortois, le cheminement logique de cette aporie est le suivant. Dans les écrits de l'École dans les années 1930, et particulièrement chez Horkheimer<sup>235</sup>, la Théorie critique prend comme fondement la raison au sens fort. C'est à partir d'elle que peut porter à la fois la critique de toute forme d'irrationalisme, qu'il soit philosophique ou sociétal, et la critique de la raison instrumentale, ou subjective, soit la « raison irrationnelle ». Le recours à la raison est évidemment nécessaire pour échapper au risque d'une posture totalement relativiste qui guette toute théorie sociale qui se voudrait exclusivement matérialiste et immanente. Horkheimer lui-même a critiqué la thèse d'une « évolution perpétuelle d'une théorie reflétant une réalité en perpétuel mouvement » en la tempérant par l'introduction d'au moins un élément de stabilité sur lequel ancrer la théorie : « l'intérêt de justice »<sup>236</sup>. Puisque, nous dit Horkheimer, « l'immense majorité des hommes possède un intérêt commun à l'organisation rationnelle de la société ». L'intérêt de justice sert ainsi de fondement normatif à la Théorie critique, « d'idéal régulateur ». Il fonctionne comme un universel, comme le contenu substantiel d'une authentique rationalité pratique qui ne saurait être que purement formelle ou instrumentale. L'exigence de rationalisation semble donc nécessaire pour asseoir la théorie. Mais elle n'est pas déduite d'un quelconque principe « a priori », mais au contraire découle négativement de l'étude de la société elle-même. C'est parce que la sociologie critique révèle une société à la fois injuste et irrationnelle que l'exigence de justice et de rationalité peut être affirmée. Dès lors, la tâche pratique que s'assigne la Théorie critique est bien d'« émanciper par la rationalisation du réel », de « libérer en rationalisant », au nom d'un idéal de justice projeté dans un avenir où la particularité et le collectif seraient librement réconciliés.

---

<sup>235</sup> Par exemple « Un nouveau concept d'idéologie » (1930), « Matérialisme et morale » (1933), « A propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine » (1934), « Sur le problème de la vérité » (1935), « La dernière attaque contre la métaphysique » (1937), tous reproduits dans Max Horkheimer, *Théorie critique...*, *Op.cit.*

<sup>236</sup> Luc Ferry et Alain Renaut, « Présentation... », *Op.cit.*, p.15

Mais cette exigence de rationalisation, de mise en adéquation entre le réel et le rationnel – bien que seulement postulé à titre d'idéal – leur pose un problème théorique majeur, que les francfortois ont d'ailleurs adressé à l'ensemble de la tradition idéaliste allemande – et que l'on retrouve clairement dans la critique qu'Adorno formule à l'encontre de Husserl – ainsi qu'à l'épistémologie traditionnelle : la raison n'a de fondement qu'elle-même, elle fonctionne en vase clos. Dès lors, que ce soit dans la philosophie idéaliste de la Raison allemande, ou dans l'épistémologie du « positivisme logique » comme du « rationalisme critique », il y a toujours nécessairement une logique close, un système, une prétention à un savoir global autonome et fermé sur lui-même. C'est pourquoi les théoriciens critiques cherchent à introduire un élément d'ouverture dans la philosophie idéaliste et dans l'épistémologie traditionnelle, en greffant un élément extérieur à la logique interne rationnelle qui les anime. Cela vient précisément de cette crainte de fonctionner dans une forme d'autojustification systémique, tautologique. Dans tout système rationnel, il n'y a pas et ne peut avoir de fondement supérieur à la raison que la raison elle-même. C'est là l'une des grandes difficultés de toute philosophie idéaliste, difficulté de laquelle la Théorie critique souhaite se départir par la prévalence de sa démarche matérialiste. Contre l'autonomie du système rationnel, elle vient substituer l'hétéronomie d'une théorie située historiquement et animée par un intérêt qui lui est extérieur. Cependant :

« La visée théorique de la Théorie critique ne reste-t-elle pas fondamentalement, c'est-à-dire précisément en tant que visée, celle-là même de l'idéalisme allemand : la réconciliation, par l'exigence de rationalisation, avec le réel ? Bref : si ce que nous avons appelé la « tâche n°1 » [faire prendre conscience à toute théorie de l'intérêt social qui l'anime et la détermine, ndlr] constituait bien un mouvement « d'ouverture » par rapport aux systèmes métaphysiques dont elle dévoilait le « dehors », la tâche n°2 [émanciper par la rationalisation du réel, ndlr] ne représente-t-elle pas au contraire, en tant qu'elle vise à résorber, à englober par la raison ce qui avait été défini comme extérieur à celle-ci, ce que l'on pourrait nommer alors un moment de « clôture » ? Si l'idéalisme se définit par « le mythe de la pensée et de l'être », si comme le notait Marcuse en 1937, « l'idée de la domination de l'être par la raison n'est finalement qu'une exigence de l'idéalisme », qu'en est-il du matérialisme dont tout le travail théorique et pratique n'a de sens que porté par cette exigence (même sue comme partiellement irréalisable) que ce mythe devienne réalité ? »<sup>237</sup>

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, p.18

La grande difficulté de la Théorie critique est donc son caractère intrinsèquement contradictoire, ou tout au moins sa volonté de synthèse entre deux soucis contradictoires, l'un visant à réunir le réel et le rationnel – au risque de tomber dans le mythe de l'unité théorique et pratique, même s'il ne fonctionne que comme projection dans l'avenir –, l'autre visant à fonder la théorie sur d'autres bases que celles de la pure logique rationnelle par son ancrage historique – au risque de s'exposer à un relativisme qu'elle dénonce par ailleurs. La Théorie critique engage donc un matérialisme au caractère conscient de son historicité superposé à un idéalisme régulateur d'arrière-plan.

***Le cercle sans fin de la critique des idéologies : l'impossibilité d'échapper à sa propre (méta)critique***

Ce problème a bien été mis en évidence par le philosophe allemand Rüdiger Bubner<sup>238</sup>. La Théorie critique, qui reproche à la théorie traditionnelle de se comprendre de manière isolée et autonome et de remplir une fonction masquée par un intérêt social dont elle n'a pas conscience, est condamnée à faire son autocritique, à s'appliquer à elle-même la critique en cherchant à démasquer les manifestations idéologiques en son sein. Toute théorie étant située, la Théorie critique elle-même n'échappe pas à son ancrage dans la réalité. Elle doit elle-même être consciemment rattachée à un intérêt, à celui qui l'anime et la détermine. Le problème dès lors est le suivant : cette autocritique, ce discours critique de la Théorie critique qui révèle son intérêt caché, soit constitue une forme de méta-théorie qui échapperait elle-même à toute forme de détermination sociale, soit est elle-même conditionné par un intérêt et donc doit à son tour être soumise à la critique. Ainsi, la critique de la Théorie critique n'échappe pas non plus à l'ensemble de la contradiction qui touche la Théorie critique elle-même : soit elle constitue une « théorie supérieure » mais alors elle n'échappe pas au dogmatisme des systèmes traditionnelles qui prétendent parler au nom de la raison supérieure ; soit étant elle-même déterminée, elle nécessite d'être soumise à un examen critique permanent, « un processus de critique infinie » qui la condamne à un relativisme sans fin. Dès lors, la Théorie critique semble définitivement vouée à errer et opérer un va-et-vient entre deux exigences contradictoires, entre le maintien de l'idéal de la raison pratique et la nécessaire ouverture sur le monde réel. « La Théorie critique se

---

<sup>238</sup> In Rüdiger Bubner, « Qu'est-ce que la Théorie critique ? », *Archives de philosophie*, n°35, vol.3, Été 1972, p.381-422

retrouve ainsi condamnée à osciller entre ce dogmatisme de la théorie supérieure et ce relativisme de la philosophie de la réflexion – laquelle d’ailleurs est elle-même dogmatique, dans la mesure où cette critique infinie prétend saisir la *totalité* des intérêts et des contradictions à l’œuvre dans le réel. »<sup>239</sup> Cette oscillation permanente entre les deux pôles est précisément la marque de la Théorie critique et peut-être la seule position tenable qu’elle pouvait adopter en tant qu’entreprise de critique des idéologies<sup>240</sup>. Cela fait écho à la conception de la vérité questionnée dans le cadre des débats épistémologiques précédemment évoqués : c’est le fait, selon les mots même de Horkheimer, qu’il s’agit de trouver une troisième voie entre « la croyance à une vérité dernière telle qu’elle est professée dans les religions ou dans les écoles philosophiques idéalistes [dogmatisme], et, d’autre part, l’idée que toute proposition, toute théorie ne sont jamais que subjectives, c’est-à-dire vraies et valables pour un homme, un groupe, une époque, voire pour l’humanité en tant qu’espèce, mais malgré tout toujours dépourvues de validité objective. »<sup>241</sup>

Finalement, la Théorie critique, dans son oscillation entre idéalisme et matérialisme, a besoin de l’idéal rationnel de justice qui fonctionne au plan théorique comme élément de stabilité de la théorie et au plan pratique comme projet de rationalisation du réel. L’approche de la Théorie critique telle qu’elle est encore formulée dans les années 1930 maintient donc une foi dans la raison. Elle opère en conséquence une nécessaire distinction entre différents types de raison, entre d’une part la raison authentique qu’elle défend et d’autre part ses diverses formes dégradées qui ont conduit à une « raison irrationnelle » dans ses versants philosophiques et historiques. C’est là peut-être la deuxième grande difficulté de la Théorie critique, déjà partiellement évoquée. Tout le problème de cette démarche est que l’on institue la raison comme juge de la raison : il s’agit « d’isoler *par la raison* le processus par lequel est née une *certaine figure de la raison* »<sup>242</sup>. Or, identifier ce processus de dégradation et d’altération de la raison, le rendre intelligible, c’est le rationaliser. « La difficulté est évidente »<sup>243</sup>. Pour autant, la tâche dévolue à la Théorie critique de « déconstruction [du] devenir de la raison pour en distinguer les différentes figures »<sup>244</sup> garde dans les années 1930 une place fondamentale. Il s’agit d’identifier

---

<sup>239</sup> *Ibid.*, p.22

<sup>240</sup> *Ibid.*, p.24

<sup>241</sup> Max Horkheimer, « Sur le problème de la vérité », in Max Horkheimer, *Théorie critique...*, *Op.cit.*, p.160

<sup>242</sup> Luc Ferry et Alain Renaut, « Présentation... », *Op.cit.*, p.18

<sup>243</sup> *Idem*

<sup>244</sup> *Idem*

les formes dégradées de la raison tout en conservant la valeur émancipatoire de la raison authentique, seule garante d'une théorie révolutionnaire.

### ***Le tournant entamé avec les Fragments philosophiques de la Dialectique des Lumières (1944)***

Mais au fil de la décennie, face au choc de la montée du nazisme, de l'idéologie irrationaliste qui domine l'Allemagne des années 1930 et des lois antijuives progressivement promulguées, plus tard enfin face à l'horreur de l'extermination juive, « le centre d'intérêt de Horkheimer se déplac[e] définitivement de la théorie de la révolution manquée à la théorie de la civilisation manquée ». <sup>245</sup> Il ne s'agit plus tant de comprendre « l'impossibilité de la subjectivité collective » que ce qui a permis *Auschwitz*, ce nom devenu concept de l'indicible, l'incarnation de « la dimension meurtrière de l'identité », de « la soumission absolue de la pensée à l'identité ». <sup>246</sup> La question se déplace et il s'agit désormais de se représenter la barbarie dans le domaine de la théorie sociale. Chez Horkheimer, deux grandes idées se posent au fondement de l'intuition des travaux sur la *Dialectique de l'Aufklärung* qui allait bientôt paraître et engager un tournant sans retour au sein de la Théorie critique : un versant sociologique qui cherchait à analyser cette tendance sociale de dissolution de la particularité, en tout cas de suppression de toutes les médiations entre individu et société ; un versant philosophique visant à diagnostiquer la tendance de la raison à s'auto-détruire, à se vider de sa pensée. Dans la préface des *Fragments philosophiques* publiés en 1947, Horkheimer présente la question à l'origine de son travail commun avec Adorno comme étant celle de « savoir pourquoi l'humanité sombre dans un type nouveau de barbarie au lieu de parvenir à un état authentiquement humain ». Par quel processus diabolique la visée émancipatrice rationnelle se retourne-t-elle contre elle-même et contre les hommes ?

Pour les dialecticiens qui ont toujours défendu l'idée qu'il y avait deux faces de la raison, en tout cas une forme authentiquement rationnelle et ses formes dégradées, le doute s'installe sur la valeur de la raison au sens fort. Le texte collaboratif sur la *Dialectique de l'Aufklärung*

---

<sup>245</sup> Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort, histoire, développement, signification* [1986], Paris, PUF, 1993, p.297

<sup>246</sup> Selon les expressions de Alain Badiou, « De la dialectique négative dans sa connexion à un certain bilan de Wagner », Cours donné à l'Ecole Normale Supérieure de Lyon, 2005

constitue même un « authentique tournant » au sein de la Théorie critique<sup>247</sup>. Au plan méthodologique, l'approche prend désormais la forme d'une philosophie de l'histoire qui avait jusque là été délaissée par les francfortois. A travers la *Dialectique*, travaux emblématiques de la décennie 1940, la Raison est soumise à examen minutieux. Il s'agit de construire une histoire philosophique de la civilisation occidentale comme processus de rationalisation, un processus éminemment ambivalent puisqu'il correspond à ce que Weber a nommé le « désenchantement », qui détruit autant un bon enchantement qu'un mauvais. Adorno et Horkheimer cherchent à montrer que la crise civilisationnelle dont ils sont témoins est une crise du principe fondamental de toute l'histoire humaine, dont le moteur ne se situe pas dans les luttes sociales en faveur de l'émancipation, mais bien dans le conflit opposant l'homme à la nature. L'évolution décisive de l'histoire de l'humanité ne se réduit donc pas à la naissance de la modernité et du capitalisme, mais au moment où l'homme entre en conflit avec la nature et cherche à la dominer. Le moment même où l'homme se met à penser constitue une forme de rupture, d'autonomisation vis-à-vis de la nature, puisque penser induit une « médiation » conceptuelle. Wiggerhaus explique ainsi le processus logique : « [...] Le monde premier était celui de la nature pure. Même les hommes – dans la mesure où ils existaient alors – étaient naturels, emprisonnés dans la nature, dominés par des pulsions qu'ils n'élucidaient pas. Un pas décisif ne fut franchi que lorsque les hommes se mirent à penser. Penser, cela signifiait interrompre sur un point le contexte immédiat de la nature, ériger un barrage qui isolerait désormais la nature extérieure de la nature intérieure. »<sup>248</sup>

Or, dès ce premier moment de rupture avec la nature, ce « premier monde » est apparu aux hommes avec la nostalgie d'un bonheur déjà perdu et qui les attirait plus que la promesse du « nouveau monde » de l'individu pensant et autonome. L'attrait du premier monde suscitait une aspiration qui devait alors être contrebalancée par les efforts de la pensée : elle cherchait à affaiblir à la fois la « nature intérieure » (notamment les pulsions) et la « nature extérieure » (par la domination et la maîtrise de l'environnement naturel). Contrainte vis-à-vis de l'intérieur et désenchantement vis-à-vis de l'extérieur se conjugaient ainsi pour diaboliser et amoindrir une nature en réaction à « la promesse de bonheur et la puissance supérieure » qu'elle constituait. L'on a alors cherché à étouffer le souvenir de cette nature, en menant un combat contre elle, en la considérant comme une menace qu'il fallait maîtriser.

---

<sup>247</sup> Cf. Douglas Kellner, « Critical Theory Today: Revisiting the Classics », *Op.cit.*

<sup>248</sup> Rolf Wiggerhaus, *L'Ecole de Francfort...*, *Op.cit.*, p.322

Or, pour les dialecticiens, la barbarie vient précisément de l'oubli de la nature dans le sujet : elle se nourrit d'une forme de frustration induite par la nécessaire répression des pulsions naturelles dans le processus de civilisation. Dès lors, « le fort [...] s'identifie à la nature en faisant jaillir sans cesse de ses victimes le cri qu'il n'a pas droit de pousser »<sup>249</sup>. La barbarie est ainsi analysée comme la résurgence démultipliée de la part naturelle / pulsionnelle de l'homme civilisé qu'il n'arrive pas à étouffer totalement. Par conséquent, plus la civilisation est « avancée » dans le processus de rationalisation, plus la pression sur les éléments pulsionnels de l'homme se fait forte, et paradoxalement plus la barbarie menace. De même, le processus de rationalisation se traduit au niveau « extérieur » par une volonté de maîtriser totalement la nature, d'achever son isolement vis-à-vis de l'homme qui se pose comme supérieur, maître d'elle et de lui-même.

Mais malgré la dénonciation des méfaits de la civilisation conduite comme sapement du souvenir de la « bonne » nature dans le sujet, il n'y pas dans les *Fragments philosophiques* un total abandon de toute tentative de rationalisation. Adorno et Horkheimer cherchent encore à sauver la Raison, à « élaborer un concept positif des Lumières ». *La Dialectique de l'Aufklärung* peut en fait se lire selon les deux niveaux de lecture qui la traversent de part en part et entre lesquels Horkheimer et Adorno ne semblent pas choisir. L'ouvrage peut être lu comme un « texte des Lumières » d'abord, en conservant l'idée que « les Lumières se détruisent elles-mêmes et peuvent se sauver par elles-mêmes », ce qui est la première intuition des auteurs. Mais la critique virulente et quasi-systématique de ces Lumières peuvent aussi donner lieu à une lecture « anti-Lumières », en tout cas une lecture de déconstruction de la raison qui annonce l'ensemble de la critique postmoderne à venir. Dans le cadre de notre thèse, cet élément va revêtir une importance considérable, car sans trop anticiper sur notre propos futur, la révélation du caractère ambivalent des Lumières pose les deux pôles du rapport à la modernité dans le cadre de la théorie critique renouvelée que les telosiens discuteront à l'heure postmoderne. Adorno et Horkheimer révèlent dès les années 1940 une tension inhérente à la Raison que les postmodernes radicaliseront dans

---

<sup>249</sup> *Ibid.*, p.326



les années 1970-80 jusqu'à condamner toute idée de Raison universelle et se posent ainsi en précurseur de tout un pan du postmodernisme<sup>250</sup>.

Parallèlement dans les années 1940, alors que Horkheimer et Adorno développent leur critique philosophique de la civilisation occidentale moderne, Franz Neuman et Herbert Marcuse concourent à politiser la Théorie critique. Deux tendances parallèles se font ainsi jour au sein de l'Ecole de Francfort. A la direction donnée par la *Dialectique de l'Aufklärung*, se superpose une voie davantage pratique qui focalise sur la théorie du changement social. Neuman et Marcuse redonnent alors vigueur à l'intention première du projet des années 1930, en cherchant à théoriser la révolution (ou plutôt le non-avènement de la révolution). Marcuse maintiendra toujours davantage ce lien avec la théorie sociale, y compris dans ses travaux les plus philosophiques<sup>251</sup>, lui qui est l'auteur au sein de l'Ecole de Francfort chez qui le rapport à la raison est le moins problématisé, en tout cas celui qui l'affrontera le moins directement<sup>252</sup>. C'est peut-être ce qui explique que Marcuse aura un statut privilégié auprès des militants de la Nouvelle gauche, contrairement à Adorno et Horkheimer dont seuls les écrits des années 1930, qu'ils ont en partie désavoués par la suite, trouvent grâce aux yeux des militants.

---

<sup>250</sup> "The collaborative project of *Dialectic of Enlightenment* itself contains a weaving of two, sometimes conflictual voices, and the renunciation of providing a clear position on reason and Enlightenment forces the reader to produce their own positions on modernity and its intellectual heritage. Such an open form exemplifies modernist textual strategies and anticipates postmodern theoretical discourse, positioning Horkheimer's and Adorno's text between modern and postmodern theory." Douglas Kellner, *Critical Theory Today...*, *Op.cit.*

<sup>251</sup> A travers *Eros et Civilisation*, Marcuse a lui aussi engagé à sa manière une reconstruction du processus civilisationnel en accentuant la dimension psychanalytique de la théorie sociale. « *Eros et Civilisation* est ainsi un peu la *Dialectique de l'Aufklärung* de Marcuse. » Mais il lui donne une voie moins pessimiste. Pour lui, l'ensemble de la civilisation, reprenant partiellement la thèse freudienne sur ce point, est répression des pulsions, qui constitue la répression fondamentale. Mais dans le développement de la société capitaliste, caractérisée par une organisation du travail qui ne vise pas la satisfaction des besoins mais l'affirmation de la domination (de l'homme sur la nature, de l'homme sur l'homme), s'instaure une « répression supplémentaire », une *surplus repression*. Cette répression supplémentaire vient encore affaiblir la part érotique du pulsionnel. Pour Marcuse, le problème vient de l'organisation hyper-refoulante d'une société qui porte en elle le principe de la négation du plaisir. Pour lui, il n'y a pas de conflit de principe entre la sexualité et la civilisation, entre le plaisir et la réalité, et l'on peut avoir un *Eros* libre dans une société civilisée. C'est même là la voie qu'il propose, celle de la libération des énergies pulsionnelles érotiques, pour équilibrer une civilisation en proie au refoulement destructeur. Voir sur ce point l'éclairante présentation d'*Eros et Civilisation* par Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort...*, *Op.cit.*, p.487-490

<sup>252</sup> Voir Martin Jay, *L'imagination dialectique...*, *Op.cit.*, p.80 et suivantes

### ***Perte de foi et pessimisme radical chez Adorno et Horkheimer***

Car dès les années 1950, et particulièrement chez Horkheimer, la rupture avec toute idée de Raison en soi est consommée. Pour le directeur historique de l'Institut, la civilisation se construit selon deux processus corrélés et nécessaires. La civilisation est processus de rationalisation, la rationalisation étant « une tendance immanente au développement de l'humanité »<sup>253</sup> ; et cette « rationalisation inéluctable » est « asservissante »<sup>254</sup>. L'on voit déjà à quel point cette analyse engage un pessimisme foncier, puisque tout processus civilisationnel semble voué à annihiler toujours plus d'espaces de liberté. Il est dès lors impossible de lutter en faveur d'un mouvement révolutionnaire, car toute entreprise de ce type ne serait *in fine* qu'accélération du processus asservissant de rationalisation. Dès lors, il ne s'agit plus de révolutionner, mais de *conserver* ce qui peut l'être, ce qui reste de positif, les derniers espaces de liberté qui résistent à la société totalement administrée. Chez Horkheimer, la seule voie semble être celle de la sauvegarde d'une dimension religieuse de la conscience : une forme de « ré-enchantement » religieux qui se préserve du dogmatisme caractéristique de tout mythe transcendantal en y introduisant le doute, une part sceptique qui l'oblige à tempérer sa prétention absolutiste. Après Auschwitz il n'est en effet plus possible de penser le bien ; la seule dimension que l'on peut conserver est celle du négatif, le mal la seule chose que l'on puisse penser. La théologie engage à développer « la nostalgie pour un autre » et tourne vers l'altérité, vers « ceux qui sont capables d'une vraie tristesse »<sup>255</sup>. Cela aide à avoir conscience du mal qui persiste dans nos sociétés, et c'est cette conscience seulement qui permet d'empêcher, au moins temporairement, ou plutôt de retarder, sa mise en application totale. « A cela se réduit désormais la tâche d'une entreprise dont le pessimisme, on le voit, est devenu radical. »<sup>256</sup> La production théorique de Horkheimer se réduit grandement à partir des années 1950 et c'est le prolifique Adorno qui poursuivra la voie théorique engagée à deux. Ses travaux sur la *dialectique négative*<sup>257</sup> (1966) entrent en résonance avec le rapport à l'altérité chez Horkheimer.

---

<sup>253</sup> Selon les mots de Max Horkheimer, « La théorie critique hier et aujourd'hui », in Max Horkheimer, *Théorie critique...*, Op.cit., p.331, cités par Luc Ferry et Alain Renaut, « Présentation », Op.cit., p.27

<sup>254</sup> Selon les mots de Luc Ferry et Alain Renaut, « Présentation », Op.cit., p.27

<sup>255</sup> *Idem*

<sup>256</sup> *Ibid.*, p.28

<sup>257</sup> Theodor W. Adorno, *Dialectique négative* [1966], Paris, Payot, 1978

Partant de l'expérience traumatisante d'Auschwitz, l'intuition d'Adorno est que la souffrance d'autrui ne peut être donnée par le concept. Il y a une dimension de l'horreur qui est pré-conceptuelle, ante-rationnelle et qui échappe toujours à la pensée et sa formalisation conceptuelle et langagière. Il est alors impossible de philosopher de la même façon après Auschwitz, si tant est qu'il puisse encore être possible de philosopher. La seule manière encore acceptable de penser doit être empreinte de modestie, il faut accepter définitivement l'impossibilité d'une saisie totale des choses : il s'agit de construire « une philosophie de la non-identité, c'est-à-dire une philosophie qui admette qu'elle a affaire à ce qui est absolument autre qu'elle, qui se propose de ne pas rendre semblable à elle-même ce qui est dissemblable, c'est-à-dire de ne pas rendre identique à elle-même le non-identique. »<sup>258</sup> Face à l'expérience radicale du mal, la seule voie semble-t-il tenable est donc celle du « non-identique », de la dialectique négative. Le mal radical ne peut être pensé. La dialectique négative est ainsi une « connaissance qui découvre le sans concept [le négatif, le non-identique, l'indicible] au moyen de concepts sans l'identifier à ces concepts »<sup>259</sup>. L'approche adornienne est ainsi d'abord dirigée contre toute forme de pensée unitaire, totalisante, identifiante. Dans la philosophie d'Adorno d'après Auschwitz, il n'y a pas de réconciliation possible, à aucun moment, de la pensée et de l'être. Il n'y a pas de salut à attendre, pas d'harmonie finale – quand nous avons vu que la première Théorie critique des années 1930 supposait au moins la projection de cet idéal de réconciliation dans l'avenir qui fonctionnait comme un idéal nécessaire. Désormais celui-ci ne saurait être atteint, et Adorno a lui aussi pu être taxé de pessimiste du fait même de ce renoncement à la possibilité de poser comme horizon ultime l'unité de la pensée et du réel, de la théorie et de la pratique. Contre l'idée hégélienne que la négation peut être dépassée par sa propre négation, chez Adorno il n'y aura jamais cette réconciliation finale : jamais une affirmation plus haute ne viendra relever la négation de l'humain, l'inhumanité. « Rien ne peut sauver Auschwitz ».<sup>260</sup>

Le pessimisme d'Adorno apparaît ainsi tout autant radical que celui de Horkheimer. Pourtant, la dialectique négative propose une ouverture, un moment de positivité : la dialectique, entendue comme « médiation réussie entre le sujet et l'objet », qui prend en compte l'idée que la réalité et l'idée, la chose et son concept, ne sont pas identiques mais ne constituent pas pour autant une différence absolue, cette dialectique donc « constitue pour Adorno une possibilité

---

<sup>258</sup> Alain Badiou, « De la dialectique négative... », *Op.cit.*

<sup>259</sup> Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort...*, *Op.cit.*, p.585

<sup>260</sup> Selon l'expression d'Alain Badiou, « De la dialectique négative... », *Op.cit.*

concrète »<sup>261</sup>, dont la possibilité dépasse l'application exclusive dans l'art mais réside aussi au cœur de la pensée. Mais cela se fait nécessairement contre la pensée identifiante, contre la réduction non seulement du sujet à l'objet (contre un certain positivisme donc), mais aussi de l'objet au sujet (contre un certain idéalisme donc), et même de toute forme de subjectivité. Ce qui se trouve au cœur de la *Dialectique négative*, c'est bien le fait que l'objet n'est pas immédiat, qu'il est médiatisé par le sujet mais surtout que ce sujet est lui-même médiatisé par l'objet, bien plus que l'objet est médiatisé par le sujet. « Le concept est plus et autrement médiatisé, c'est-à-dire relié à l'objet, que l'objet l'est au concept »<sup>262</sup>. En d'autres termes, l'objet existe indépendamment des catégories abstraites créées pour le saisir, quand le concept n'existe pas sans l'objet auquel il renvoie. Dès lors, la dialectique négative est bien la reconnaissance de la propre médiation du sujet par l'objet, c'est-à-dire de la nature qui reste en lui.

La survivance de la nature dans le sujet permet alors de faire appel au « Moi archaïque », à l'impulsion naturelle intérieure et antérieure au Moi civilisé, capable de ressentir de la haine pour les éléments insupportables du présent. C'est ce moi naturel qui peut alors se poser en instance critique, et parce que « seul celui qui hait le mal peut aimer le bien »<sup>263</sup>, il faut conserver cette prééminence du négatif au fondement du « réalisme humaniste »<sup>264</sup>. Il ne s'agit pas d'imposer « un impératif qui commande positivement la réalisation de ceci ou de cela, mais [...] un impératif qui est toujours sous la loi de ce qui ne doit plus arriver, de ce dont la répétition doit être absolument interdite. »<sup>265</sup>

La dialectique négative, en mettant l'accent sur la nécessité humaine de ne plus permettre l'inhumain, et le « mysticisme » de Horkheimer, visant à réaffirmer l'importance théologique de la prise en compte de la souffrance de l'autre, mènent l'un et l'autre à une forme de renoncement à juste titre identifiée par les militants de la Nouvelle gauche. Toute ambition d'éclairer le monde des Lumières de la raison par les voies conjointes d'une théorie sociale révolutionnaire et d'une pratique sociale révolutionnaire est non seulement abandonnée mais même condamnée, au moins

---

<sup>261</sup> Nicolas Tertulian, « Réflexions sur la dialectique négative », *L'homme et la société*, n.69-70, 1983, p.42

<sup>262</sup> *Ibid.*, p.52

<sup>263</sup> Phrase de Strindberg reprise par Adorno dans une correspondance avec Walter Benjamin et citée par Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort...*, *Op.cit.*, p.590

<sup>264</sup> Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort...*, *Op.cit.* p.590

<sup>265</sup> Alain Badiou, « De la dialectique négative... », *Op.cit.*

en l'état des conditions historiques présentes qui obligent à modestement se retirer derrière une humilité philosophique (qui ne peut prétendre à tout identifier) et théologique (le doute comme garant du non dogmatisme). Grand est donc le chemin parcouru entre l'ambitieux projet de Théorie critique des années 1930 et le crépuscule de la vie de ses deux auteurs les plus emblématiques à la fin des années 1960.

### *Éléments d'analyses de l'évolution de la Théorie critique*

L'évolution de l'École de Francfort est particulièrement visible à l'étude du dernier grand texte de Horkheimer « La théorie critique hier et aujourd'hui » paru en 1970. Constatant que « Marx [a] eu tort sur de nombreux points »<sup>266</sup>, Horkheimer, lui qui défend dans les années 1930 l'indissociable lien entre société libre et rationnelle, c'est-à-dire juste, disjoint désormais liberté et justice, qui « sont autant liées qu'elles sont opposées »<sup>267</sup>. Et puisque la société tend à la rationalisation, et que cette rationalisation mène inéluctablement à la société totalement administrée, « il vaut bien mieux, sans arrêter le progrès, conserver ce que l'on peut estimer de positif, comme par exemple l'autonomie de la personne individuelle, l'importance de l'individu, sa psychologie différenciée, certains aspects de la culture ; préserver, dans ce qui est nécessaire et que nous ne pouvons empêcher, ce que nous ne voulons pas perdre : à savoir l'autonomie de l'individu. »<sup>268</sup> Dans un monde qui a connu Auschwitz, il est de toutes façons impossible de penser l'absolument juste (c'est là l'interprétation que fait Horkheimer du précepte juif « Tu ne dois te faire aucune image de Dieu ») : le bien absolu est impossible à représenter. De surcroît, « le "progrès" se paie de choses négatives et effroyables »<sup>269</sup> ; dès lors, mieux vaut préserver les apports du libéralisme, entendu comme « l'indépendance de l'individu »<sup>270</sup>. De là un pessimisme marqué, qui consacre l'indépassable faute du genre humain, tout autant que le sens de l'histoire nécessairement dirigé vers plus de rationalisation, et partant moins de liberté. Un pessimisme théorique que Horkheimer tempère par les tous derniers mots de cet article crépusculaire en

---

<sup>266</sup> Max Horkheimer, « La théorie critique hier et aujourd'hui », *Op.cit.*, p.330

<sup>267</sup> *Ibid.*, p.331

<sup>268</sup> *Idem*

<sup>269</sup> Ainsi pour Horkheimer, le vœu relayé par les étudiants de la Nouvelle gauche allemande à détrôner le Shah d'Iran entraînerait très probablement « une situation aussi mauvaise, sinon pire », *Ibid.*, p.335 et 336

<sup>270</sup> *Idem*

l'adjoignant à un « optimisme pratique » se portant dans l'action individuelle telle qu'elle doit toujours répondre aux exigences de faire ce que l'on juge vrai et bien.

« Le pessimisme apparemment radical de « La théorie critique hier et aujourd'hui » en 1970 doit donc être lu à la lumière des écrits précédents : ce n'est pas une rupture ou un reniement complet, mais une constatation de l'impossibilité d'arriver à une société radicalement plus juste dans l'avenir prévisible, et implicitement de l'échec provisoire de la théorie critique qui n'a pas encore réussi à penser à fond le monde tel qu'il est. Il subsiste une fonction de préservation des fragments de civilisation authentique et de « monstration » du mal et de ce que les autres théories ne sont pas capables de dire ou même de voir. Il s'agit d'un programme minimal en attendant une époque meilleure. »<sup>271</sup>

Cette évolution vers un pessimisme théorique a pu être caractérisée de « sacrifice »<sup>272</sup>, justement parce qu'au cours de son histoire, l'Ecole de Francfort a dû abandonner le contenu de son projet pour gagner en cohérence théorique. Cette analyse, qui nous semble très juste, implique « que l'issue du parcours était impliquée par le projet initial (le projet matérialiste de la théorie révolutionnaire) et les difficultés qu'il entraînait »<sup>273</sup>. Ce sont donc bien les contradictions internes à l'entreprise théorique qui expliquent en grande partie l'évolution de la première Théorie critique. Nous l'avons dit et nous le redisons ici, ceci revêt une grande importance dans notre étude car nous supposons que ces mêmes contradictions, cette même oscillation entre théorie « close » et dogmatique, et théorie sociale immanente « ouverte » sur le monde matériel est au cœur du projet telosien – une contradiction dont nous posons l'hypothèse qu'elle peut fonctionner comme moteur de son évolution idéologique.

La grande évolution au cœur de la Théorie critique est donc aussi et surtout une évolution de son rapport à la raison : alors que le projet inaugural portait sur une critique de la raison sous sa forme historique – la raison formelle et instrumentale des philosophies bourgeoises idéalistes et de l'épistémologie traditionnelle –, l'orientation finale semble porter sur une critique de la raison en soi. Quand l'on pouvait initialement conserver une forme d'optimisme, espérer retrouver la voie de la raison authentique et avec elle mener un projet révolutionnaire de

---

<sup>271</sup> Lilyane Deroche-Gurcel, « Préface du traducteur », in Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort, histoire, développement, signification* [1986], Paris, PUF, 1993, p.xxiii

<sup>272</sup> Luc Ferry et Alain Renaut, « Présentation », *Op.cit.*, p.31

<sup>273</sup> *Idem*

rationalisation, cela se révèle finalement impossible. Toute forme de rationalité doit être soumise à la critique puisque seul le non-rationnel, l'ante-rationnel, conserve un espace de liberté : dès lors, tout projet de rationalisation est condamné, et tout projet de praxis révolutionnaire doit être abandonné. Le « programme minimal » de la Théorie critique à la fin des années 1960 sonne donc comme un renoncement à la fois théorique et pratique, un « pessimisme radical » qui s'entrechoque directement avec les espoirs révolutionnaires que nourrissent les militants de la Nouvelle gauche de chaque côté de l'Atlantique, aux Etats-Unis comme en Allemagne ou en France.

### *L'Ecole de Francfort face aux mouvements de la Nouvelle gauche : une incompréhension mutuelle*

Le pessimisme théorique de l'Ecole de Francfort vient donc directement s'entrechoquer avec les espoirs révolutionnaires portés par les militants de la Nouvelle gauche, en Allemagne et aux Etats-Unis. Le décalage entre la dernière position théorique de la première génération de francfortois et le discours politique fondé sur l'utopie néo-marxiste d'une société libre et rationnelle relayée par les militants est profond. De surcroît dans ce nouveau contexte des années 1960, les soulèvements de la Nouvelle gauche semblent fournir justement un nouveau sujet historique avec l'avènement d'une nouvelle strate qui pourrait se constituer comme sujet révolutionnaire.

Comme le montre Rolf Wiggershaus, auteur de l'histoire de l'Ecole la plus complète, les rapports entre le mouvement des étudiants, notamment en Allemagne, et les théoriciens critiques sont compliqués, voire à certains moments franchement hostiles. Le Mouvement semble même aux yeux des francfortois porter une « barbarie supplémentaire »<sup>274</sup> par certains de ses aspects. Adorno notamment, celui qui entretient la plus grande inimitié avec la Nouvelle gauche<sup>275</sup>, pointe même jusqu'aux risques d'un « fascisme » de gauche<sup>276</sup>. Adorno ne condamne cependant pas en bloc le mouvement ; plutôt « il oscill[e] entre la sympathie et la répulsion » et cherche davantage à s'en distancier pour ne pas passer pour un « maître à penser », quoique cela signifie

---

<sup>274</sup> Selon l'expression de Lilyane Deroche-Gurcel, « Préface du traducteur », *Op.cit.*, p.xxiii

<sup>275</sup> *Idem*

<sup>276</sup> Ainsi dans une lettre adressée à Marcuse, il écrit : « Je prends beaucoup plus au sérieux que toi le danger que le mouvement étudiant bascule dans le fascisme »

réellement. Adorno préfère se retirer pour penser et écrire loin de l'agitation concrète et de la lutte politique de terrain, allant même jusqu'à défendre certains bons côtés de la division du travail.<sup>277</sup> Un positionnement pour le moins surprenant pour qui cherche une cohérence avec la première Théorie critique, nécessairement enracinée dans son monde social et réfléchissant sur sa propre influence sur ce dernier ; mais moins incohérent qu'il n'y paraît si l'on considère la rupture déjà établie entre cette première Théorie critique et les travaux contemporains de l'auteur, alors en pleine écriture de la *Dialectique négative*.

L'impact de la Théorie critique sur le Mouvement de la Nouvelle gauche, s'il est difficile à quantifier, n'en est pas moins réel. Il a décontenancé les théoriciens critiques, « surpris de voir que leur « bouteille à la mer » avait fini par trouver un destinataire imprévu. »<sup>278</sup> L'influence de la Théorie critique sur la constitution du mouvement étudiant les obligeait-elle alors à y prendre part, ou tout au moins à se sentir concerné ? Alors qu'Horkheimer condamne le Mouvement, et qu'Adorno cherche à maintenir une distance tantôt bienveillante, tantôt franchement inamicale, Marcuse endosse une responsabilité plus grande dans une forme d'accompagnement paternel du Mouvement, dont il salue la libération « pulsionnelle-érotique » dans les formes contre-culturelles réinventées par les hippies et la première orientation de la « révolution instinctuelle ».

Marcuse est sûrement le théoricien critique le plus favorable aux étudiants, et en tout cas celui à qui ils font le plus référence de chaque côté de l'Atlantique. Marcuse est le seul à être resté aux Etats-Unis après le retour de Horkheimer et Adorno à Francfort ; c'est celui qui a le plus assumé (ne serait-ce qu'un temps) sa proximité politique et intellectuelle avec les militants de la Nouvelle gauche aux Etats-Unis comme en Allemagne. Pour les militants, il est du devoir du théoricien critique de dessiner ce que serait « une utopie concrète ». Entre 1964 et 1975, les travaux de Marcuse ont ainsi cherché à intégrer la contestation sociale du Mouvement ; en conséquence le rapport du théoricien au Mouvement a en fait évolué corollairement à l'évolution de la protestation elle-même. Dans un premier temps, à travers *l'Homme unidimensionnel* et *Tolérance répressive* (tous deux parus en 1964), Marcuse met en place les concepts fondamentaux pour rendre compte des mécanismes d'oppression (de « sur-répression » dans le langage marcusien) qui empêchent les potentialités révolutionnaires ; à la faveur de

<sup>277</sup> Cf Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort, Op.cit.*, p.604

<sup>278</sup> Lilyane Deroche-Gurcel, « Préface... », *Op.cit.*, p.xxiv



l'intensification de la révolte, il modifie son dispositif théorique pour y intégrer ce nouveau facteur subjectif de la révolution sociale que constitue la Nouvelle gauche (dans des travaux comme *La fin de l'utopie* en 1968 et *Vers la libération* de 1969) ; enfin dans un troisième temps, Marcuse réajuste ses analyses en actant l'échec du Mouvement à faire advenir la révolution, ce qui est visible dans *Contre-révolution et révolte* (1973) et *Actuels* (1975)<sup>279</sup>. Marcuse s'est ainsi attaché à prendre en compte le sujet « Nouvelle gauche » dans sa théorie critique à partir des années 1960, mais sans se poser en amont et de lui-même comme le théoricien du Mouvement. Si les étudiants américains et allemands le consacrent comme l'un des principaux intellectuels de la Nouvelle gauche, ce n'est donc pas de son fait premier ; en retour, c'est cependant un rôle qu'il assume pleinement et c'est ainsi qu'il adresse à Adorno le reproche de ne pas soutenir cette révolte qu'ils ont en partie contribué à formaliser par leurs travaux. Ainsi déclare-t-il à Adorno dans une lettre datée du 5 avril 1969 : « Nous ne pouvons pas faire comme si ces étudiants n'avaient pas été influencés par nous (et certainement pas le moins par toi) »<sup>280</sup>. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Marcuse est parmi tous les théoriciens de la vieille génération celui chez qui le rapport à la raison est le moins problématisé, et par extension celui chez qui la réflexion sur les liens entre théorie et praxis, entre conditions objectives et conscience subjective est la plus fertile politiquement<sup>281</sup>.

Pourtant même Marcuse finit par se désolidariser du Mouvement lorsqu'il affirme que les étudiants n'ont aucun potentiel révolutionnaire et les déçoit à son tour. « Marcuse aurait dû nous indiquer une utopie positive », déclare le militant allemand Knut Nevermann devant la frilosité de Marcuse à théoriser des pratiques révolutionnaires concrètes<sup>282</sup>. Avec le retrait du soutien de Marcuse aux événements affirmé à partir de 1967, la rupture entre Théorie critique et Nouvelle gauche semble définitivement consommée.

<sup>279</sup> Cette périodisation des travaux de Marcuse contemporains des événements de la Nouvelle gauche est établie par Igor Krtolica, « Herbert Marcuse, penseur de la révolte des étudiants allemands », *Cahiers du Groupement de Recherches Matérialistes*, N°3, Mai 2009, disponible en ligne à [<http://www.europphilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article94>]

<sup>280</sup> Reproduite dans Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort...*, *Op.cit.*, p.615

<sup>281</sup> Chez Marcuse, qui pose « la raison [comme] instance critique », il n'y a pas comme chez les autres théoriciens critiques rejet total de la possibilité de l'identité, de la réconciliation rationnelle entre le sujet et l'objet. Dès lors, l'on retrouve en toute logique chez l'auteur l'expression des possibilités de réconciliation de la pratique et de la théorie – contrairement à Adorno qui défend une théorie « autonome » dans le sens où elle n'est rattachée à aucun sujet – ce qui permet à Marcuse de considérer un temps plus sérieusement que ses comparses les possibilités révolutionnaires de la Nouvelle gauche. Voir Martin Jay, *L'imagination dialectique...*, *Op.cit.*, notamment p.80 et al.

<sup>282</sup> Cité par Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort...*, *Op.cit.*, p.606

### ***Telos : la foi en la raison émancipatrice contre le pessimisme culturel des francfortois***

En se posant comme « l'auto-conscience » critique de la Nouvelle gauche, *Telos* a cherché à se départir du nihilisme qu'il identifiait dans le recours des militants à la « pseudo-Théorie critique ».<sup>283</sup> Le « pessimisme culturel » qui caractérisait la première génération de théoriciens critiques et le refus de développer une *praxis* sur un quelconque sujet révolutionnaire a conduit Piccone à balayer d'un revers de main l'intérêt de la Théorie critique comme n'étant rien de plus qu'un « retrait théorique »<sup>284</sup>. Les francfortois semblent partir du postulat de « l'impossibilité objective de réaliser la subjectivité collective »<sup>285</sup>, et partant se refusent à toute élaboration théorique fondée sur un sujet historique afin de l'immuniser contre l'instrumentalisation par une classe qui la monopoliserait au service de son seul intérêt. C'est là un point de contradiction absolue avec Piccone, qu'il voit comme une démission impardonnable, à l'heure où justement la crise des sciences vient de « l'oubli du sujet », de la perte de la subjectivité. Une théorie sans sujet est une théorie sans fondement concret, vouée à errer dans les sphères théoriques et avouant implicitement son renoncement à transformer le monde, à se poser comme *praxis*.

Pour Piccone, le fait que la Théorie critique francfortoise soit moribonde est un constat sans appel, qui s'explique cependant si l'on prend la peine de l'étudier dans toute son historicité. Pour comprendre le « retrait » et le pessimisme de la Théorie critique, il faut pour cela remonter aux développements du marxisme hégélien dans l'Europe des années 1920. C'est d'ailleurs là un point d'accord méthodologique avec l'ensemble des historiens de la Théorie critique : celle-ci ne peut se comprendre qu'en la replaçant dans le contexte des tentatives de renouvellement du marxisme qui ont cours dans l'Europe des années 1920 – le marxisme occidental. Dans son article “From Tragedy to Farce: The Return of Critical Theory”<sup>286</sup>, Piccone revient sur les réflexions de trois représentants de cette tradition : le hongrois Lukács, l'allemand Korsch et l'italien Gramsci. Tous trois très critiques envers la gauche sociale-démocrate, ils pensent le

---

<sup>283</sup> Selon l'analyse rétrospective de Paul Piccone, « Eléments Interview », *Telos*, n.117, Automne 1999, p.133

<sup>284</sup> Paul Piccone, “From Tragedy to Farce: The Return of Critical Theory”, *New German Critique*, n°7, Hiver 1976, p.97

<sup>285</sup> *Ibid.*, p.98

<sup>286</sup> *Ibid.*, p.91-104

socialisme comme la culmination de l'idéal de la civilisation occidentale. Ils cherchent à comprendre pourquoi le socialisme ne s'implante pas dans leurs pays respectifs, et même à la faveur de la montée du fascisme et du nazisme, pourquoi les masses, y compris les masses prolétariennes, se tournent davantage vers les leaders charismatiques de la droite – un point de départ au fond très proche de celui de la première Théorie critique pour qui ces trois auteurs balisent d'une certaine façon le terrain.

Les développements respectifs des trois théoriciens arrivent à la suite de deux grands modèles théoriques qui caractérisent le marxisme d'avant la Première Guerre mondiale : un modèle déterministe d'abord, qui consiste à penser le socialisme comme le résultat historique nécessaire du développement capitaliste – et selon lequel il n'y aurait donc qu'à attendre son arrivée inévitable ; un modèle volontariste ensuite, basé sur l'exemple de la Révolution française, qui cherche à implanter un idéal éthique – et qui suppose que cet idéal « arbitrairement choisi » puisse être réalisé dans un contexte statique. Dans les deux cas, la théorie marxiste est-elle-même tombée dans la réification, en devenant une simple théorie contemplative, incapable de transformer concrètement la réalité. Les travaux de Lukács, Korsch et Gramsci viennent alors interroger l'échec politique que constitue le non-avènement de la révolution par une critique de la réification de la théorie marxiste.

A travers la « théorie de la réification » développée par Lukács<sup>287</sup>, la théorisation de l'hégémonie culturelle engagée par Gramsci<sup>288</sup> et l'accent mis sur le développement nécessaire de la « subjectivité collective » par Korsch<sup>289</sup>, les trois principales formes prises par le marxisme occidental dans les années 1920 réintègrent la théorie marxiste dans un cadre hégélien permettant d'articuler adéquatement le thème de l'émancipation prolétarienne avec celui de la réintégration culturelle dans la totalité. Il s'agit alors d'affirmer l'importance du développement de la

---

<sup>287</sup> Sur laquelle nous reviendrons plus longuement dans le chapitre IV (Première partie).

<sup>288</sup> En posant la dimension culturelle comme domaine premier de la lutte politique, Gramsci explique l'échec de la révolution dans le manque de conscience du prolétariat de ses intérêts objectifs. La révolution prolétarienne doit dès lors passer par un processus de « renaissance culturelle » : le socialisme n'est plus vu comme restructuration des relations de propriété mais plus largement comme politisation et acculturation massives de larges groupes jusque là exclus des sphères politiques et culturelles.

<sup>289</sup> Instaurant la distinction entre théorie et idéologie en termes de ce qui permet ou non de médiatiser concrètement l'activité humaine (là où la théorie est liée à la praxis, l'idéologie consiste en ces idées qui ne peuvent être réalisées), Korsch pense le marxisme comme une idéologie, incapable de fournir une alternative à la conscience bourgeoise contemplative dominante. Le vrai problème de la révolution est donc celui du développement et du succès de sujets *self-conscious*, « conscients d'eux-mêmes », arrivés à ce stade par la médiatisation de la théorie.

subjectivité collective à l'heure où il semble y avoir une possibilité révolutionnaire objective dans ce contexte post-*bellum* de reconstruction de l'Europe avec la mise en place des initiatives du révolutionnarisme conseilliste.

Mais cette problématique semble épuisée avec l'érosion progressive des *councils' movements*, le développement croissant de l'organisation scientifique dans la sphère productive (qui empêche de plus en plus toute forme d'autogestion<sup>290</sup>), corollairement à l'explosion de l'industrie de la culture et l'intervention étatique croissante dans les différentes sphères de l'activité humaine : autant de facteurs qui non seulement rendent plus difficiles l'expression d'une « subjectivité collective » – une conscience de classe prolétarienne – mais qui en plus sapent à la base les « conditions objectives » de la révolution.

“Thus, the decline and fall of Hegelian Marxism was not the result of intrinsic theoretical deficiencies – which also abounded – but of an altered socio-historical context and of harsh authoritarian mandates [...] Given this state of affairs, it is not surprising that the new generation of Hegelian Marxists in the 1930s took at its point of departure the objective impossibility of collective subjectivity and sought to preserve whatever free space had been created for the bourgeois individuality that the system increasingly seemed to rule out. In carrying out this theoretical retreat, the new Hegelian Marxists in the 1930s called themselves “critical theorists” and concentrated their analyses on culture and on the psychological dimension.”<sup>291</sup>

Le postulat de départ de la Théorie critique, en cela légataire des tentatives de renouvellement du marxisme hégélien européen des années 1920, est donc bien l'absence de subjectivité collective, de sujet collectif. La réalité sociale, scindée entre un processus de production « modernisé » atomisant toute forme de prise de conscience et de pouvoir collective des travailleurs, et la croissance irrésistible de l'industrie culturelle qui maintient en amont les consciences sous tutelle, empêche alors tout espoir révolutionnaire prochain. Dans une telle situation, pour empêcher toute forme d'instrumentalisation de la théorie révolutionnaire qui pourrait aisément devenir contreproductive au regard des formidables capacités intégratrices du

---

<sup>290</sup> L'idée même de l'autogestion conseilliste ne peut en effet fonctionner que dans un contexte de production où les travailleurs peuvent pleinement saisir la nature du processus de travail et le gérer de manière autonome, ce qui est sapé par la division du travail, le travail à la chaîne et toute forme de rationalisation instrumentale du travail qui se développe grandement après la Première Guerre mondiale. Voir sur ce point Sergio Bolona, “Class Composition and the Theory of the Party at the Origin of the Workers-Council Movement”, *Telos* n°13, Automne 1972

<sup>291</sup> Paul Piccone, “The Return...”, *Op.cit.*, p.97

système capitaliste, mieux vaudrait s'en tenir à une « théorie sans sujet », c'est-à-dire une théorie qui n'identifie pas d'agent historique concret – comme le prolétariat dans la théorie marxiste classique.

“The objective historical impossibility to realize collective subjectivity postulated by the first generation of Hegelian Marxists meant that a subjectless revolutionary social theory dealing with the dynamics of the totality could avoid instrumentalization by the ruling administrative apparatus only by becoming increasingly more abstract and utopian. The politicization of the productive process and the industrialization of culture not only instrumentalized political opposition within the logic of the false totality, but also defused revolutionary theory so that it could only assist in the counterproductive function of legitimating and regulating the new administrative machinery. Thus Adorno's critique of identity theory sought to as its target all affirmative theoretical efforts which, consciously or unconsciously, legitimated and therefore occluded the new forms of legitimation.”<sup>292</sup>

Mais pour Piccone, la Théorie critique ne survit pas à sa propre critique. Depuis *La Dialectique des Lumières* et l'abandon progressif de tout espoir de raison émancipatrice, le pessimisme de la Théorie critique vis-à-vis des possibilités émancipatrices de toute la civilisation occidentale devient alors autrement plus conservateur que les théories révolutionnaires du marxisme occidental, aussi imparfaites soient-elles. Pour Piccone, le *telos* de la civilisation occidentale que constitue la visée vers l'émancipation a été indûment écartée par les théoriciens critiques. Il rappelle que ce *telos* ne peut s'obtenir qu'au plan de la « méta-théorie », un niveau transhistorique à partir duquel l'on peut articuler la théorie historique et même garantir son historicité. La « méta-théorie » fonctionne alors comme une sorte de fondement, qui permet de toujours redéfinir à partir d'elle la théorie, qui étant historique, est par définition vouée à l'obsolescence et à la reconstitution quasi permanente. Le paradoxe de la « méta-théorie » est qu'elle ne peut être formulée qu'à partir du cadre conceptuel de la théorie – et tend donc à être indistincte d'elle. Mais elle existe bien indépendamment de ces formulations catégoriques particulières. Son propre est de n'exister que comme *foi*. Or, tout le problème de la Théorie critique est bien lié à ce rapport à la foi de la méta-théorie, du *telos* émancipatoire universel de la civilisation occidentale. “What eventually happens to Adorno is that he loses faith”<sup>293</sup>.

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, p.99

<sup>293</sup> *Ibid.*, p.100

On voit bien ici comment la méta-théorie introduit un élément foncièrement transcendant au sein de la théorie telosienne, théorie critique – au sens large – qui est par définition matérialiste et immanente. On avait bien dans la première Théorie critique des années 1930 la persistance d'« un moment idéaliste » ; d'une manière ici un peu différente mais analogue, on retrouve aussi dans le premier *Telos* l'affirmation d'une foi dans un idéal transcendant, une méta-théorie à partir de laquelle l'on peut fonder une théorie critique au sens large.

Pour Piccone, le problème fondamental de l'ensemble de l'entreprise du marxisme occidental, qui est donc la rupture entre l'être social et la conscience sociale, loin de devoir être accentué dans « une théorie sans sujet », une « théorie politiquement autonome » qui abandonne tout espoir de réconciliation entre théorie et pratique, peut être confronté à l'aide de la phénoménologie husserlienne, dont les atouts méritent d'être redécouverts et exploités. On l'a vu, pour les francfortois, et notamment depuis le rapprochement consommé entre Heidegger et le parti national-socialiste, la phénoménologie ne suscite qu'hostilité. « Dernière théorie de la connaissance bourgeoise » selon les mots de Marcuse en 1936, elle constituerait une route directe vers la barbarie. Piccone reconnaît cependant que les théoriciens critiques ont bien cerné l'une des difficultés principales de la dialectique hégélienne, et notamment de l'idée que le concept puisse épuiser l'objet. La théorie de l'identité viole la particularité de l'objet et des objets. Mais au lieu de renoncer à toute forme de réconciliation entre le sujet et l'objet, entre la théorie et la pratique, prémisses à toute théorie sociale révolutionnaire, la Théorie critique aurait dû continuer à investir les espaces théoriques rendant possibles une telle réconciliation, notamment par l'entremise de la phénoménologie husserlienne. Au lieu de cela, « la synthèse théorique incomplète » de la Théorie critique « reste historiquement située dans les années 1930 » : pas un mauvais point de départ, elle doit être complétée, étendue et réactualisée à l'aide de la *Krisis*, la dernière systématisation philosophique de Husserl dont les mérites ont été selon Piccone indûment sous-exploités par les francfortois.

### **Telos : faire jouer Husserl avec la Théorie critique**

L'ancrage husserlien de la revue, toujours défendu le plus vigoureusement par Piccone, est particulièrement notable dans l'article "Reading the Crisis"<sup>294</sup>, qui se lit comme une apologie de la démarche husserlienne. Contre les détracteurs du phénoménologue allemand<sup>295</sup>, Piccone réhabilite son approche et appelle les radicaux à reconnaître « le caractère explosif, révolutionnaire » de la Krisis.<sup>296</sup> A ceux qui accusent sa phénoménologie de se poser en système dogmatique et figé, il oppose « l'authentique pensée critique » défendue et pratiquée par Husserl. A ceux qui considèrent que Husserl dresse une philosophie de l'histoire, qui plus est « sous-développée »<sup>297</sup>, il tempore par l'idée que Husserl ne s'est jamais engagé dans une telle démarche et « s'est limité à élaborer une analyse de la crise ». A ceux enfin qui déclarent qu'Husserl a épousé une conception non critique de la rationalité, il fait ici directement jouer le phénoménologue contre Horkheimer et Adorno. Cette dernière critique est en effet formulée par Leiss, qui a le mauvais goût pour Piccone de fonder son analyse sur le développement théorique de l'Ecole de Francfort. C'est là qu'il se fait le plus virulent, en déclarant que les deux francfortois ont « réduit [la rationalité] à de la pure manipulation ». Et de poursuivre : "Unlike Adorno and Horkheimer, who at best sketch the problem and leave the presentation of *Dialectic of Enlightenment* unfinished as a series of philosophical fragments, or at worst end up like the old Horkheimer in mysticism and religion, Husserl attempts to locate the foundations of modern science and to critically analyze its claims of self-sufficiency."<sup>298</sup>

Dans un autre article<sup>299</sup>, le choix de Husserl contre la Théorie critique se fait même plus virulent. Continuant sa critique des travaux de William Leiss, Piccone déclare :

"Without indulging in an endless polemic, it is worth pointing out that if Leiss had really been consistent with his claim of wanting to elaborate further the "dialectic of enlightenment" [...], he would have found additional ammunition against Husserl in Adorno's *Zur Metakritik*

---

<sup>294</sup> Paul Piccone, "Reading the Crisis", *Telos* n.8, Eté 1971, p.121-129

<sup>295</sup> Piccone vise ici en particulier William Leiss, qui a rédigé une recension critique (trop critique ?) de la Krisis dans ce même numéro de *Telos*, p.110-121, David Carr, *Introduction to Edmund Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1970 et Alwin Diemer, *Edmund Husserl: Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim, Anton Hain, 1956

<sup>296</sup> Paul Piccone, "Reading...", *Op.cit.*, p.121

<sup>297</sup> Alwin Diemer, *Op.cit.*, cité par Paul Piccone, *Ibid.*, p.123

<sup>298</sup> Paul Piccone, "Reading...", *Op.cit.*, p.124

<sup>299</sup> Paul Piccone, "Towards a Socio-Historical Interpretation of the Scientific Revolution", *Telos* 1, Printemps 1968

*der Erkenntnistheorie*, one of the most systematic critiques of Husserl's pre-*Crisis* works. But he would have discovered the bankruptcy of Adorno's Hegelianism, which, refuting all positivity and in even out-Hegeling Hegel in intricate baroque dialectical pirouettes, ends up straitjacketed in a hypercritical predicament precluding all action. Having checkmated himself out any possible political activity, Adorno ends up, in *Negative Dialektik*, with nothing more than an abstract negation of the contemplative viewpoint which the Frankfurt School never tired of attacking. An even more striking example is furnished by Horkheimer, who, avoiding all the elegance and contortions of Adorno's arguments, cuts through all the nonsense by becoming an outright reactionary for whom the most important philosopher is Schopenhauer and the most important philosophical problem is death! This is very weak philosophical cannon fodder indeed against Husserl's attempt to make life meaningful again and to rediscover man as a subject rather than a mere corpse in the Auschwitz ovens-something beyond which Adorno and Horkheimer never went<sup>300</sup>.

C'est donc avec Husserl et contre la Théorie critique que les telosiens entreprennent leur projet indissociablement politique, philosophique et épistémologique. Ils cherchent à élaborer une praxis téléologique qui mette en adéquation la connaissance du monde – philosophique et scientifique – avec le projet d'avènement d'une société libre et organisée rationnellement, en plaçant le sujet pris dans son unité phénoménologique, à la fois abstrait (sujet transcendantal) et concret (sujet historique), au fondement de leur démarche.

### ***Conclusion du chapitre – La phénoménologie, philosophie première sur laquelle refonder la théorie sociale contemporaine***

Les telosiens emmenés par Piccone s'inscrivent à la fois dans une tradition historique antipositiviste et dans l'héritage de la pensée continentale qui cherche à interpréter la crise philosophique et scientifique du monde moderne – ce qu'Husserl entreprend dans la *Krisis*. Cette crise trouve son origine dans la trahison du projet de la Renaissance, projet téléologique occidental par excellence, échoué sur les rives de l'Inquisition et définitivement enterré par la science post-galiléenne. Elle culmine dans l'avènement et la domination du paradigme positiviste, où l'irrationalité règne derrière une hyper-rationalité d'apparat. Le positivisme est en fait problématique car il induit un double processus irrationnel : d'une part, la séparation du sujet

---

<sup>300</sup> Paul Piccone, "Towards a Socio-Historical...", *Op.cit.*, p.26



(le chercheur) et de l'objet (scientifique) permet l'autonomisation de la science, qui au lieu d'être un moyen au service de l'homme, devient sa propre fin. D'autre part, l'identification de l'objet de la connaissance (les catégories) et de l'objet réel (« monde de la vie » ou réalité pré-catégorielle), c'est-à-dire la perte de distinction entre les idées et les choses, fige la nature et la société dans des formules immuables (les lois scientifiques) dans lesquelles le réel se trouve emprisonné. Loin d'être le moyen à la disposition de l'homme pour façonner le monde naturel et social, la science, en devenant sa propre fin, fonctionne au contraire comme un dangereux réifiant. C'est pourquoi, à la suite de Husserl, les telosiens appellent à refonder la science sur une base subjective et réflexive. Plus qu'une révolution politique et sociale, *Telos* entreprend donc rien de moins qu'une amorce de révolution scientifique, une Renaissance, c'est-à-dire un changement global de paradigme et de vision du monde.

En allant puiser dans les développements conceptuels de la phénoménologie husserlienne et en cherchant à refonder les sciences humaines et sociales sur ce legs, *Telos* mène un projet « d'Européanisation » de l'espace académique américain. En comprenant son rôle comme une sorte de *third party* du champ académique, c'est-à-dire comme un réservoir d'idées pour contribuer à insuffler un renouveau épistémologique, *Telos* cherche à développer les traditions critiques et réflexives de la sociologie et de la philosophie continentales et les faire transiter dans l'espace de pensée nord-américain. Les telosiens cherchent à faire de la revue qu'ils développent, en tant que « communauté d'idées », et du réseau d'universitaires qu'ils tissent, en tant que « communauté de personnes », des médiateurs entre les deux continents. Développant une approche engagée de la production théorique d'abord pensée comme *praxis* révolutionnaire, les telosiens s'inscrivent dans la veine du néo-marxisme qui émerge dans les années 1960 à la faveur du contexte sociopolitique et de l'effervescence qu'il suscite. Calquant le diagnostic de « crise des sciences européennes » sur le marxisme – en tant qu'il est une science et en tant qu'il doit être lui aussi soumis à l'autoréflexion critique – *Telos* cherche à développer un « marxisme phénoménologique », c'est-à-dire à sortir du marxisme-léninisme dogmatique en réactualisant les catégories marxistes traditionnelles. C'est avec Husserl et les marxistes hégéliens du début du XXe siècle que *Telos* va chercher à mener à bien son analyse. Ce faisant, *Telos* s'inscrit dans la veine du « marxisme occidental » sans pour autant s'attarder sur l'héritage de la Théorie critique francfortoise. Si *Telos* s'inscrit dans une démarche de théorie critique au sens large, ce n'est en

effet pas dans la lignée directe de l'École de Francfort, qui a le tort d'avoir perdu la foi en les capacités émancipatrices de la raison. Ce renoncement théorique alors insupportable pour ces jeunes telosiens révolutionnaires qui souhaitent éclairer le monde des lumières de la raison émancipatrice non instrumentale les amène à préférer Husserl à Horkheimer et Adorno et à porter leurs espoirs sur le développement d'un « marxisme phénoménologique » à la forte coloration moderne. Avec la conviction que la liberté humaine passe par l'établissement d'une société guidée par l'usage de la raison universelle.



## Chapitre IV

### Le marxisme phénoménologique de *Telos* : un subjectivisme de la conscience

« Ce qui est ne peut pas être vrai »

Ernst Bloch<sup>301</sup>

Le lien entre marxisme et la phénoménologie de Husserl de la *Krisis* s'établit plus nettement dans l'article "Reading the Crisis"<sup>302</sup>, publié dans *Telos* à l'été 1971. Le développement d'un marxisme renouvelé et débarrassé de ses concepts inadéquats commence à prendre forme dans "Phenomenological Marxism"<sup>303</sup> qui paraît dans le numéro suivant à l'automne de la même année. Dans les deux articles, Piccone reprend la défense de la démarche husserlienne engagée dès l'article du numéro inaugural en l'identifiant plus directement comme une source fertile de renouvellement du marxisme, en fait comme le meilleur remède contre les maux dont une certaine forme de marxisme contemporain semble souffrir.

Comme nous l'avons exposé précédemment, la phénoménologie de Husserl est en premier lieu mobilisée par *Telos* du fait même de ce que lui reproche Adorno, c'est-à-dire son « fondationnalisme », son ambition de se poser comme « philosophie première » ; les telosiens cherchent à fonder épistémologiquement leur philosophie sociale sur la base de la phénoménologie afin de parer à tout risque de « dialectique arbitraire »<sup>304</sup>. C'est là le choix crucial de l'approche husserlienne contre la Théorie critique d'Adorno et d'Horkheimer à laquelle les telosiens semblent reprocher d'être « trop historique », de manquer d'un ancrage « méta-théorique » sur lequel asseoir la théorie.

Mais si la Théorie critique de la première génération subit un diagnostic sévère, l'exception marcusienne nécessite d'être soulignée. Le recours à Marcuse est notamment justifié

---

<sup>301</sup> Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* [Questions philosophiques fondamentales. Sur l'ontologie du non-encore-être, non traduit], Francfort, Suhrkamp, 1961, p.65. La citation renvoie à l'idée que « le monde de l'expérience immédiate doit être appréhendé et transformé pour devenir ce que *réellement* il doit être ».

<sup>302</sup> Paul Piccone, "Reading the Crisis", *Telos* 8, Été 1971, p.121-129

<sup>303</sup> Paul Piccone, "Phenomenological Marxism", *Telos* 9, Automne 1971, p.3-31

<sup>304</sup> Selon les mots de Paul Piccone, citation complète *infra*

par le fait qu'il est l'un des pionniers dans la tentative de rapprochement entre marxisme et phénoménologie, bien que les travaux de Lukács, et notamment de son œuvre majeure *Histoire et conscience de classe*, lui soient antérieurs<sup>305</sup>. En fait, le marxisme phénoménologique que tente de remettre sur pied *Telos* dans le contexte de l'Amérique de la fin des années 1960 / du début des années 1970 puise ses sources principales dans la conjugaison des travaux de Husserl bien sûr, mais aussi Marcuse, Lukács, Korsch, Kosik, Gramsci – autant de représentants de l'hégélianisme de gauche qui foisonne à partir de la fin de la Première Guerre mondiale en Europe. L'originalité de la démarche telosienne est d'articuler l'ensemble de ces travaux à ceux de l'italien Enzo Paci, auteur d'une remarquable analyse sur la phénoménologie de Husserl et posant les bases d'une possible réconciliation entre Marx et Husserl. Piccone a traduit l'ouvrage de Paci de l'italien vers l'anglais (le texte paraît sur le sol américain en 1972<sup>306</sup>). Le cœur de la démarche telosienne – et on voit bien ici combien l'influence de Piccone sur la publication/organisation est déterminante –, se trouve en fait dans la démarche propre à l'œuvre d'Enzo Paci, dans cette réconciliation non pas seulement de la phénoménologie en général avec le marxisme, mais bien de celle particulière du dernier Husserl telle qu'elle a été développée dans la *Krisis*. Ce n'est d'ailleurs pas une incidence si le premier article du deuxième numéro de *Telos* est une traduction d'une partie des travaux de Paci<sup>307</sup>. La thématique qui y est principalement développée est d'abord celle de l'épistémologie, du lien à établir entre science et phénoménologie, avant d'appliquer concrètement l'approche phénoménologique à un marxisme qui semblerait s'être « positivé », ou tout au moins « objectivé » dans un scientisme figé<sup>308</sup>.

### ***Le marxisme phénoménologique d'Enzo Paci : réconcilier le réel et le vrai***

Dans “Dialectic of the Concrete and the Abstract” paru dans le troisième numéro de *Telos*<sup>309</sup>, Paci établit plus clairement le lien à établir entre marxisme et phénoménologie. Pour

---

<sup>305</sup> Marcuse a formalisé le rapprochement entre phénoménologie et marxisme dans l'article “Contribution to a Phenomenology of Historical Materialism” en 1928, article reproduit dans le quatrième numéro de *Telos* à l'automne 1969 (c'est la première parution en langue anglaise de cet article) alors qu'*Histoire et conscience de classe* date de 1923.

<sup>306</sup> Enzo Paci, *The Function of the Sciences and the Meaning of Man*, trad. Paul Piccone et James Hansen, Evanston, Northwestern University Press, 1972

<sup>307</sup> Enzo Paci, “The Phenomenological Encyclopedia and the Telos of Humanity”, *Telos* 2, Automne 1968, p.5-18

<sup>308</sup> Voir sur ce point le diagnostic formulé par Russell Jacoby, *infra*

<sup>309</sup> Enzo Paci, “Dialectic of the concrete and the abstract”, *Telos* 3, Printemps 1969, p.4-32. L'article a précédemment paru en italien en 1964. C'est la première parution de cet article en langue anglaise.

Paci, la tension qui traverse l'ensemble de l'analyse marxiste est celle visant à découvrir ce qui est caché derrière les apparences, à démasquer les idéologies, à déconstruire les édifications idéologiques dont la vraie nature a été oubliée. La dialectique marxiste révèle finalement cette subtilité analytique qui consiste à dévoiler le « faux » qui est pourtant réel, cette illusion qui fonctionne comme une réalité et qui du fait même de ce fonctionnement comme réalité est bien réelle.

“Capital « personalizes » itself and becomes the historical agent. It *appears* so, and this appearing becomes reality. [...] It is a matter of a reality which, having become appearance, functions as if it were not appearance, i.e., it functions as an appearance which has become real and which, therefore, is real.”<sup>310</sup>

Il faudrait donc dévoiler ce qui est caché derrière les apparences, derrière cette réalité qui est autant réelle que fausse. L'analyse marxiste montre que les relations capitalistes, qui apparaissent comme « des relations *naturelles* entre les personnes et *sociales* entre les choses » selon les mots de Marx lui-même, sont des relations réelles, bien que non vraies. “Capitalist reality is contradictory because it is not the true reality”<sup>311</sup>.

La même logique vaut en ce qui concerne les constructions catégorielles : les catégories abstraites ne reflètent que cette vérité partielle qui correspond à la forme particulière qui régit la société capitaliste ; pourtant elles fonctionnent comme si elles étaient concrètes. Lorsque la société et la science bourgeoises oublient de prendre en compte les opérations de construction des catégories, c'est-à-dire qu'elles omettent de prendre en compte le processus par lequel elles ont été créées en même temps que le moment historique de leur fondation (la société bourgeoise), alors elles ne reflètent que les formes réelles des relations sociales – mais non vraies –, elles les naturalisent, sans voir que ces relations n'appartiennent qu'à un moment historique déterminé. Dit plus simplement, la science bourgeoise absolutise ce qui est relatif, elle naturalise ce qui est historique. Ce faisant, elle constitue une formidable arme idéologique de légitimation et perpétuation de la société existante. Ce qui a au contraire été oublié dans la démarche scientifique, c'est « la vraie nature » des constructions, le fait qu'elles sont « arbitraires ». L'on voit ici comment peut se dessiner la convergence entre marxisme et

---

<sup>310</sup> *Ibid.*, p.4

<sup>311</sup> *Ibid.*, p.9

phénoménologie, dans cette volonté de « revenir aux choses elles-mêmes », de revenir aux « intentions cachées derrière les catégories ».

C'est d'ailleurs à cette fin qu'est conduite la critique de l'économie politique par Marx lui-même : il s'agit de découvrir ce qui se cache derrière le fétichisme des biens. La distinction opérée par Marx entre valeur d'usage et valeur d'échange vise à rendre visible la différence entre la valeur telle qu'elle est pensée dans le cadre de la société capitaliste et la valeur objective. La valeur d'échange représente en effet « la forme phénoménale de la valeur », c'est-à-dire celle qui apparaît à la conscience et qui se présente comme vraie ; la valeur d'usage – la « vraie » valeur – est quant à elle masquée, oubliée, invisible à la conscience. C'est là le propre de la société capitaliste, éminemment contradictoire, basée sur une inversion fondamentale.

La même logique prévaut dans la critique formulée par Marx contre les « relations humaines naturalisées », la naturalisation étant comprise comme le processus par lequel les choses réelles sont réduites aux catégories abstraites construites par la pensée pour les saisir.<sup>312</sup> Le naturalisme est aliénation, et devient également réification lorsque les catégories abstraites saisissent l'homme en tant qu'objet, en tant que marchandise sur le marché du travail.

Plus généralement, le fétichisme des biens – le fait que l'on confère aux marchandises une existence supérieure à leur existence objective, voire une importance supérieure à celle des hommes qui les ont produites<sup>313</sup> – est d'ailleurs le cœur de la contradiction fondamentale de la société capitaliste, le lieu où l'inversion logique est la plus patente : “the social relations [...] are no longer the relations between workers who create the value of labor, [they] become relations among things of a physical nature”<sup>314</sup>. Finalement, ce qui est typique du capitalisme, c'est la naturalisation des relations sociales, la transformation du « travail vivant » en « travail mort ». Ce « naturalisme abstrait » pour reprendre les mots de Marx ignore l'histoire, ignore tout le

---

<sup>312</sup> La parenté avec la critique de la science sociale positive par les antipositivistes, qu'ils soient de l'école phénoménologique ou critique, apparaît ici avec force.

<sup>313</sup> Pour rendre compte du phénomène de fétichisme des marchandises tel que conceptualisé par Marx, Derrida développe l'imaginaire du spectre très présent dans *Le Capital*. Sa « spectropoétique » comme il l'appelle rend visible « l'invisible », le « caractère mystique de la marchandise », plus généralement la « phantasmagorie » dont relève le commerce entre les choses – puisque l'autonomie qu'on leur prête est avant tout la marque d'une projection anthropomorphique. Voir Jacques Derrida, « Apparition de l'inapparent », *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, particulièrement p.237-250.

<sup>314</sup> Enzo Paci, “Dialectic...”, *Op.cit.*, p.7

processus de construction sociale et historique : les catégories de la science économique traditionnelle sont ainsi des catégories abstraites de l'intellect qui passent sous silence leur fondement, « un fondement dans lequel les hommes concrets vivent dans le monde et la nature même s'[ils vivent] seulement en tant qu'hommes concrets qui sont forcés de vivre comme s'ils étaient abstraits ». <sup>315</sup>

Puisque la société capitaliste est inversée, alors la vraie analyse, loin de refléter cette inversion fondamentale, doit elle-même être consciemment inversée. "The analysis is forced to follow a movement opposite to the real one. But the analysis is true if it is *aware* of this abstraction into which it is forced"<sup>316</sup>. La science économique traditionnelle, bourgeoise et capitaliste, est dans l'erreur justement parce qu'elle n'a pas conscience qu'elle reflète un mouvement inverse. Si l'on suit Paci, la critique de l'économie politique de Marx, « toute entière dans la dialectique », deviendrait praxis par le fait même de consciemment inverser les catégories, de contredire la contradiction, afin de libérer la société des abstractions fétichisées.

L'objectif du marxisme est l'établissement d'une société vraie, concrète, celle du travail vivant. Pour cela, il faudrait que ce qui apparait à la conscience, ce qui est phénomène, soit les choses elles-mêmes ; il faudrait qu'il y ait réconciliation du réel et du vrai. "Then, we can even understand the task of phenomenology that wants to return to the things themselves and proceed in such a way that they *reveal* themselves so that it is possible for man to move towards his own telos"<sup>317</sup>. L'analyse doit donc donner à la conscience la vraie situation, dévoiler la fausseté du capitalisme. "What is important is that what appears, what becomes phenomena, are the things themselves"<sup>318</sup>.

La « ruse » de Marx consiste ainsi à employer le fonctionnement même de la science capitaliste pour dépasser la société capitaliste : utiliser des catégories abstraites (la « formule trinitaire » capital-profit, terre-loyer, travail-salaire) qui fonctionnent comme vraies pour faire apparaitre à la conscience des travailleurs leur situation vraie. Il s'agit en dernière instance de redonner corps à la subjectivité du travailleur : « la force vivante, pour [Marx], appartient au sujet compris comme un individuel concret »<sup>319</sup>. La formule « capital, terre, travail » est utile si

---

<sup>315</sup> *Idem* [notre traduction]

<sup>316</sup> *Ibid.*, p.9

<sup>317</sup> *Ibid.*, p.10

<sup>318</sup> *Idem*

<sup>319</sup> *Ibid.*, p.11



l'on garde bien à l'esprit d'une part qu'elle est elle-même une abstraction, et d'autre part qu'elle fonctionne dans la réalité alors même qu'elle est une abstraction. L'on retrouve ici pleinement la parenté de la critique de l'économie par Marx et de l'ensemble du mouvement épistémologique critique, qu'il soit porté par l'Ecole de Francfort ou les différents sociologues critiques qui s'expriment aux Etats-Unis dans les années 1960-1970. Horkheimer avait lui-même précisé que l'un des premiers à avoir renversé la science traditionnelle était Marx, qui se pose tout entier dans la démarche scientifique critique : l'analyse marxienne vise à formuler des concepts performatifs visant à la fois l'utilité sociale et la recherche de la vérité comprise non pas comme adéquation des concepts et de la réalité – qui peut être fausse – mais comme adéquation des concepts avec le but qu'ils cherchent à atteindre, le *telos*. Puisque les concepts, malgré leur abstraction, fonctionnent réellement dans la société, leur critère de vérité, nécessairement dépendant du contexte sociopolitique dans lequel ils s'inscrivent, est donc celui de l'adéquation à la fois de ce qui est (mais de « l'autre face », la face cachée de la réalité masquée par l'idéologie et non révélée par les concepts de la science traditionnelle) et de ce que cette réalité historiquement déterminée suppose pour avancer sur la voie du progrès, de la raison et de la pleine conscience du soi collectif.

Chez Paci, l'alliance du marxisme et de la phénoménologie conduit à penser l'argent comme « la première forme phénoménale du capital »<sup>320</sup>. L'argent, qui se positionne à la fois au début et à la fin du processus commercial (c'est la forme argent – biens – argent), s'impose comme la finalité du système capitaliste, la fin et non plus seulement le moyen. Au cours du mouvement, « l'argent devient capital, et est déjà potentiellement capital » (Marx). Le déroulé du mécanisme qui commence avec l'argent et aboutit par l'argent semble rappeler l'identité propre à la dialectique hégélienne, le retour à soi du premier élément après une double négation successive. Pourtant ici l'identité n'est pas totale : dans le processus capitaliste, il y a un « surplus » d'argent entre la première phase et la dernière. C'est là que Marx introduit le concept de « surplus de valeur ». “The theory of surplus-value is the center of political economy”, selon les mots de Engels repris par Paci<sup>321</sup>. Or, à quoi correspond ce surplus de valeur ? Pour qu'il y ait création de valeur, il faut que le travail humain ait été objectivé en biens. “In fact, it happens because of the exploitation of the worker and because of the

---

<sup>320</sup> *Ibid.*, p.13

<sup>321</sup> *Ibid.*, p.15

conversion of subjective labor into commodities”<sup>322</sup>. Le « surplus de valeur » est ainsi l’un de ces concepts performatifs fondamentaux ayant pour but de rendre visible la part du travailleur présente dans la marchandise mais masquée par elle.

La mise en évidence d’une profonde compatibilité entre la phénoménologie et le marxisme, ou peut-être plus exactement d’une complémentarité, est prolongée à la suite de Paci par Piccone. Toute la teneur du premier projet telosien, conjuguant à ce moment là critique épistémologique et politique, est de produire une théorie marxiste renouvelée sur les bases de la phénoménologie pour répondre à la crise, indissociablement crise de la science et crise des valeurs du monde.

***La continuation de l’entreprise de Paci par Piccone : forcer le rapprochement entre marxisme et phénoménologie husserlienne***

Dans “Reading the Crisis”, Piccone ouvre son propos par la reconnaissance du « caractère révolutionnaire » de la *Krisis*<sup>323</sup>. A l’heure où le marxisme et les autres théories sociales semblent être dans l’impasse, il invite à aller puiser dans le dernier texte de Husserl les sources d’un possible renouvellement philosophique et scientifique. Reprenant l’idée selon laquelle le naturalisme est la « bête noire »<sup>324</sup> de Husserl, il appelle à sortir de la démarche contemplative typique de la pensée bourgeoise qui ne semble capable de percevoir la réalité que dogmatiquement, à travers ce qu’il appelle les « pré-donnés » - ces catégories abstraites acceptées sans critique et dans lesquelles la réalité est emprisonnée. Piccone reconnaît d’ailleurs à ce stade que le premier Husserl, celui de la théorie des essences que nous avons exposée précédemment, se situait bien, comme a pu le lui reprocher Adorno, dans cette approche contemplative de laquelle la simple description phénoménologique ne permettait pas de sortir. Reprenant les mots de Marx selon lesquels « les choses n’apparaissent pas avec des étiquettes décrivant ce qu’elles sont, elles doivent être créées ou constituées »<sup>325</sup>, il ajoute :

“Of course, this account seems to conflict with the so-called Husserlian theory of essences. [...] In his earlier analysis, [Husserl] treated essences dogmatically, and, in doing so,

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, p.16

<sup>323</sup> Paul Piccone, “Reading the Crisis”, *Op.cit.*, p.121

<sup>324</sup> *Ibid.*, p.122, en français dans le texte

<sup>325</sup> *Ibid.*, cité p.123, [notre traduction]

he reflected the scientific practice of his day, which also treated them in that fashion. His theory of essence, in fact, is roughly a description of scientific practice and no theory at all. By considering that application of essences as a *mundane* moment of the problem of essence, it is easy to see that nothing of what Husserl said before the Crisis needs alteration if we see his analysis as one of bourgeois practice that never questions the source of these essences. When essences are regarded as products of human creation under concrete socio-historical conditions, then the arguments of the Crisis remain solid and can be extended through a Marxist analysis”<sup>326</sup>.

Mais dès lors que l’on se rappelle que les catégories, concepts, idées, sont des construits – travail mené par Husserl dans la *Krisis* selon Piccone –, alors l’on prend en compte le fait qu’ils sont issus d’un processus de création qui dépend du *travail*. C’est là que marxisme et phénoménologie peuvent se réconcilier. Le processus de création des concepts, qui est une activité, un travail (*labor*), peut s’analyser d’une manière analogue à la manière dont Marx analyse le processus de production des marchandises. Et de la même façon que le travailleur coupé des biens qu’il produit est aliéné, le théoricien est lui aussi dans un état d’aliénation vis-à-vis des concepts élaborés. De fait la philosophie dite bourgeoise, c’est-à-dire toute l’attitude naturaliste contemplative qui n’interroge pas le fondement des catégories, regarde *passivement* la réalité à travers ce qui est déjà donné : elle est incapable d’interroger ces catégories et se sortir de cette attitude passive précisément parce qu’elle ne travaille pas, qu’elle n’est pas en *activité*.

Inversement, seuls les êtres créatifs sont capables de générer des concepts, des « médiations » à travers le travail ; la qualité du travail lui-même dépendant des divisions de classes sociales. Dès lors : “it is to be expected that different classes will develop qualitatively different knowledge structures”<sup>327</sup>. La conséquence logique de cet ancrage du concept à la fois dans la *praxis* d’une société donnée, et au sein de cette société dans la classe sociale du créateur, est qu’à un même référent dans le « monde de la vie », peut correspondre plusieurs concepts ou théories différents. De nouveau, se pose donc la question de la vérité : toute conception classique d’adéquation du signifié et de son signifiant, ou plus généralement de l’objet et du sujet, doit être abandonnée.

“If so, what guarantees the truth of those concepts or determines which is the true one? As the few relevant discussions in philosophy of science during the past decade indicate,

---

<sup>326</sup> *Idem*

<sup>327</sup> *Ibid.*, p.124

qualitatively different conceptual structures are incommensurable, since they have no necessary connection with their referent. Thus, establishing their truth cannot be a simple matter of matching them with the facts, which are the product of projected categories (at least in their conceptual formulations). Consequently, questions of truth become questions of adequacy: not the adequacy of the concept to its object (since the two can be matched only by illicitly conceptualizing the object so that what ends up being compared are two concepts and not a concept and an object), but the adequacy of the concept to the telos which originally necessitated the creation of the concept to mediate through action between present and future.”<sup>328</sup>

Le marxisme phénoménologique entrepris par Piccone à la suite des jalons posés par Paci dans sa démarche de réconciliation entre Marx et Husserl invite donc à dépasser la conception classique de la vérité pour penser le « vrai » dans le mouvement du devenir social, en prenant en compte la mise en adéquation entre les concepts et leur visée, qui est avant tout celle d’une plus grande rationalité dans le monde social et historique. Cette forme spécifique de marxisme phénoménologique engagée au sein de *Telos* est également inspirée d’autres tentatives de développement analogue qui ont eu cours dans l’Europe de la première moitié du XXe siècle. Parmi les théoriciens investis dans cette démarche, l’apport de Karel Kosik est déterminant, notamment pour la clarté de sa réflexion méthodologique.

### ***L’influence de Karel Kosik : le retour à l’objet concret***

Piccone reconnaît sa dette intellectuelle envers Karel Kosik, notamment à travers son œuvre principale *Dialectique du concret*<sup>329</sup>. L’édition originale de l’ouvrage en tchèque date de 1961 et *Telos* rend disponible les premières traductions en langue anglaise dans l’espace intellectuel nord-américain en proposant plusieurs extraits substantiels de l’ouvrage : l’un paraît dans le deuxième numéro de *Telos* (1968), l’autre dans le quatrième numéro (1969), un troisième

---

<sup>328</sup> *Ibid.*, p.123

<sup>329</sup> Dans son article “Phenomenological Marxism”, Piccone parle de Kosik en ces termes : “The most important figure who has attempted to articulate the phenomenological basis of Marxism is Karel Kosik, whose work *Dialektik des Konkreten* is the high point of critical Marxism in Eastern Europe after World War II.” Et d’ajouter après une brève présentation de l’œuvre de l’auteur : “No further references will be made to this work in what follows, since it would be too cumbersome. The debt to this work is too great to be documented.” Paul Piccone, “Phenomenological Marxism” [1971], in *Confronting the crisis*, New York, *Telos* Press, 2008 p.42

enfin dans le treizième (1972)<sup>330</sup> – c'est-à-dire bien avant la première publication intégrale de l'ouvrage en anglais qui paraît en 1976 aux éditions Reidel. Kosik est à notre sens l'auteur qui opère la réconciliation la plus claire entre marxisme et phénoménologie et il n'est à ce titre pas étonnant que les telosiens se saisissent pleinement de ses travaux, d'une « qualité inégalée depuis Marx et les premiers travaux de Lukács »<sup>331</sup> selon leur propre analyse.

Dans *Dialectique du concret*, Kosik reprend la méthode phénoménologique et montre comment celle-ci offre la lecture la plus fructueuse du marxisme originel. Ressaisissant la distinction opérée par Husserl entre « le phénomène » et « l'essence », le phénomène étant « ce qui apparaît » quand l'essence renvoie à la « chose elle-même », il expose ainsi sa dialectique du concret :

« Saisir le phénomène d'une chose déterminée signifie rechercher et décrire comment la chose elle-même se manifeste dans ce phénomène et tout à la fois s'y dissimule. [...] Dans le monde du pseudo-concret de la chose, on tient la forme phénoménale – où la chose se manifeste en même temps qu'elle se dissimule – pour l'essence elle-même, et l'on efface la différence entre phénomène et essence. Cette différence correspond-elle à celle qui existe entre irréel et réel, c'est-à-dire entre deux ordres de réalité ? L'essence est-elle plus réelle que le phénomène ? La réalité est l'unité du phénomène et de l'essence. En conséquence, l'essence peut-être aussi irréelle que le phénomène, et le phénomène que l'essence, *au cas où* on les sépare en tenant l'un des éléments ainsi isolé pour l'unique et « l'authentique » réalité. »<sup>332</sup>

Ainsi la dialectique, en tant que « division de l'Un », est-elle la saisie de la réalité dans sa face nécessairement duale, la com-préhension du concret dans sa double dimension phénoménale et essentielle. D'un point de vue méthodologique, la dialectique est l'opération qui permet de médiatiser le phénomène « immédiat », immédiatement donné (qui correspond à la représentation de la chose) en séparant le secondaire du fondamental, le phénoménal de l'essence : dès lors l'on arrive à l'abstraction, au « concept » qui est la reproduction de la structure de la chose dans la conscience dans sa double forme – phénoménale et essentielle. « La dialectique est la pensée critique, qui veut comprendre la chose elle-même » et se demande

---

<sup>330</sup> Karel Kosik, "Dialectic of the Concrete Totality", *Telos* 2, Automne 1968 ; Karel Kosik, "The Concrete Totality", *Telos* 4, Automne 1969 ; Karel Kosik, "Our Present Crisis", *Telos* 13, Automne 1972

<sup>331</sup> Paul Piccone, "Phenomenological Marxism", *Op.cit.*, p.42

<sup>332</sup> Karel Kosik, *La dialectique du concret*, Paris, Maspero, 1970, p.11

systématiquement comment il est possible d'accéder à l'intellection de la réalité. C'est donc le contraire d'une systématisation doctrinaire ou d'une romanticisation des idées reçues ».<sup>333</sup>

Ces deux derniers éléments sont importants et rejoignent directement toute la critique épistémologique engagée par les telosiens à partir des travaux de Husserl. La connaissance, qui est donc la saisie abstraite de la réalité concrète dans sa dimension dialectique, doit éviter deux écueils opposés et également faux : premièrement la construction d'un système abstrait déconnecté de toute emprise avec la réalité matérielle – y compris de la forme phénoménale sous laquelle les choses concrètes apparaissent ; et deuxièmement le maintien de la connaissance dans la sphère purement phénoménale – c'est notamment la critique engagée contre le positivisme qui cherche des énoncés descriptifs du « fait » ne prenant pas en compte la face cachée de la réalité et reconduit ainsi une certaine « connaissance de sens commun, [...] forme idéologique de l'activité humaine ».<sup>334</sup>

C'est bien là une reprise en langage dialectique et phénoménologique de toute la démonstration de Marx du « fétichisme de la marchandise », où plus généralement de la *praxis* fétichisée, « monde de l'apparence »<sup>335</sup> derrière lequel se cache le monde réel – mais un monde de l'apparence qui en tant que forme phénoménale conserve *aussi* toute sa validité objective. Kosik opère directement le lien entre marxisme et phénoménologie : après avoir identifié la problématique principale et l'apport fondamental de la phénoménologie dans la question de la saisie concrète des choses réelles, il déplace le problème principal de toute la philosophie du XXe siècle dans « la destruction du pseudo-concret<sup>336</sup> et des diverses formes de l'aliénation. » Pour Kosik, ce problème principal est relatif à la façon dont l'homme *s'approprie* le monde, à la manière dont il le fait sien – et pointons ici l'étymologie de l'alien-ation – de telle sorte que Husserl rejoint directement Marx puisque « les deux éléments fondamentaux de *tout* mode

---

<sup>333</sup> *Ibid.*, p.14

<sup>334</sup> *Idem*

<sup>335</sup> Expression de Marx reprise par Karel Kosik, *Idem*

<sup>336</sup> Kosik définit ainsi le pseudo-concret : « l'existence autonome des produits de l'homme et l'abaissement de celui-ci au niveau de la praxis utilitaire », *Ibid.*, p.17. Le pseudo-concret renvoie ainsi au « monde naturel » et immédiat et l'aliénation se produit quand l'homme a oublié d'une part que cette forme de la réalité n'est pas la réalité entière et authentique, d'autre part cette réalité, loin d'être « naturelle » au sens de transhistorique, est la situation historique déterminée de son époque.

d'appropriation du monde par l'homme [est] le *sens* subjectif et le *sens* objectif »<sup>337</sup> ; c'est-à-dire la réconciliation de « l'intentionnalité » du sujet avec la chose objective, concrète, en elle-même – ou en termes plus philosophiques, la réconciliation du « pour soi » et de « l'en-soi ».

Pour autant, Kosik pointe un paradoxe dans la phénoménologie husserlienne : pour sortir de la société fétichisée comprise comme monde de l'apparence qui se présente comme réel, il faut accéder à un autre niveau de réalité. Or, celle-ci prend paradoxalement la forme de l'irréalité : la démarche phénoménologique appelle à se retirer du monde, au moins à un moment, à décrire avec détachement *comment* le monde apparaît à la conscience. C'est cette opération qui permet de dévoiler sa réalité, une réalité *pour* la conscience. Cette contradiction a déjà été identifiée par Tran-Duc-Thao, considéré ailleurs comme l'un des plus sérieux à avoir pointé à la fois le potentiel de réconciliation mais aussi d'opposition entre marxisme et phénoménologie<sup>338</sup> : « Le monde de l'apparence avait accaparé, dans le langage ordinaire, tout le sens de la notion de réalité. [...] Puisque les apparences s'y sont imposées à titre de monde réel, leur élimination se présentait comme une mise entre parenthèses de ce monde [...] et la réalité authentique à laquelle on revenait prenait paradoxalement la forme d'irréalité dans la conscience pure »<sup>339</sup>.

Là où Husserl semble donc s'enfermer dans une forme d'idéalisme de la conscience – reproche que lui formulait déjà Adorno – Kosik appelle à la suite de Marx à revenir à *l'objet* concret. Il appelle à une connaissance « en spirale », qui parte de la forme phénoménale de l'objet, se structure dans sa forme dialectique dans l'abstraction du concept, pour revenir par suite à l'objet. Il serait selon lui possible d'opérer ici une connexion avec la « constitution », dernière étape de la méthode phénoménologique élaborée par Husserl : à la fin de la démarche phénoménologique, l'on revient à l'attitude naturelle, mais d'une telle manière que l'on se réinscrit dans un monde qui est désormais pénétré par le sens que la conscience intentionnelle lui a conféré. De manière peut-être plus fertile ou en tout cas plus directement exploitable dans une contribution à un renouvellement phénoménologique de la théorie marxiste, Kosik développe donc une méthodologie qui part du phénomène à l'essence pour revenir ensuite au phénomène ; des parties au tout – la totalité concrète – puis du tout aux parties ; de l'objet au sujet puis du

---

<sup>337</sup> Karel Kosik, *La dialectique...*, *Op.cit.*, p.19

<sup>338</sup> Voir Saverio Ansaldi, « Adorno critique d'Husserl : dialectique, sociologie et phénoménologie », *Futur Antérieur*, n.19/20, 1994, p.151-161

<sup>339</sup> Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et marxisme dialectique*, Paris, Ed. Minh-Tan, 1951, p.223, Cité par Karel Kosik, *La dialectique...*, *Op.cit.*, note 5 p.15

sujet à l'objet ; soit en d'autres termes de l'objet (phénoménal) à l'objet concret (dialectique) en passant par la médiation de l'abstraction subjective.

Dès lors, la théorie matérialiste de la connaissance, comme « reproduction spirituelle de la réalité » – puisque que l'on reconstruit dialectiquement dans la conscience la structure de la chose – est à la fois « reflet » et « projection » : elle renvoie à ce qui est de manière phénoménale et utilitaire (ce que fait le positivisme, c'est bien le reflet, l'adéquation de la chose et de son énoncé) et en même temps elle renvoie à ce qui sera ou pourrait être, puisqu'elle construit, planifie, anticipe, etc. (ce que fait l'idéalisme)<sup>340</sup>. L'on retrouve bien ici les deux temps typiques de la démarche phénoménologique.

La destruction du « pseudo-concret » et de la fin de l'aliénation de l'homme nécessitent ainsi au préalable la saisie dialectique de la réalité, qui opère à partir de l'objet vers le sujet (par l'abstraction conceptuelle) pour revenir à l'objet. Pourtant, la destruction du pseudo-concret ne signifie pas seulement dévoiler la réalité cachée derrière un voile idéologique de fétichisation. Elle doit *aussi* s'allier à une praxis révolutionnaire qui permet le nouveau social « en faisant coïncider la libération du sujet avec celle de « l'objet » (en transformant le milieu humain grâce à des rapports rationnels et humains d'une entière transparence), car la réalité sociale de l'homme se manifeste dans l'unité du sujet et de l'objet ».<sup>341</sup> En d'autres termes, c'est la réconciliation de la réalité (l'objet) et de la perception de la réalité (la théorie, le sens subjectif) qui constitue le *telos* de la praxis révolutionnaire. C'est une affirmation que les dialecticiens de l'Ecole de Francfort n'auraient pas désavoué dans les années 1930, à condition toutefois de préciser que ce *telos* fonctionne comme un idéal, un horizon qui s'éloigne sans cesse à mesure que l'on semble s'en approcher – un *telos* qu'ils ont totalement abandonné à l'heure des écrits telosiens dans les années 1960 à la faveur d'une dialectique négative à l'exigence radicalement non-identitaire.

---

<sup>340</sup> Ici encore, la question de savoir s'il est seulement possible d'établir un fondement objectif à ce deuxième volet idéaliste et subjectiviste reste entière et s'impose comme question aporétique par excellence de toute théorie matérialiste de la connaissance. Sur cette question voir les apories de la Théorie critique comme critique des idéologies, *supra*, Chapitre III (Première partie).

<sup>341</sup> *Ibid.*, p.17



### *Appliquer la démarche du marxisme phénoménologique au marxisme lui-même*

Dans l'article "Phenomenological Marxism", Paul Piccone développe ainsi son projet de renouvellement du marxisme. Reconduisant la critique du marxisme orthodoxe et notamment du stalinisme (« fondé sur une mauvaise construction doctrinale supposant une séparation radicale entre le sujet et l'objet, selon laquelle, alors que l'objet (la société soviétique) manipulé par le sujet (la bureaucratie) changerait, le sujet resterait essentiellement inchangé dans sa téléologie »<sup>342</sup>), Piccone lui oppose un marxisme phénoménologique comme « auto-conscience théorique de la crise du marxisme et tentative de l'expliquer et de la dépasser »<sup>343</sup>.

Il entame son analyse en réaffirmant l'analogie entre le processus de production de biens et le processus de production de concepts en tant qu'ils sont tous deux téléologiques et fondés sur le travail. L'hypothèse reprise par Piccone est que du fait de la symétrie dans le rapport entre biens et concepts, la crise du marxisme peut être diagnostiquée à partir du modèle de la crise de l'économie marchande analysée par Marx. Comme le travail ou la science, le marxisme a été objectivé par une classe spécifique qui prétend porter en elle l'universel (la nouvelle classe bureaucratique des sociétés communistes du XXe siècle endosse ainsi le rôle dévolu à la bourgeoisie au XIXe siècle). C'est par la généalogie de l'échec manifeste du projet communiste que Piccone se propose d'identifier la clé de compréhension de la crise du marxisme et son possible dépassement. Comment et pourquoi le processus de retour à l'identique du sujet et de l'objet ne s'est-il pas produit ?

L'idée du retour au « sujet-objet identique », c'est-à-dire le dépassement de l'aliénation (la séparation du sujet et de l'objet) par un double mouvement de retour au même (au cours duquel l'objet est subjectivé autant que le sujet est objectivé), ne peut se réaliser que dans les conditions extrêmes d'exploitation qui placent le travailleur dans une position où il est à même de prendre conscience de ce que sont à la fois ses intérêts objectifs et sa propre situation subjective dans le processus de production. Historiquement, les conditions de production de la

---

<sup>342</sup> Paul Piccone, "Phenomenological Marxism", *Telos* 9, Automne 1971, reproduit dans *Confronting the Crisis, Writings of Paul Piccone, Op.cit.*, p.32

<sup>343</sup> *Ibid.*, p.33 [notre traduction]

société capitaliste du XIXe siècle étaient telles qu'a pu se développer une première manifestation de cette prise de conscience, qui s'incarne dans les syndicats et en reste alors au stade réformiste. Ces derniers ne représentent pas encore d'espoir révolutionnaire mais constituent un premier moment dans le développement d'une conscience révolutionnaire. L'idée marxiste première, dans une logique quasi-organique de développement *spontané* et *autonome* de la conscience de classe révolutionnaire, est que face à l'impossibilité de satisfaire à l'ensemble des demandes des travailleurs, les syndicats évolueraient d'organisations réformistes à révolutionnaires – et c'est précisément cette approche spontanée qu'est venue contrecarrer Lénine et sa conception du Parti comme préalable nécessaire à l'émergence de cette conscience révolutionnaire. Lénine a adopté un tournant volontariste contre la social-démocratie réformiste précisément parce que les syndicats et leurs organes politiques ne se transformaient pas d'eux-mêmes en instances révolutionnaires.

Dès lors que le développement du capitalisme ne s'est pas produit de la manière dont il avait été anticipé par Marx – qui pariait sur l'évolution de la conscience réformiste à la conscience révolutionnaire dans « des conditions socio-historiques spécifiques » - le marxisme a cessé d'être la conscience de soi de la classe prolétarienne pour devenir, sous l'impulsion des apparatchiks de la Deuxième Internationale, une idéologie séparée tout juste bonne à manipuler les travailleurs et servir de médiateur dans une lutte des classes affadie. Dès lors :

“The same logic of commodity production obtains here: the subject is separated from his object (Marxism), which, precisely because of this separation, becomes an independent entity. [...] Needless to say, separated from its class foundations and redefined as an eternally valid, objectively given structure, Marxism can even end up, as it has in certain cases, as another tool of oppression.”<sup>344</sup>

Ce qu'il nous paraît important de souligner ici, c'est que selon Piccone, l'une des raisons pour lesquelles le marxisme est devenu historiquement obsolète, c'est parce qu'il a opéré, dans les écrits de Marx lui-même, une totalisation précoce du capitalisme : le marxisme a pris une situation prérévolutionnaire pour une situation révolutionnaire. Dès lors, la tâche de refondation du marxisme doit remédier à ce qui constitue chez le telosien le principal écueil non seulement dans le marxisme orthodoxe mais également dans le marxisme Lukácsien : le manque

---

<sup>344</sup> Paul Piccone, “Phenomenological...”, *Op.cit.*, p.53

d'adéquation entre les catégories fondamentales et la réalité socio-historique contemporaine de la théorie.

Nous souhaitons ici formuler deux remarques sur la présentation de la tâche dévolue au marxisme phénoménologique selon Piccone. La première est que le telosien ne remet aucunement en cause le cadre hégélien de l'analyse de la crise de la société capitaliste : le problème majeur demeure celui de l'aliénation, entendue comme séparation du sujet (le travailleur) et de l'objet de son travail, d'une manière analogue à la crise des sciences dans laquelle le sujet (le théoricien positiviste) regarde son objet (le monde naturel et social) avec une distance contemplative et détachée, de la même façon enfin que l'objet du marxisme, la théorie, n'est plus aucunement liée à son sujet, la conscience de la classe porteuse du projet révolutionnaire. La seconde remarque est que la recherche de la généalogie de la crise du marxisme conclut à un manque de prise en compte de la situation socio-historique réelle. Dès lors, nous comprenons ici que le marxisme phénoménologique a pour tâche principale de remédier à cet écueil fondamental, se posant davantage en prise avec la réalité sociale contemporaine tout en maintenant le cadre théorique foncièrement dialectique de la totalité hégélienne avec comme *telos* la mise en adéquation entre la théorie et la conscience révolutionnaire du sujet historique contemporain.

Le problème est le suivant : si la situation historique n'est pas révolutionnaire, pire si elle n'est même pas prérévolutionnaire, quelle conséquence pour une théorie qui s'ambitionne comme révolutionnaire ? Que devient l'impératif d'une théorie sociale critique d'inspiration néo-marxiste adéquate à la société contemporaine quand cette société ne peut structurellement supporter une quelconque théorie révolutionnaire ? Il nous semble que nous touchons là à la principale aporie du projet telosien, aporie à la fois philosophique et politique et sur laquelle l'ensemble de la première orientation vient buter. Nous y reviendrons.

En résumé, c'est donc ainsi que se profile chez Piccone, à la suite de Paci et de Kosik, la connexion entre marxisme et phénoménologie : « le marxisme est pertinent dans son explication de l'auto-devenir (*self-becoming*) de l'homme seulement si nous pouvons pénétrer les formulations catégorielles dans lesquelles il s'est fait piéger et revenir aux fondements

précatégoriels qui l'ont initié ». <sup>345</sup> Puisque le marxisme s'est « objectivé » et est devenu une entité externe à l'homme, il faudrait dès lors « mener une critique marxiste du marxisme » <sup>346</sup> qui serait, bien comprise, précisément la tâche à laquelle appelle la phénoménologie. Appliquée au marxisme, elle invite alors à opérer un retour aux *intentions* cachées derrière les catégories de l'analyse marxiste.

“Phenomenology, critically understood, is the tracing back of all mediations to the human operations that constituted them. [...] Thus, it is to be expected that the crisis of Marxism, i.e., its becoming frozen in a set of abstract categories that no longer meaningfully articulate social reality, but instead cover it with an impenetrable veil of ideas, necessitates a phenomenological reconstitution: new content can only be expressed in new forms (phenomenological Marxism) which, however, are dialectically related to other forms (classical Marxism).”<sup>347</sup>

Le marxisme phénoménologique conduit dès lors logiquement à une forme de réactualisation du marxisme classique, faisant ainsi conceptuellement écho à la confrontation politique et historique qui se joue entre Nouvelle gauche et vieille gauche. C'est d'ailleurs pourquoi il est essentiel de resituer toute l'entreprise théorique telosienne en rapport avec les auteurs du « marxisme occidental » qu'elle mobilise abondamment. Les premières tentatives de conciliation des approches marxistes et phénoménologiques sont en effet déterminantes sur l'histoire de *Telos*, et sont elles-mêmes à réinscrire dans leur contexte politico-historique : porté par une partie des dissidents marxistes du « marxisme occidental », le marxisme phénoménologique qui inspire les telosiens est d'abord issu des tentatives de dépassement du « marxisme orthodoxe » par des intellectuels légataires d'une forme d'« hégélianisme de gauche » <sup>348</sup> dans l'Europe de la fin de la Première Guerre mondiale.

---

<sup>345</sup> Paul Piccone, “Reading the Crisis”, *Op.cit.*, p.128 [notre traduction]

<sup>346</sup> *Ibid.*, p.129

<sup>347</sup> Paul Piccone, “Phenomenological Marxism”, *Op.cit.*, p.39

<sup>348</sup> A la suite des travaux de Perry Anderson qui seront étudiés ici, l'on situe généralement dans cette tradition du marxisme occidental les hégélianistes de gauches des années 1920 aux années 1960. Parmi eux : Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Horkheimer, Della Volpe, Marcuse, Lefebvre, Adorno, Sartre, Goldmann, Althusser, Colletti. L'on voit déjà que le regroupement opéré par Anderson est problématique à plusieurs égards (quelle est la pertinence de regrouper Adorno et Althusser ou Horkheimer et Sartre ?) mais les intérêts de son étude nous semblent bien supérieurs à ses insuffisances. Voir *infra*

### *Le marxisme phénoménologique telosien légataire du « marxisme occidental »*

La critique marxiste occidentale qui commence à être formulée en Europe au sortir de la Première Guerre mondiale se produit dans un contexte spécifique : trouvant ses origines dans la révolution d'Octobre – avec la volonté d'apporter un éclairage philosophique sur les événements –, elle se développe avec l'échec de l'exportation de la lutte des classes et le non-avènement de la révolution dans les pays de l'espace européen. Cette situation politique particulière imprègne l'ensemble du développement théorique du marxisme occidental : sa critique formulée à l'encontre de la rigidité du marxisme orthodoxe se produit à un moment où la lutte des classes est en défaite. C'est ce qui conduira plus tard l'un des théoriciens de cette tradition de pensée, Perry Anderson, à considérer le marxisme occidental comme un « moment » au sein du marxisme, qui est d'abord un moment de dissociation de la théorie et de la pratique.<sup>349</sup> Les marxistes occidentaux visent à opérer un détour par la théorie afin de concevoir le retournement possible de la situation, de rechercher des concepts permettant non seulement de rendre intelligible la défaite mais aussi de penser son renversement, en somme de penser « la défaite de la défaite »<sup>350</sup>. Pour problématique qu'elle soit<sup>351</sup>, la définition très extensive que Perry Anderson donne du marxisme occidental comme tradition de pensée a le mérite de le saisir dans son contexte sociopolitique particulier – un trait déterminant pour comprendre la portée de leurs travaux comme l'avait aussi mentionné ailleurs Paul Piccone<sup>352</sup>. Il est intéressant de noter ici une parenté entre Perry Anderson et Paul Piccone, alors tous deux théoriciens néomarxistes engagés dans la Nouvelle gauche (malgré des différences de position notables entre le britannique responsable de la *New Left Review* et l'Américain telosien) : tous posent le marxisme occidental

---

<sup>349</sup> Perry Anderson précise ainsi que « [l]a marque cachée du marxisme occidental dans son ensemble est qu'il est un produit de la défaite. », in *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspero, 1977 p.63

<sup>350</sup> Selon l'expression de Felix Boggio, Recension de Perry Anderson, *Que Faire ?*, n.3, Mars/Avril 2010, disponible à l'adresse [[quefaire.lautre.net/spip.php?page=article&id\\_article=231](http://quefaire.lautre.net/spip.php?page=article&id_article=231)]

<sup>351</sup> Félix Boggio met l'accent sur quelques insuffisances de l'analyse d'Anderson : en faisant du marxisme occidental un « moment » de l'histoire du marxisme, qui s'étend entre 1920 et 1968, il cherche à réinscrire le néomarxisme de l'après-1968 dans une histoire globale au sein de laquelle ce marxisme occidental constitue une parenthèse. La dissociation de la théorie et de la pratique constituerait ainsi un épisode accidentel voué à disparaître à terme au profit d'un retour à l'unité théorico-pratique quasi inchangé. Ainsi, « [Perry Anderson] met en valeur la nouveauté du marxisme occidental, mais il ne donne pas à ce déplacement une signification différente de celle d'une anomalie heureuse, d'un écart par rapport aux classiques qui devait se résorber avec le retour d'une unité entre la théorie et la pratique. » Or, il échoue à montrer que les conditions de réalisation de cette unité ont fondamentalement changé, et que « le marxisme occidental est aussi l'expression de cela, du caractère problématique de [ces] conditions de réalisation ». Félix Boggio, *Idem*

<sup>352</sup> Paul Piccone, «The Changing Function of Critical Theory», *New German Critique*, n.12, Automne 1977, p.29-37

comme principal marqueur à partir duquel situer leurs propres travaux, leur propre marxisme. C'est donc par l'entremise des principaux marxistes occidentaux, à commencer par Lukács, Gramsci, Korsch et l'ensemble de la première Ecole de Francfort, que les marxistes de la Nouvelle gauche des années 1960, qu'elle soit étasunienne ou européenne, peut et doit se situer. Or, la question du legs théorique du marxisme occidental sur les *New Leftists* est d'autant plus intéressante que leurs contextes de production respectifs ne sont pas les mêmes. Et si Piccone comme Anderson mettent autant l'accent sur la nécessité de comprendre le marxisme occidental dans son contexte, c'est pour mieux montrer à quel point celui-ci n'est plus d'actualité à l'heure où eux-mêmes écrivent, de telle sorte que leurs acquis théoriques sont nécessairement invités à être non seulement intégrés mais surtout dépassés.

En effet, le point essentiel du contexte d'écriture du marxisme occidental est, on l'a vu, la dissociation de la théorie et de la pratique, puisque les marxistes hégéliens de la période, notamment dans l'Entre-deux-guerres, évoluent à l'heure de la défaite, d'abord matérialisée par une absence de sujet historique concret. De manière très claire dans les écrits de Perry Anderson et beaucoup plus nuancée dans ceux de Paul Piccone en particulier et des telosiens en général, est défendue l'idée que la situation serait à nouveau, au moins potentiellement, devenue révolutionnaire, ou a minima prérévolutionnaire. L'avènement de la Nouvelle gauche et les multiples manifestations à la fois théoriques et pratiques de remise en cause de la société américaine des années 1960 pourraient en effet créer une conjoncture favorable à un projet politique de subversion radicale de l'ordre existant. Dès lors, après plusieurs décennies de production marxistes marquées par la dissociation de la pratique et de la théorie, serait revenue l'heure d'une praxis authentiquement révolutionnaire, dans laquelle les sujets porteurs de la conscience révolutionnaire peuvent objectivement poser les jalons d'une nouvelle organisation sociale.

L'importance du marxisme occidental sur l'ensemble de la production néomarxiste non léniniste de la Nouvelle gauche est dès lors considérable, puisqu'elle offre des outils d'analyse jugés précieux qu'il s'agirait de réactualiser et d'adapter à la situation contemporaine. L'analyse du marxisme occidental est donc un préalable théorique sinon nécessaire au moins jugé

potentiellement fertile dans le projet de refondation du marxisme. C'est ce que l'on retrouve autant dans les pages de la *New Left Review* que dans celle de *Telos*.

Dans ses travaux sur le marxisme occidental, Perry Anderson a dégagé quelques grands traits caractéristiques de ces intellectuels ayant procédé à une critique – « pas toujours de gauche » - du bolchévisme et du stalinisme. Leur intérêt principal, à la fois historique et politique, est d'avoir fait éclater au grand jour la crise du marxisme, permettant ainsi sa refondation sur des bases plus saines et solides.

L'une des grandes caractéristiques du marxisme occidental, après « le divorce structurel [...] par rapport à la pratique politique »<sup>353</sup>, est l'abandon progressif des préoccupations économiques et politiques pour se concentrer sur le volet philosophique de la théorie. La parution des *Manuscrits de 1844* du jeune Marx en 1932 jouent bien sûr ici un rôle essentiel pour tous ceux qui écrivent à partir des années 1930. On doit notamment à l'influence des *Manuscrits* cette « interversion » dans la trajectoire du développement théorique entre Marx et les marxistes occidentaux : quand le premier partait de la philosophie pour arriver à l'économie en opérant un détour nécessaire par la politique, les derniers se détournent de l'économie et de la politique pour aller vers la philosophie. Or, le fait que la principale source d'inspiration philosophique devienne chez les marxistes occidentaux directement le jeune Marx philosophe lui-même (et non plus Hegel ou Feuerbach comme cela avait été le cas pour Marx), l'œuvre originale de Marx en vient à être considérée comme la source à partir de laquelle l'on « pourrait tirer les principes épistémologiques d'une utilisation systématique du marxisme. »<sup>354</sup> Ce point nous semble essentiel puisqu'il permet de comprendre la place prépondérante tenue par l'épistémologie dans la production marxiste occidentale – une place dont l'importance ne s'amointrit pas chez les néomarxistes des années 1960, chez qui les réflexions proprement épistémologiques demeurent une part essentielle du travail. Le marxisme occidental a constitué un véritable tournant dans l'histoire du marxisme, ce dernier consistant moins comme dans le marxisme classique à travailler à établir « le lien dynamique entre la théorie et la lutte des classes »<sup>355</sup> qu'à dégager, à

---

<sup>353</sup> Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, *Op.cit.*, p.45

<sup>354</sup> *Ibid.*, p.76

<sup>355</sup> *Ibid.*, p.103. Cette idée nous rappelle cette citation de Marx et Engels : « Pour nous, le communisme n'est pas un *état de choses* qu'il convient d'établir, un *idéal* auquel la réalité devra se conformer. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel des choses » - en somme une praxis dont la théorie fait évidemment pleinement partie. Le fait donc de dissocier la théorie de la pratique, en ne retenant du marxisme qu'une source de

partir des écrits de Marx, la théorie de la connaissance la plus adéquate. S'en suivent plusieurs conséquences devenues caractéristiques de la tradition marxiste occidentale : la théorie se fait de plus en plus « académique » et marque sa distance avec la politique prolétarienne ; le langage est plus spécialisé, moins accessible (la théorie marxiste devient une « discipline ésotérique »<sup>356</sup>) ; surtout, le marxisme occidental prend une « nature secondaire » puisqu'il porte davantage sur le marxisme qu'il n'est proprement marxiste ; enfin, la prédominance du travail épistémologique de cette théorie « rétrécit » sur la philosophie marque l'accent sur les problèmes de méthode – Anderson parle ici de « méthodologisme obsessionnel »<sup>357</sup>.

Cet intérêt méthodologique prédominant dans toute la tradition du marxisme occidental s'allie avec deux autres caractéristiques particulières, déjà rencontrées dans la présentation centrée sur l'École de Francfort. La première est l'importance accordée au terrain *culturel*, avec des études axées sur l'idéologie, l'hégémonie (Gramsci) ou de manière abondante chez les francfortois l'esthétique en général et l'art en particulier ; la seconde est un pessimisme qui découle directement de ce champ d'étude. Alors que le marxisme classique cherche en effet à participer pleinement de la lutte des classes en établissant un lien dynamique entre la pratique et la théorie, le marxisme occidental globalement – et particulièrement celui des francfortois – est caractérisé par la conviction d'une impossible réconciliation entre les deux, un horizon indépassable, dans une société où la puissance des forces idéologiques et coercitives est telle que celle-ci est vouée à une réification totale, unilatérale, « unidimensionnelle ».

L'ensemble de ces éléments réunis, et malgré les insuffisances déjà mentionnées de l'étude globale de Perry Anderson, permettent néanmoins d'établir ce qu'il nous semble être la meilleure expression synthétique pour rendre compte de cette tradition de pensée hétérogène à laquelle les néomarxistes des années 1960 des deux côtés de l'Atlantique se réfèrent abondamment : « La méthode par impuissance, l'art comme consolation, le pessimisme comme apaisement. »<sup>358</sup>

---

réflexion proprement épistémologique pour construire une théorie sociale certes adéquate mais déconnectée de pratique révolutionnaire montre à quel point l'écart entre le marxisme occidental et le marxisme classique est grand. Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* [1845], Paris, Editions Sociales, 1971, p.64

<sup>356</sup> Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, *Op.cit.*, p.77

<sup>357</sup> *Ibid.*, p.76

<sup>358</sup> *Ibid.*, p.130



***Le marxisme occidental dans son opposition au marxisme orthodoxe : réaffirmer la subjectivité, la dialectique, l'historicité***

Que ce soit lié à ce contexte de défaite ou non, que ce soit l'aveu « d'un retrait théorique » dû à un manque de volonté politique<sup>359</sup> ou une résignation face à une conjoncture défavorable, toujours est-il que l'importance de la question méthodologique – cette « méthode par impuissance » de la recherche de la théorie de la connaissance la plus adéquate - a contribué à replacer le focal du marxisme sur l'approche épistémologique et à travers elle sur la démarche dialectique. Les marxistes occidentaux ont mis l'accent sur la prise en compte des trois grandes notions traditionnellement affiliées à la dialectique : la *totalité* (la réalité sociale est un tout, et même plus généralement le monde est un tout, un monde au sein duquel chaque élément peut-être d'une manière ou d'une autre relié à la dynamique de cette totalité) ; le *mouvement* (le monde est constamment en mouvement, l'histoire est dynamique mais sans suivre un quelconque évolutionnisme naturaliste « pur ») ; la *contradiction* (le monde est mû par des forces contradictoires et chaque élément de ce monde peut lui-même être subdivisé en différents sous-éléments contradictoires – puisque la dialectique est aussi, nous l'avons vu, « la saisie de l'unité dans la multiplicité »)<sup>360</sup>.

Si les marxistes occidentaux réaffirment l'importance de la dialectique dans une veine de redécouverte du jeune Marx philosophe aux accents très hégéliens, ils opèrent ce tournant de manière très différente des marxistes classiques. Parmi les grands représentants de la tradition du marxisme occidental, Karl Korsch et Georg Lukács s'érigent comme les deux grandes sources d'inspiration des néomarxistes des années 1960. Ce sont eux qui se sont fait les porte-paroles des principales critiques des pratiques bolchéviques : leurs œuvres ont d'ailleurs été unanimement condamnées par la IIIe Internationale (1919) avec l'affirmation de la domination du parti

---

<sup>359</sup> Nous ne pouvons ici cependant passer sous silence la célèbre formule de Gramsci : « Je suis pessimiste de l'intelligence, mais optimiste de la volonté », in *Cahiers de Prison, 19 Décembre 1929*, Paris, Gallimard, 1978, p.92. Cependant, comme le rappelle Perry Anderson, Gramsci fait figure d'exception au sein de cette tradition marxiste occidentale : c'est en tout cas le seul qui a cherché dans ses travaux à maintenir la validité d'un sujet historique propre qu'il a essayé de reconstruire et de retrouver à travers ses propres constructions conceptuelles et notamment celle de l'hégémonie. Le constat est évidemment différent pour les francfortois, et notamment Horkheimer et Adorno, qu'il est difficile de considérer « optimistes » quel que soit le niveau.

<sup>360</sup> Cette présentation claire et concise de la dialectique est ici inspirée de la recension de Marie Sonnette, « Dialectique et Spontanité. En défense de *Histoire et conscience de classe* » de Georg Lukács, *Revue Que faire ? LCR* n.6, Sept./Nov. 2007, disponible à [[http://quefaire.lautre.net/spip.php?page=article&id\\_article=102](http://quefaire.lautre.net/spip.php?page=article&id_article=102)]

communiste soviétique alors amorcée – et radicalisée avec l’institutionnalisation du stalinisme. Replacés dans ce contexte de prééminence du communisme russe, Lukács et Korsch représentent une tendance que l’on peut qualifier de « communisme de gauche ».<sup>361</sup> L’un des enjeux majeurs de la querelle entre les deux traditions porte sur la question de la dialectique de la nature et de l’Histoire. Revenant à la source des écrits de Marx, les marxistes occidentaux ont réhabilité l’idée de dialectique de la nature et de l’histoire contre un marxisme léniniste qui l’avait réduite à une simple dialectique de la nature, reprenant ainsi l’interprétation propre à Engels. Le cœur de la différence d’interprétation se situe dans le moteur de l’histoire, dans ce qui la fait « avancer » (ou tout au moins se mouvoir) : une réalité matérielle objective quasi automatique déterminée par les rapports de production économique ou l’entrelacement du processus contradictoire de ces rapports de production avec la conscience subjective de ceux qui évoluent au sein de l’ordre socio-économique en place ?<sup>362</sup>

Pour les marxistes « orthodoxes », il est impossible de scinder « l’Etre » et « le mouvement de l’Etre » en deux réalités distinctes, l’une historique (ou subjective), l’autre naturelle (ou objective) ; le mouvement de l’Etre est au contraire fait d’une seule pièce – que l’on appellera nature, l’objet de la connaissance – à laquelle la dialectique s’applique en elle-même intégralement. Toute prise en compte de la part subjective de la conscience des travailleurs dans le mouvement historique ne serait donc que spéculation philosophique de la part d’idéalistes hégéliens déconnectés de la réalité matérielle. Or, les marxistes occidentaux regrettent et dénoncent là un processus mécanique, déterminé et automatique, qui nie la dimension proprement historique des sociétés humaines et souhaitent au contraire réintroduire un « *moment subjectif* dans la dialectique historique du sujet et de l’objet »<sup>363</sup>.

---

<sup>361</sup> Russell Jacoby, « Critique of Automatic Marxism, The Politics of Philosophy from Lukács to the Frankfurt School », *Telos* 10, Hiver 1971, p.121

<sup>362</sup> Sur la question de la dialectique de la nature et de l’histoire, les francfortois ont apporté une contribution jugée « unique » par Russell Jacoby dans l’article cité ci-dessus. Notamment dans *Dialectique négative*, Adorno opère une distinction entre la « première nature » et « seconde nature ». L’Histoire est en fait à la fois nature et elle n’est pas nature : c’est là sa dynamique dialectique intrinsèque. Elle est naturelle précisément dans la mesure où elle est menée inconsciemment, de manière opaque à elle-même. Mais elle ne l’est pas parce qu’elle est faite par des hommes qui pourraient devenir conscients et contrôler librement leurs actions. La nature première, la nature originelle, fournit le modèle de cette histoire inconsciente, qui devient alors seconde nature : c’est cette seconde nature historique que la pensée éclairée prétend saisir avec ses formules et ses lois. La seconde nature perpétue le règne de la nécessité de la nature première, avec sa lutte pour l’existence. Tant que l’homme n’est pas pleinement conscient, il n’est pas pleinement libre, il n’est pas pleinement historique : il reste emprisonné dans cette seconde nature dans laquelle s’est dissoute la première.

<sup>363</sup> Selon les mots de Michael Lowy, « Lukács : un marxisme de la subjectivité révolutionnaire », *Revue Nouvelles Fondations*, 2006, n°3-4, 2<sup>e</sup> partie, Dossier Intellectuels et communisme, p.151

En fait, l'on assiste ici à l'affrontement théorique et politique entre deux formes d'hégélianisme – Hegel est définitivement l'un de ces penseurs majeurs à l'origine d'une philosophie plastique par rapport à laquelle chacun se situe d'une manière ou d'une autre. D'un côté, le marxisme bolchévique et celui de la social-démocratie mobilisent le Hegel téléologique du mouvement universel de contradictions, du processus de transformation quasi automatique partant de la quantité vers la qualité, duquel découle secondairement un mouvement menant de l'opacité à la conscience. De l'autre, le marxisme occidental mobilise le Hegel d'un mouvement premier de la conscience historique, qui fait intervenir activement une dialectique du sujet et de l'objet. La première interprétation de Hegel renvoie à la dialectique de la nature évoquée précédemment : elle calque la conscience sur la réalité historique, de telle sorte que « la pensée reflète l'Être », et fait de l'histoire un processus naturalisé fait de lois objectives menant inexorablement à la société communiste. La seconde renvoie au contraire à la dialectique de la nature et de l'histoire et prend en compte le rôle joué par le sujet dans une dialectique du sujet et de l'objet : elle contrebalance l'objectivisme scientifique du marxisme bolchévique par l'introduction du rôle actif des travailleurs et de leur conscience de classe. C'est pourquoi elle est taxée péjorativement de subjectivisme par les marxistes orthodoxes qui ne jurent que par la scientificité de lois objectives ; un même subjectivisme brandi fièrement par les marxistes occidentaux et les néomarxistes critiques des années 1960 qui en sont héritiers, précisément comme meilleure antidote contre la dérive objectiviste d'un marxisme scientifique figé sur le calque de la science bourgeoise positiviste. Ces derniers regrettent que même le vieux Marx, contrairement au Marx des jeunes années, ait fini par succomber à un certain objectivisme en minimisant le rôle du sujet pour capituler devant un mode bourgeois de progrès automatique.<sup>364</sup> Pour les subjectivistes, la transition vers la société libre doit nécessairement être médiatisée par le rôle actif de la conscience et de la subjectivité – quand bien même pour les plus pessimistes d'entre eux cela serait devenu impossible à l'heure d'une société en voie de réification *totale*.

Cependant, malgré le rôle décisif joué par la conscience de classe dans le processus historique d'avènement de la société communiste, celle-ci ne peut et ne doit être artificiellement construite et imposée aux travailleurs par une avant-garde supposément éclairée. Les grandes

---

<sup>364</sup> Russell Jacoby, "Towards a Critique of Automatic Marxism...", *Op.cit.*, p.145

figures du marxisme occidental, Lukács et Korsch en tête, défendent l'importance du développement autonome de la conscience de classe. Leur principal opposant dans le débat est alors le germano-tchèque Karl Kautsky, héraut d'une conception dite léniniste<sup>365</sup> :

« Le socialisme et la lutte de classe surgissent parallèlement et ne s'engendrent pas l'un l'autre ; ils surgissent de prémisses différentes. La conscience socialiste d'aujourd'hui ne peut surgir que sur la base d'une profonde connaissance scientifique. En effet, la science économique contemporaine est autant une condition de la production socialiste que, par exemple, la technique moderne, et malgré tout son désir le prolétariat ne peut créer ni l'une ni l'autre : toutes deux surgissent du processus social contemporain. Or le porteur de la science n'est pas le prolétariat mais les intellectuels bourgeois : c'est en effet dans le cerveau de certains individus de cette catégorie qu'est né le socialisme contemporain, c'est par eux qu'il a été communiqué aux prolétaires intellectuellement les plus développés, qui l'introduisent ensuite dans la lutte de classe du prolétariat là où les conditions le permettent. Ainsi donc, la conscience socialiste est un élément importé du dehors dans la lutte de classe du prolétariat, et non quelque chose qui en surgit spontanément. »<sup>366</sup>

L'enjeu majeur de l'opposition entre le marxisme occidental et le marxisme orthodoxe tient en effet notamment dans la question de l'autonomie ou de l'hétéronomie de la conscience de classe prolétarienne<sup>367</sup>. Si Marx avait clairement établi que le prolétariat doit se libérer de lui-même de manière autonome, la théorie léniniste du parti penche nettement en faveur d'une conception hétéronomiste : le parti y devient à la fois l'avant-garde et le gardien de la conscience de classe prolétarienne. Or, c'est précisément contre cette approche externe au prolétariat que le marxisme occidental se dresse : réhabilitant les « théories de la conscience », il défend non seulement la totale autonomie du prolétariat mais s'érige également de fait contre toute théorie prétendant apporter l'émancipation de l'extérieur de la conscience des travailleurs. Maurice Merleau-Ponty, pionnier de l'expression « marxisme occidental » n'était-il pas aussi justement celui qui déclarait que le marxisme avait besoin d'une théorie de la conscience<sup>368</sup> ?

---

<sup>365</sup> Michael Lowy nous rappelle que ce qui est présentée comme la « quintessence du léninisme » est « la conception mécaniciste adoptée par Lénine dans *Que faire ?* » en 1902 mais qu'il a pourtant abandonnée dès 1905. Voir Michael Lowy, « Lukács : un marxisme de la subjectivité révolutionnaire », *Revue Nouvelles Fondations*, 2006, N°3-4, 2<sup>e</sup> partie, Dossier intellectuels et communisme, p.150

<sup>366</sup> Karl Kautsky, ici cité par son opposant Karl Korsch dans *Marxisme et philosophie* [1923], Paris, Editions de Minuit, 1964, p.36

<sup>367</sup> La sémantique de l'autonomie ou de l'hétéronomie de la conscience de classe est reprise de Joseph Gabel, « Korsch, Lukács et le problème de la conscience de classe », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 21<sup>e</sup> année, n.3, 1966, p.668-680, en particulier p.673

<sup>368</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p.55

Dès lors, au milieu de ces querelles qui sont autant philosophiques et épistémologiques que directement politiques, la critique portée par le nouveau marxisme s'adresse autant à l'idéologie capitaliste bourgeoise qu'à l'idéologie marxiste orthodoxe. C'est pourquoi chez l'ensemble de ces auteurs, la question de l'aliénation et de la dés-aliénation revêt une grande importance : le cœur de toute émancipation, de tout retour à la subjectivité authentique passe par un processus de désaliénation qui consiste à se libérer des carcans idéologiques non seulement de l'idéologie bourgeoise – qui n'est autre que le reflet des conditions de production de la société capitaliste – mais également de tous les construits théoriques qui préten<sup>369</sup>dent apporter aux travailleurs une émancipation paradoxalement imposée de l'extérieur. Avec le stalinisme, l'hétéronomie léniniste s'est en effet pleinement transformée en aliénation politique.<sup>370</sup> Bien antérieurement à la formalisation du stalinisme au sein du parti communiste russe, les pionniers du marxisme occidental ont réaffirmé l'importance d'une conscience de classe autonome comme partie prenante essentielle de la dialectique historique, et notamment l'un de ceux dont l'œuvre a été autant décriée à sa parution dans les années 1920 qu'encensée par sa redécouverte dans les années 1960 : le Georgy Lukács d'*Histoire et conscience de classe*.

### ***La théorie Lukácsienne : un subjectivisme de la conscience de classe prolétarienne***

L'importance de Georg Lukács dans la formation du projet intellectuel des telosiens est déterminante. Cela est d'autant moins étonnant que pour beaucoup, Lukács est lui-même en amont à l'origine de l'ensemble de la tradition du marxisme occidental et plus précisément le principal inspirateur de l'Ecole de Francfort<sup>371</sup>. Pour Piccone, le marxiste hongrois a ouvert une voie potentiellement très féconde de renouvellement du marxisme dans le contexte qui était le sien, à savoir l'Europe de l'Entre-deux-guerres, une voie qu'il s'agirait de réinvestir à l'heure où *Telos* est fondé. Pendant la période fondationnelle de la revue, les travaux de Lukács sont très

---

<sup>369</sup> Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe, Essais de dialectique marxiste* [1928], Paris, Ed. de Minuit, 1960

<sup>370</sup> Nous reprenons ici encore l'analyse de Joseph Gabel. L'auteur fait par ailleurs remarquer en note que « s'il n'est question d'entreprendre une analyse en profondeur du problème des rapports entre les notions d'hétéronomie et d'aliénation, nous nous bornons à observer que, du point de vue purement philologique, la différence des deux est surtout de degré. » *Op.cit.*, p.674

<sup>371</sup> Voir Michael Löwy, « Lukács, un marxisme de la subjectivité révolutionnaire », *Nouvelles Fondations*, n.3-4, 2006, p.150

présents dans les pages de *Telos*<sup>372</sup>, avec la publication particulièrement abondante d'extraits ou d'analyses d'*Histoire et conscience de classe*, élogieusement présenté par Piccone dans "Lukács' History and Class Consciousness Half a Century Later" paru dans le quatrième numéro de *Telos*<sup>373</sup>. Piccone introduit les travaux de Lukács ainsi :

"[...] History and Class Consciousness, a book that can probably be classified as the most important and influential Marxist theoretical effort of the last years. Like all truly great works that not only capture the essence of the age and set the stage for the next generation of thinkers, but also seek to make history, this one too met the wrath of the fossilized or fossilizing ideas of a fading periode which, while gone in fact, remained well-established in thought"<sup>374</sup>.

Nous proposons ici de présenter – très partiellement – la théorie Lukácsienne en mettant l'accent successivement sur les deux points constitués par le titre même de l'ouvrage : le matérialisme historique dans sa relation avec l'Histoire d'abord, avec la conscience de classe ensuite.

Dans l'un des essais du recueil constitué par *Histoire et conscience de classe*, intitulé *Le changement de fonction du matérialisme historique*, Lukács revient sur le rôle véritable que peut jouer le marxisme : non seulement méthode scientifique pour comprendre les événements du passé dans leur essence vraie, mais aussi éclairage du présent qui prenne en compte le processus de construction historique dont il résulte. « [...] A l'inverse des méthodes historiques de la bourgeoisie, [le matérialisme historique] nous rend aussi capables d'examiner le présent sous l'angle de l'histoire, c'est-à-dire scientifiquement, de n'y voir pas seulement les phénomènes de surface, mais aussi ces forces motrices plus profondes qui meuvent en réalité les événements. »<sup>375</sup>

---

<sup>372</sup> Les travaux de Lukács sont très présents au sein de *Telos* mais souvent de façon indirecte. Ainsi, seuls quatre articles du marxiste hongrois sont directement publiés dans la revue : "The Old Culture and the New Culture", *Telos* 5, Printemps 1970, p.21-30 ; "The Dialectic of Labor: Beyond Causality and Teleology", *Telos* 6, Automne 1970, p.162-174 ; "Moses Hess and the Problems of the Idealist Dialectic", *Telos* 7, Hiver 1971, p.3-34 ; "The New Edition of Lassalle's Letters", *Telos* 11, Printemps 1972, p.3-23. La présence de Lukács est cependant très marquée dans les références directes et indirectes provenant des écrits des telosiens autant que dans l'orientation théorique générale.

<sup>373</sup> Paul Piccone, "Lukács' History and Class Consciousness Half a Century Later", *Telos* 4, Automne 1969, p.95-112

<sup>374</sup> *Ibid.*, p.95

<sup>375</sup> Georg Lukács, « Le changement de fonction du matérialisme historique », in *Histoire et conscience de classe*, *Op.cit.*, p.258

A la suite de Hegel qui place la vérité dans le « devenir de l'être » et dans le « processus des choses » – en d'autres termes dans la dynamique de développement de tout ce qui est –, Lukács défend « les tendances évolutives de l'histoire [comme] une réalité plus haute que les faits de la simple expérience »<sup>376</sup>. Ici encore s'affirme la supériorité du matérialisme dialectique sur le positivisme ou l'empirisme. L'on retrouve d'ailleurs un point de jonction entre Lukács et la première Ecole de Francfort qu'il a en grande partie inspirée, au moins sur ce volet de la méthode : l'on ne juge de la validité ou de l'erreur d'une démarche non dans sa correspondance avec les faits mais dans « la justesse ou [la] fausseté *fonctionnelle* par rapport à l'évolution d'ensemble. »<sup>377</sup> Là encore, c'est la fonction jouée par le concept en relation avec le *telos* par et pour lequel il est conçu qui permet de juger de sa validité ou plutôt de sa vérité.

Chez Lukács, outre l'Histoire, le deuxième volet essentiel de toute théorie matérialiste et dialectique est donc bien sûr la conscience de classe. Quel lien ici entre l'histoire, la vérité et la conscience de classe ? Nous avons déjà vu plus haut combien la question de l'autonomie de la conscience de classe est centrale chez les représentants du marxisme occidental – et avec elle toute la réhabilitation des catégories de la totalité et de la dialectique. Pour comprendre à quel point la notion de conscience de classe prolétarienne est centrale chez le premier Lukács, il nous faut revenir plus avant sur la démarche même engagée par la dialectique Lukácsienne. Chez le marxiste hongrois, la dialectique opère à deux niveaux : dans la prise en compte simultanée de la multiplicité du concret d'abord (« le concret est concret parce qu'il est la synthèse de plusieurs déterminations »<sup>378</sup>), dans le rapport au tout par lequel se situe ce concret ensuite (« le rapport au tout devient la détermination conditionnant la forme d'objectivité de tout objet »<sup>379</sup>). Ce dernier élément de l'approche Lukácsienne de la dialectique est essentielle pour bien comprendre la teneur de son développement théorique : l'objectivité de toute chose ne peut être saisie que dans son rapport à la totalité – une totalité qui prend en compte le processus historique de la réalité sociale – de telle sorte que chaque changement dans la société et dans la connaissance est un changement du rapport à la totalité, et partant un changement d'objectivité de la chose elle-

---

<sup>376</sup> Georg Lukács, « La réification et la conscience du prolétariat », in *Histoire et conscience de classe*, *Op.cit.*, p.225

<sup>377</sup> *Ibid.*, p.245

<sup>378</sup> Georg Lukács, « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ? », in *Histoire et conscience de classe*, *Op.cit.*, p.26

<sup>379</sup> *Ibid.*, p.32

même. Alors, « le changement continu des formes d'objectivité de tous les phénomènes sociaux dans leur action réciproque dialectique continue, la naissance de l'intelligibilité d'un objet à partir de sa fonction dans la totalité déterminée dans laquelle il fonctionne, font que la conception dialectique de la totalité est seule à comprendre la réalité en tant que devenir social. »<sup>380</sup>

La totalité pensée comme devenir historique permet ici encore de réaffirmer la spécificité de l'Histoire par opposition à la nature : alors que dans celle-ci, « le changement est circulaire, il est la répétition même » selon les mots de Hegel (une régularité qui autorise l'idée même de science naturelle cherchant à découvrir les « lois » de la nature), dans celle-là il y a bien interaction réciproque entre l'être social (ce qui se produit à la surface) et la conscience des hommes (ce qui se produit dans le concept). Ainsi, tout changement dans l'Histoire se manifeste également au cœur du concept : « c'est le concept lui-même qui est corrigé »<sup>381</sup>. Pour autant, Lukács nous rappelle, à la suite de Marx, que c'est bien l'être social qui détermine la conscience des hommes et non l'inverse : il ne suffit pas de changer la conscience subjective, les mots et les pensées, pour changer la réalité sociale structurelle.

C'est d'ailleurs là pour Lukács le cœur du problème de la philosophie classique du point de vue de l'évolution historique : alors qu'elle vise à surmonter en pensée la société bourgeoise, elle se retrouve prisonnière des schémas propres à cette société – même quand elle souhaiterait la dépasser. En conséquence elle ne fait que les reproduire. Les seules voies d'ouverture possibles de la philosophie classique résident dans toutes les antinomies non résolues qui jalonnent l'ensemble de l'histoire de la pensée, dans la mesure où elles reflètent ces mêmes contradictions qui fonctionnent dans la société bourgeoise. De la même manière que la science traditionnelle revêt une forme d'utilité sociale quand elle est saisie par les forces sociales critiques, la philosophie bourgeoise lègue un ensemble de contradictions qui peuvent être mieux appréhendées par ceux que Lukács identifie comme les seuls vrais sujets de l'Histoire humaine : le prolétariat.

« La philosophie classique ne peut donc laisser en héritage à l'évolution (bourgeoise) ultérieure que ces antinomies irrésolues. L'achèvement de ce tournant opéré par la philosophie classique, et qui commençait, au moins méthodologiquement, à renvoyer au-delà de ces limites, l'achèvement de la méthode dialectique comme méthode de l'histoire, est resté réservé à la

---

<sup>380</sup> *Idem*

<sup>381</sup> *Ibid.*, p.38-39



classe qui était habilitée à découvrir en elle-même, à partir de son fondement vital, le sujet-objet identique, le « nous » de la genèse : le prolétariat. »<sup>382</sup>

A la suite de Marx, Lukács défend ici le point de vue selon lequel le prolétariat est le « sujet-objet identique » du processus historique, c'est-à-dire « le premier sujet, au cours de l'histoire, à être (objectivement) capable d'une conscience de classe adéquate »<sup>383</sup> : l'ouvrier est en effet le seul à pouvoir prendre conscience de son être social tel qu'il est réellement dans la société, c'est-à-dire à prendre conscience de son être social en tant que marchandise. Seule la prise de conscience du prolétariat de sa subjectivité historique, conséquence de son objectivation totale dans l'organisation des forces de production capitaliste, permet la réalisation de l'identité de la conscience subjective (la pensée) et de la situation objective (l'être). Mais cette prise de conscience est indissociable de la praxis, dans la mesure où elle ne peut se réaliser qu'à la faveur d'un changement réel dans la société : état de conscience et état social sont indissociables.

« La pensée et l'être ne sont donc pas identiques en ce sens qu'ils « correspondent » l'un à l'autre, qu'ils se « reflètent » l'un l'autre, qu'ils vont parallèlement ou qu'ils « coïncident » (toutes ces expressions ne sont que des formes cachées d'une dualité rigide), leur identité consiste en ce qu'ils sont des moments d'un seul et même processus dialectique, réel et historique. Ce que la conscience du prolétariat « reflète » est donc l'élément positif et nouveau qui jaillit de la contradiction dialectique de l'évolution capitaliste. Ce n'est donc pas quelque chose que le prolétariat invente ou « crée » à partir du néant, mais bien plutôt la conséquence nécessaire du processus d'évolution dans sa totalité ; cet élément nouveau ne cesse toutefois d'être une possibilité abstraite pour devenir une réalité concrète que lorsque le prolétariat l'élève à sa conscience et le rend pratique. »<sup>384</sup>

L'on reconnaît là toute la dette de Lukács envers l'idéalisme hégélien : il semble qu'il faille une marchandisation totale de l'homme (une négation complète de son humanité) pour que l'homme puisse revenir à lui-même en tant que sujet, par la négation de cette négation.

---

<sup>382</sup> Georg Lukács, « La réification et la conscience du prolétariat », *Op.cit.*, p.187-188

<sup>383</sup> *Ibid.*, p.245

<sup>384</sup> *Ibid.*, p.251-252

### ***Le premier moment négatif chez Lukács : la subjectivité aliénée et réifiée***

Lukács fait de l'aliénation le concept central d'*Histoire et conscience de classe*, puisqu'il l'identifie comme le problème majeur de la société capitaliste – autant que la condition de son dépassement. Reprenant le développement de Marx selon lequel l'étude de la marchandise est le point de départ obligé de l'examen critique du caractère fétichiste de la société marchande, Lukács déroule en effet son analyse autour de la société *aliénée*, c'est-à-dire étrangère à elle-même. Or, l'aliénation chez Lukács est d'abord pensée en termes de réification. Au fil de la démonstration théorique lukácsienne, les deux vocables tendent à se confondre jusqu'à devenir interchangeables. La réification, du latin « *res* », signifie réduire à l'état de chose : le travailleur de la société capitaliste serait alors aliéné parce qu'il serait considéré comme une chose ; il aurait perdu son humanité, son « propre » de l'homme dans un processus de chosification. Cette idée se retrouve dans les écrits du marxiste hongrois sous une autre forme sémantique encore : dans la dénonciation de « l'objectivation » dont est victime le travailleur. La réduction non plus à l'état de « chose » mais à l'état « d'objet » – ce qui semble alors être confondu chez Lukács – aurait fait perdre au travailleur ce qui constitue son humanité (son essence ?) : sa subjectivité.

En définitive, Lukács semble donc identifier l'objectivation (la réduction à l'état d'objet) à la réification (chosification) et la réification à l'aliénation.<sup>385</sup> En conséquence dans les écrits lukácsiens, être étranger à soi signifie être considéré objet jusqu'à se penser objet – et l'on comprend alors que l'homme est en fait fondamentalement sujet. « En *s'objectivant* et en devenant marchandise, une fonction de l'homme manifeste avec une vigueur extrême le caractère *déshumanisé* et *déshumanisant* de la relation marchande. »<sup>386</sup> Ou plus loin : « pour l'ouvrier, la durée du travail [...] est [...] la forme déterminant son existence comme *sujet*, comme *homme*. »<sup>387</sup>

Ici pointe d'ailleurs une différence sous-jacente fondamentale entre Lukács et Marx : alors que le premier semble situer l'essence proprement humaine dans la subjectivité (qui reste à ce stade cependant encore à définir), Marx postule que l'homme n'a pas d'autre essence que son existence historique concrète. Nous verrons comment certains interprètes arrivent à concilier les

---

<sup>385</sup> Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, Subjectivité, Aliénation*, Librairie Philosophie, J. Vrim, Paris, 2012, p.66

<sup>386</sup> Georg Lukács, « La réification et la conscience du prolétariat », in *Histoire et conscience de classe...*, *Op.cit.*, p.120 [italiques nôtres]

<sup>387</sup> *Ibid.*, p.209

deux approches, tout dépendant en dernier ressort de la lecture donnée à la théorie Lukácsienne : idéalisme du sujet transcendantal ou phénoménologie du sujet concret ?

***L'interprétation de la théorie lukácsienne : idéalisme du sujet transcendantal ou phénoménologie du sujet concret ?***

*La lecture idéaliste de Lukács*

Parmi les principales critiques adressées à Lukács, le reproche le plus courant est la teneur idéaliste de sa théorie dont il aurait hérité de la philosophie classique allemande et avec laquelle il n'aurait pas rompu de manière suffisamment nette. C'est là « l'interprétation classique » d'*Histoire et conscience de classe* qui prévaut encore aujourd'hui<sup>388</sup>. Les critiques qui formulent cette analyse condamnent le recours de Lukács à un « sujet semi-mythique », mal défini, dont il a besoin pour asseoir sa démonstration théorique mais pour lequel il n'est jamais capable de fournir une preuve d'existence satisfaisante. L'existence postulée de ce « sujet préexistant » au cœur de sa théorie relèverait non seulement de l'erreur analytique mais plus encore du danger politique puisque le rôle de ce sujet plastique peut être revendiqué par n'importe quel individu ou groupe (par exemple le parti qui s'exprimerait au nom du prolétariat). L'ensemble de l'œuvre lukácsienne reposerait en effet sur le pouvoir créateur du sujet autonome et conscient de lui-même : l'on pourrait établir un lien entre un certain idéalisme subjectiviste bourgeois qui résiderait au cœur de sa théorie et son potentiel autoritaire pré-staliniste (confirmé par la réorientation politique engagée par Lukács lui-même<sup>389</sup>).

---

<sup>388</sup> Richard Westerman, "The Reification of Consciousness: Husserl's Phenomenology in Lukács's Identical Subject-Object", *New German Critique* 111, Vol.37, n.3, Automne 2010, p.98

<sup>389</sup> D'abord dissident – et condamné comme tels par les partis communistes soviétique et hongrois –, Lukács a au cours de sa vie politique et théorique évolué en faveur d'une conception léniniste du parti comme avant-garde, et se replaçant politiquement dans la lignée du marxisme orthodoxe. Au niveau théorique, la chronologie de son œuvre peut se lire comme une palinodie, puisque le vieux Lukács a finalement totalement remis en cause les écrits de sa jeunesse dont la majorité des essais publiés dans *Histoire et conscience de classe*. Voir sur ses points l'entrée Georg [György] Lukács in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Michaël Löwy, « L'évolution politique de Lukács », *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Paris, PUF, 1976 et Franck Fischbach, « Une palinodie Lukácsienne », *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, J.Vrin, 2009

Si Lukács entame en effet sa démonstration dans *Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ?*<sup>390</sup> par une déconstruction des mécanismes de la pensée et de la philosophie bourgeoise, il aboutirait malgré tout selon certains à une forme de « fichtéisme vulgaire »<sup>391</sup>. Le fil du développement théorique lukácsien est en fait le suivant : tout le développement de la philosophie classique allemande autour de la question épistémologique des conditions de possibilité de la connaissance débouche sur le rôle déterminant du sujet connaissant. Le monde est connu comme le produit de la raison du sujet ; toute conscience consiste dans l'expérience médiatisée et systématisée par les catégories rationnelles. Pour autant, ces catégories relèvent de la nécessité rationnelle mais n'ont pas de lien nécessaire avec le monde réel. Dès lors, toute connaissance du monde est condamnée à n'être que la reproduction en pensée d'un système de règles, de lois rationnelles connues et connaissables. En tant que tel, le monde lui-même ne peut être appréhendé. L'on est réduit à se satisfaire d'un système de connaissance aussi nécessaire que non signifiant ; aussi libre qu'il soit, le sujet ne peut doter les lois rationnelles d'un quelconque sens.

La conséquence de cette philosophie rationaliste sur la théorie sociale est que la réalité prise en tant que totalité sociale, comme l'ensemble du monde, semble être gouvernée par des règles immuables : les pratiques sociales conditionnent les individus à voir leur existence à travers un ensemble de règles dont le contrôle leur échappe. C'est là le cœur du problème de la réification de la conscience chez Lukács : la scission, au sein même de la conscience des êtres sociaux, entre leur subjectivité et l'objectivité du monde.

Pour beaucoup de commentateurs, nous dit Westerman, la solution trouvée par Lukács à ce problème d'aliénation n'est qu'une version matérialiste de l'idéalisme allemand, notamment fichtéen. Il ne s'extrairait pas de la conception selon laquelle un sujet préexistant a créé le monde et les règles qui le gouvernent : mais au lieu de situer ce sujet dans un quelconque transcendantalisme, il le place au cœur même de la réalité sociale, au cœur de la matière. C'est en ce sens que les telosiens Arato et Breines ont pu placer la théorie lukácsienne dans la

---

<sup>390</sup> Georg Lukács, « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ? », in *Histoire et conscience de classe*, *Op.cit.*, p.

<sup>391</sup> Comme par exemple chez Tom Rockmore, *Irrationalism: Lukács and the Marxist View of Reason*, Philadelphie, Temple University Press, 1992 ; Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1984 ou Alvin Gouldner, review of *History and Class Consciousness*, *New York Review of Books*, Juillet 1971

continuité « de la quête de la philosophie classique allemande d'exprimer toute substance et en particulier la nature elle-même comme l'action du sujet. »<sup>392</sup>

Dans la société capitaliste, caractérisée par le fait qu'elle est fondée sur les relations entre les biens, ce sujet est le prolétariat, en tant que créateur de la valeur des biens. Là où Fichte avait placé l'unité du sujet et de l'objet dans l'activité mentale (la théorie de la subjectivité chez Fichte est d'abord basée sur une conception de la subjectivité comme intériorité), Lukács situe cette identité sujet-objet dans l'activité du prolétariat. Le marxisme vient ici soutenir chez Lukács une conception matérielle qui se substitue à l'idéalisme classique allemand sans pour autant rompre avec ses logiques. La grande majorité des critiques de Lukács ont critiqué ce fait : par le legs bien vivant de l'idéalisme allemand au cœur de sa théorie, il a consacré un sujet, ailleurs condamné comme « erroné » ou « mythique ». En remplaçant « l'esprit du monde » proprement hégélien par le prolétariat hypostasié comme sujet historique, il aurait retenu toute la forme de la métaphysique de l'*Aufklärung*. C'est là la teneur de la critique structuraliste de la théorie lukácsienne : assise sur une conception religieuse du prolétariat, elle ferait abusivement entrer le romantisme anti-scientifique au cœur même de la théorie marxiste.

Une analyse similaire et complémentaire a récemment été portée sur l'œuvre de Lukács par le philosophe poststructuraliste français Franck Fischbach<sup>393</sup>. Ici encore, la teneur idéaliste d'*Histoire et conscience de classe* est dénoncée comme constituant le pivot du problème, bien que la critique s'exprime différemment. La difficulté réside dans la subjectivité pensée comme remède au problème de l'aliénation, quand elle incarne pour certains non seulement le problème de l'aliénation à elle seule, mais encore sa condition de possibilité.

« Pour nous, [la] difficulté rencontrée au cœur même de la théorie Lukácsienne de la réification n'atteste qu'une chose : c'est que la conception de soi ou la prise de conscience de soi comme sujet, loin d'être ou de représenter – comme le pensait Lukács – une issue permettant de sortir de la réification, fait au contraire encore elle-même partie du phénomène de l'aliénation, et qu'elle en est même indissociable dans la mesure où elle en est une condition de possibilité. [...] Le travailleur ne sortira pas de l'aliénation en devenant sujet : il a au contraire fallu qu'il devienne sujet pour pouvoir y entrer. »<sup>394</sup>

---

<sup>392</sup> Andrew Arato et Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, New York, Seabury, 1979, p.130 [notre traduction]

<sup>393</sup> Franck Fischbach, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, J. Vrin, 2012, p.70

<sup>394</sup> *Ibid.*, p.71

En d'autres termes et contrairement à ce que semble suggérer Lukács, le problème de la société capitaliste ne tient pas tant au fait que l'homme en tant que sujet est considéré comme un objet jusqu'à en venir à se considérer lui-même complètement objet, le problème est précisément inverse : l'homme a oublié qu'il était un objet du monde, qu'il avait non seulement une matérialité mais bien une objectivité propre. L'authentique existence humaine serait d'abord cette objectivité, cachée derrière le voile d'une subjectivité qui constitue à elle seule l'ensemble du phénomène de l'aliénation moderne. Etre aliéné, c'est d'abord se considérer comme sujet, étranger au monde<sup>395</sup>.

Pour Fischbach, il y aurait de surcroît une tension non résolue chez Lukács : le marxiste hongrois soutient que d'un côté le travailleur, dans le cadre de la division du travail de la société capitaliste, tombe *complètement* du côté de l'objet, mais qu'il est capable de saisir cette « objectivation » – c'est-à-dire que le travailleur peut devenir conscient qu'il est objet. « Cela veut donc dire qu'il subsiste, dans le travailleur, une part de lui-même pour laquelle peut exister sa propre objectivation »<sup>396</sup>. Demeurerait donc nécessairement une part de sa personnalité qui n'est pas réifiée, part pour laquelle il peut être objet. Cela contredit l'hypothèse du travailleur totalement tombé dans l'objet.

Dès lors, Fischbach fait mine de se demander : « Lukács n'est pas contraint de présupposer dès le départ ce qu'il feint ensuite d'obtenir comme résultat, et même comme issue et comme solution, à savoir le travailleur conscient de soi en tant que sujet ? »<sup>397</sup>.

Plus généralement, l'ensemble des critiques de Lukács se concentrent sur la dépendance qu'entretient sa théorie vis-à-vis d'un sujet autonome et qui s'auto-détermine en tant que créateur de la société, résultat d'une conversion matérialiste de l'idéalisme allemand qui pose le sujet transcendantal comme créateur du monde (au moins du point de vue épistémologique). Or, si l'existence de ce sujet historique n'est pas prouvée, l'ensemble du dispositif théorique lukácsien s'effondre. C'est à la fois analytiquement problématique et politiquement risqué, ce « sujet » pouvant être récupéré par des forces historiques illégitimes.

---

<sup>395</sup> Nous développerons davantage cette idée plus loin dans ce chapitre

<sup>396</sup> Franck Fischbach, *Sans Objet...*, *Op.cit.*, p.70

<sup>397</sup> *Idem*

“In summary, Lukács’s apparent belief in the proletariat as the subject behind society, needing only to be made aware of the fact, opens the door for a small group to claim limitless authority, based on its superior knowledge, to act in the name of the proletariat”<sup>398</sup>.

La critique « idéaliste » de l’œuvre lukácsienne se couple alors avec le risque de stalinisation. Pour d’autres ces accusations sont absolument infondées : ni idéalisme ni germes stalinistes chez Lukács, qui doit être lu selon une grille de lecture phénoménologique et dans sa proximité théorique plus grande avec Rosa Luxembourg qu’avec Lénine.

### *La lecture phénoménologique de l’œuvre de Lukács*

Parmi les tenants d’une interprétation dissidente d’*Histoire et Conscience de Classe*, l’on retrouve notamment Andrew Feenberg, qui a gravité dans l’orbite du cercle telosien sans pour autant avoir jamais pleinement fait partie de l’équipe éditoriale<sup>399</sup>. Feenberg porte un regard quelque peu différent sur la notion même de conscience chez le marxiste hongrois : moins que l’esprit du sujet, la conscience prend chez lui une connotation anthropologique, proche du concept de culture. Elle renvoie à l’ensemble des pratiques d’une communauté. En d’autres termes, chez Feenberg, la conscience n’est pas le contenu d’une représentation interne du sujet, elle contient une dimension fortement sociale, pleinement intersubjective.

Feenberg emprunte une partie de son interprétation à celle du sociologue marxiste français Michael Löwy :

Georg Lukács’s *History and Class Consciousness* contains one of the most important discussions of organizational questions to emerge from the tumultuous period immediately following World War I. Unfortunately, Lukács’s contribution is little studied or discussed today and widely misunderstood. Typically, he is viewed as a proto-Stalinist by critical theorists in Germany and America and as a romantic irrationalist by Marxist scholars under the influence of Louis Althusser and Lucio Colletti in England, France and Italy. Michael Löwy’s careful study of

---

<sup>398</sup> Richard Westerman, “The Reification of Consciousness: Husserl’s Phenomenology in Lukács’s Identical Subject-Object”, *New German Critique* 111, Vol.37, n.3, Automne 2010, p.102

<sup>399</sup> Ancien étudiant d’Herbert Marcuse, Andrew Feenberg est aujourd’hui reconnu pour ses travaux sur le thème de la technique. Il a publié cinq articles dans *Telos* entre 1971 et 1975 : “Technocracy and Rebellion”, *Telos* 8, Été 1971, p.21-42 ; “Reification and The Antinomies of Socialist Thought”, *Telos* 10, Hiver 1971, p.93-118 ; “Aesthetics as Social Theory: Introduction to Feher’s “Is the Novel Problematic?””, *Telos* 15, Printemps 1973, p.41-46 ; “Borrowed Glory: “The Sugarland Express””, *Telos* 21, Automne 1974, p.188-194 ; “Introduction to the Kosik-Sartre Exchange”, *Telos* 25, Automne 1975, p.192-3.

Lukács's position in its historical context shows that neither of these interpretations is correct. Löwy argues convincingly that Lukács has an original conception of politics that is still of interest<sup>400</sup>.

Löwy cherche en effet à montrer que *Histoire et conscience de classe* échappe à la critique de subjectivisme idéaliste pour peu que l'on comprenne bien la teneur de l'approche lukácsienne de la notion de conscience. Celle-ci doit être saisie comme une « possibilité objective », « l'expression rationnelle des intérêts historiques du prolétariat, qui n'est pas un « au-delà » mais surgit de l'évolution historique et de la praxis réelle de la classe. »<sup>401</sup>

Allant encore plus loin dans l'interprétation non-idéaliste de l'œuvre de Lukács, le Canadien Richard Westerman fait ressortir la force de son contenu et de sa méthode proprement phénoménologique dans ce qu'elle a de plus opposé à un « pur subjectivisme ». L'angle d'analyse de la phénoménologie offre une nouvelle lecture de la notion de conscience chez Lukács. Westerman remarque ainsi que Lukács conduit son analyse des structures logiques internes de la conscience sans jamais les considérer comme des reflets du monde ni comme des projections du sujet : les structures de la conscience constitueraient donc « des catégories d'une région fondamentale, distincte, irréductible à aucun autre mode d'existence. »<sup>402</sup> Il réfute l'idée défendue par l'école d'interprétation « idéaliste » de l'œuvre de Lukács selon laquelle le marxiste hongrois aurait reproduit les travers de la philosophie classique allemande. Pour lui, le problème de la conscience dans *Histoire et conscience de classe* n'est plus traité sous l'angle de l'épistémologie mais sous celui de la phénoménologie. Finalement, la question de savoir si Lukács produit une œuvre idéaliste ou phénoménologique dépend aussi de l'interprétation que l'on peut avoir de la phénoménologie, notamment husserlienne.

---

<sup>400</sup> Andrew Feenberg, "Post-Utopian Marxism: Lukács and the Dilemmas of Organization", in John McCormick (Ed.), *Confronting Mass Technology and Mass Democracy: Essays in Twentieth Century German Political and Social Thought*, Duke University Press, 2002, p.45

<sup>401</sup> Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Paris, PUF, 1976, p.205. Nous supposons que Löwy emprunte l'expression de « possibilité objective » de la conscience révolutionnaire chez Lukács à Joseph Revai, qu'il cite lui-même p.203. Pour Revai, « [Lukács] insère l'avenir dans le terrain de la dialectique révolutionnaire, non comme la position téléologique d'une finalité, ou comme un « devoir-être » jusnaturaliste, mais comme une réalité active qui habite et détermine le présent. Ceci dépasse la simple contemplation de l'histoire et crée la *possibilité objective* d'une transformation de l'objet à travers l'apparition d'une conscience de classe dans le prolétariat. » Extrait du Compte-rendu d'Histoire et conscience de classe par Joseph Revai paru en 1925 en allemand dans les *Archives de l'Histoire du socialisme*

<sup>402</sup> Richard Westerman, "The Reification...", *Op.cit.*, p.103 [Notre traduction]



*Idéalisme vs. phénoménologie ou comment l'épistémologie s'oppose à l'ontologie de la conscience*

La différence entre idéalisme et phénoménologie tient pour Westerman dans cette distinction à réaffirmer entre la démarche épistémologique d'une part et celle de la phénoménologie d'autre part, et notamment des méthodes propres à Husserl et Lask en particulier. Pour ce faire, il rappelle les grandes étapes de l'histoire de la philosophie sur cette question. Au préalable, Aristote avait posé des catégories ontologiques (comme la substance, la qualité, la quantité, etc.) de telle sorte que l'on pouvait dire d'un objet qu'il existait avec certaines qualités, en tant que certaine substance, etc. L'ontologie, la science de l'être, et celle de la connaissance étaient liées par ces catégories ontologiques. L'ensemble du mouvement sceptique du XVIIIe siècle a par suite consisté dans l'invalidation de ces catégories : elles n'auraient pas d'existence en elles-mêmes, pas d'existence hors du sujet rationnel. Les catégories ontologiques se sont dès lors muées en catégories rationnelles. Kant, dans sa première Critique – Critique de la Raison Pure – a réaffirmé la validité de ces catégories, remplaçant alors l'ontologie au cœur de l'épistémologie. Mais les catégories y sont saisies comme des catégories de jugement : elles ne s'appliquent pas aux objets en tant qu'ils existent en eux-mêmes (on ne saisit pas le « noumène », l'objet « en-soi ») mais elles sont *essentiels* aux objets en tant qu'ils nous apparaissent (dans la saisie du « phénomène », de l'objet « pour-soi »). La conséquence directe de l'innovation kantienne est l'impossibilité d'une authentique science de l'être, puisqu'il n'y a pas de connaissance de l'existence sans les catégories du sujet rationnel – et la structure catégorielle de la réalité repose donc entièrement sur le sujet transcendantal.

En héritant de la philosophie idéaliste classique allemande, les phénoménologues Husserl et Lask ont cherché à rejeter le modèle kantien par la découverte des structures immanentes à la conscience sans chercher à les fonder ni dans les objets extérieurs, ni dans un quelconque pouvoir créateur du sujet. La grande découverte de la phénoménologie est l'idée de la conscience comme « résidu », le fait qu'elle ait une existence en elle-même, irréductible au monde extérieur comme au sujet<sup>403</sup>. Lorsque le phénoménologue met le monde entre parenthèses et pratique la

---

<sup>403</sup> Cette idée fondamentale de la phénoménologie est on ne peut mieux illustrée par la phrase de Maurice Merleau-Ponty : « Il est indubitable que je pense, je ne suis pas sûr qu'il y ait là un cendrier ou une pipe, mais je suis sûr que je pense voir un cendrier ou une pipe. » in *Phénoménologie de la perception* [1945], Paris, Gallimard, 1967, p.429

mise en suspens du monde, il reste toujours cette conscience, cette région que l'on cherche à étudier par la science nouvelle que constitue la phénoménologie. En conséquence, décrire un objet phénoménologiquement, c'est le décrire en des termes différents de la pure description matérielle. Les catégories de Husserl ne sont ainsi pas aristotéliennes, elles ne s'appliquent pas à des objets hors de la conscience. Pourtant, elles ne sont pas non plus kantienne, parce que ce ne sont pas des catégories de la pensée mais des catégories des *objets* tels qu'ils apparaissent à la conscience. La grande idée de la phénoménologie est que les objets sont dotés de sens. Dans la mesure où la conscience est « intentionnalité », elle vise un objet d'une manière toujours particulière. Ainsi, « Napoléon est à la fois le « vainqueur d'Austerlitz » et le « perdant de Waterloo ». L'objet de la méthode phénoménologique est « l'étude des structures de la conscience par lesquelles les objets apparaissent comme intentionnels et spécifiques. »<sup>404</sup>

Ce qu'il faut bien comprendre pour saisir la spécificité de la phénoménologie par rapport à l'idéalisme classique allemand, c'est l'idée, contraire à celle que soutenait Kant, que l'on peut atteindre les choses en elles-mêmes ; précisément parce que la conscience n'est pas simple représentation. Les objets *existent* dans la conscience, ils ne sont pas seulement connus d'elles. Notre conscience des objets est ontologiquement fondamentale. Ce que l'objet *est* phénoménalement ne peut être réduit à et doit être considéré séparément de ce qu'il est matériellement.

De cette spécificité de la phénoménologie réaffirmée face à la conception idéaliste du sujet créateur de sens (le monde en tant que « projection de l'esprit subjectif »), l'on peut désormais comprendre comment les tenants d'une interprétation phénoménologique de Lukács peuvent l'exonérer de toute forme d'idéalisme.

### ***Lukács phénoménologue : la conscience de classe comme région fondamentale***

Pour Westerman, affirmer que Lukács doit être lu selon une grille de lecture phénoménologique se justifie par la conception qu'il défend de la conscience : la conscience n'est pas juste de la connaissance. Il ne s'agit pas de savoir comment le sujet « connaît » le

---

<sup>404</sup> Richard Westerman, "The Reification...", *Op.cit.*, p.105 [notre traduction]

monde, mais d'étudier cette région à part, en disséquer la structure, pour comprendre comment le sujet est « tourné » vers les objets au sein de cette conscience<sup>405</sup>.

Dans la mesure où il ne s'agit pas ici de la question épistémologique classique qui consiste à se demander « comment le sujet connaît-il le monde ? », l'on sort du cadre idéaliste qui consiste à faire dériver les catégories de ce sujet connaissant hypostasié. Au contraire, loin de se poser en amont, le sujet survient dans la structure de la conscience au cours de la démarche. De même, cela n'a pas de sens de parler de noumène, de « choses en soi » qui existeraient hors de la conscience, puisque l'objectivité même des objets réside dans leur propre existence dans la conscience.

En résumé donc : pour Westerman, chez Lukács, la conscience est un mode *d'existence* de l'objet, pas sa connaissance ou sa perception. La manière dont les choses sont dans la conscience est ce qu'elles sont vraiment. L'on ne peut faire de séparation entre la pensée et l'être, il n'y a ici aucun dualisme de type kantien qui tienne entre le phénomène et le noumène. De la même manière que les Dieux de l'Antiquité existaient par le simple fait d'être présents dans la conscience de leurs contemporains – au moins en tant qu'éléments de la réalité sociale –, de la même manière les objets ont une objectivité propre qui s'exprime dans la structure de la conscience intentionnelle qui les vise et les dote d'un sens. En conséquence, étudier cette médiation, étudier *comment* les objets apparaissent à la conscience, c'est révéler leur structure concrète, objective, authentique, par laquelle ils existent vraiment.

C'est de cette manière qu'il faut comprendre le marxisme comme le fait de rendre les relations entre les hommes plus conscientes : le but est que l'humanité devienne consciente d'elle-même en tant qu'être social. C'est seulement lorsque la société est consciente de son

---

<sup>405</sup> Westerman reconnaît cependant qu'il y a bien une contradiction interne à *Histoire et conscience de classe* et que tous les essais ne disent pas exactement la même chose. Dans les premiers, il y a bien un traitement de la conscience comme « la connaissance d'un objet par un sujet ». Ainsi le problème majeur est de savoir comment les membres du prolétariat peuvent acquérir la connaissance théorique adéquate de la société de telle sorte qu'ils puissent agir de manière révolutionnaire appropriée. Mais pour l'auteur, il y a un changement d'orientation net avec les trois derniers essais. Dans ceux-ci, Lukács analyse la conscience de manière phénoménologique : il décrit ses structures et non ses contenus spécifiques, il utilise un vocabulaire de l'existence (et non de l'apparence) pour décrire des objets au sein de la conscience, et il fait dépendre le sujet de la façon dont la conscience est structurée.

existence en tant que société qu'elle existe comme réalité : apparence et existence sont indissociables.

C'est pour cela que seul le stade du capitalisme peut permettre la réalisation de l'authentique humanité : avant cette phase historique, les relations paraissaient trop désorganisées, trop naturelles, trop organiques, pour être pensées comme sociales. Sous le capitalisme, tout se révèle être économique, et cela rend manifeste le caractère authentique de la société. "Man becomes – in the true sense of the word – a social being. Society becomes *the* reality for men".<sup>406</sup>

L'interprétation phénoménologique formulée par Westerman, compatible avec l'approche de Löwy de la conscience chez Lukács comme « possibilité objective », contredit directement les défenseurs d'une lecture idéaliste d'*Histoire et conscience de classe*, et notamment celle de Fischbach. La grille d'analyse phénoménologique invalide en effet l'idée d'une nécessaire subjectivité préexistente dans la théorie lukácsienne. Ce serait seulement quand cette subjectivité arrive à la conscience (par le processus de double négation consécutive) qu'elle existe vraiment (puisqu'apparence et existence ne sont pas séparables). Nul besoin d'une subjectivité préalable donc, puisque cette subjectivité n'existe qu'à partir du moment où elle apparaît à la conscience.

Ainsi en résumé, l'étude de Lukács à travers une grille d'analyse phénoménologique se révèle potentiellement très fertile. Si l'on valide l'idée que Lukács traite des catégories de la conscience comme les catégories réelles des objets eux-mêmes (et non comme de simples catégories épistémologiques) ; qu'il rejette le noumène, ou toute autre réalité plus fondamentale dont la conscience ne serait qu'une simple description ; et que la structure de la conscience est indissociable de la structure de la réalité sociale dont elle est consciente, alors la théorie de Lukács sur la *conscience réifiée* à l'ère capitaliste peut se révéler fertile. La théorie critique devient alors un instrument visant à l'émancipation par la dénonciation de la conscience réifiée – préalable au fait de s'en libérer.

---

<sup>406</sup> Richard Westerman, "The Reification...", *Op.cit.*, p.112

Ainsi Lukács révèle l'étendue de la réification de la conscience des travailleurs à travers l'étude de son rapport au temps. A l'âge de la société capitaliste du début du XXe siècle, les structures temporelles ont connu un changement fondamental : le travail en tant que marchandise se mesure à l'heure ; le temps n'est plus vécu comme dans sa continuité organique de « flux d'expériences » (Husserl) mais dans un entrelacs de relations d'ordre objectif et quantitatif ; le temps du travailleur est scindé en petites parcelles, identiques, interchangeables, déconnectées – découlant directement de l'organisation de la production. Le temps devient espace.

“Time thereby loses its qualitative, changing, flowing character: it ossifies into a delimited, quantitatively measurable continuum, filled with quantitatively measurable “things”: it becomes a space. With such an abstract, measurable time that has become a physical space as its environment, which is at the same time both a prerequisite and a consequence of the economically mechanically divided and specialized production of the object of work, the subject itself must correspondingly be rationally divided up.”<sup>407</sup>

Autrement dit, la conscience, instance par laquelle les hommes existent au monde, est elle-même réifiée, structurée selon un principe atomiseur qui relève davantage de l'espace que du temps – quand la conscience devrait au contraire être temporalité, flux de vécus individuels et historiques. L'on peut comprendre ici comment la structure de la conscience est intrinsèquement liée à l'ensemble de l'organisation sociale : le « sujet lui-même est divisé » nous dit Lukács, au cœur même de sa conscience en tant que sujet social.

L'étude des structures de la conscience – du « comment » le monde existe dans la conscience des hommes – fournit ainsi une voie d'entrée dans la connaissance de la manière dont les sociétés existent et fonctionnent et comment elles structurent les consciences de ses membres. L'on voit bien ici l'impact fort chez les telosiens de cette approche phénoménologique qui met la conscience au cœur de la théorie sociale, pour eux qui entendent jouer le rôle de conscience critique de la Nouvelle gauche. A l'heure où précisément la Nouvelle gauche semble elle aussi en proie à la réification, l'étude de la conscience du Mouvement montre à quel point la société est à un stade avancé dans le processus réification totale - un diagnostic et une méthode que ne désavoueraient pas les dialecticiens de la première génération de l'Ecole de Francfort. L'étude prochaine par *Telos* de la conscience de la Nouvelle gauche non en tant que « classe » mais en

---

<sup>407</sup> Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, cité par Richard Westerman, “The Reification”, *Op.cit.*, p.118

tant que « strate » d'intellectuels et de forces libérales fournira d'ailleurs une voie d'entrée vers une nouvelle approche de la théorie sociale – nous y reviendrons<sup>408</sup>.

### ***L'analyse telosienne de l'approche Lukácsienne : la reconduction partielle d'une mécompréhension***

L'œuvre de Lukács a été très formatrice pour l'ensemble du cercle telosien. L'intransigeance Lukácsienne à vouloir systématiquement articuler une théorie dialectique reliée à la Totalité forge l'admiration intellectuelle des jeunes néo-marxistes américains. Elle constitue un point de départ fondateur pour eux qui cherchent à redonner vie à un marxisme subjectiviste et dialectique contre un certain marxisme-léninisme qui leur est contemporain et qui s'est figé dans un scientisme objectiviste qu'ils combattent. Pour autant, l'œuvre de Lukács n'est pas totalement acceptée dans son intégralité et est soumise à examen minutieux. La teneur des critiques adressées à l'encontre de Lukács est cependant intéressante puisqu'elle révèle un ensemble d'éléments qui à notre sens définissent l'esprit intellectuel de ce tout premier *Telos* : défense systématique de la subjectivité, maintien du projet téléologique moderne de la civilisation occidentale et en arrière-plan croyance en la capacité de la raison à comprendre le monde tel qu'il est et à orienter le cours de l'Histoire de façon éclairée.

Autour de « l'école Lukácsienne américaine »<sup>409</sup> que le cercle constitue alors, les contributeurs débattent abondamment de la fertilité de la pensée du marxiste hongrois. Plusieurs points de désaccord jalonnent l'interprétation de sa théorie. L'une des questions majeures est celle du « pré-stalinisme » de Lukács, c'est-à-dire des éléments de sa théorie tirés du léninisme qui semblent mener tout droit au stalinisme. Car si Lukács n'est pas à proprement parler léniniste – tout au moins pas selon la conception du léninisme qui s'est imposée et que l'on peut résumer à la position hétéronomiste déjà mentionnée – d'aucuns considèrent en effet que la théorie de la conscience de classe vient soutenir la théorie du parti de Lénine. Pour Andrew Arato, Paul Breines et Alvin Gouldner, la théorie du Parti d'avant-garde de Lénine est à leurs yeux trop mollement tempérée par Lukács ce qui renvoie *in fine* à renforcer le risque d'une

---

<sup>408</sup> Voir *infra*, p.

<sup>409</sup> Selon l'expression de Michael Löwy, *Sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Paris, PUF, 1976, p.219

instrumentalisation du prolétariat dans le cadre d'un nouveau système d'oppression. Pour Gouldner notamment :

« La vulnérabilité à l'esprit bureaucratique [i.e. au stalinisme] de la tradition Lukácsienne du socialisme est liée à l'importance attribuée au rôle de la prise de conscience dans l'action révolutionnaire et en particulier, au caractère cognitif, rationnel et structurant de la prise de conscience qui dérive en dernière instance de l'idéalisme allemand. Si la conscience rationnelle, délibérée, est valorisée, nous ne devons pas nous étonner alors de trouver que ceux qui l'ont valorisée auront créé un système social dans lequel la planification rationnelle est prédominante, et celle-ci à son tour crée des conditions d'organisation sous la forme bureaucratique. En dépit de son messianisme révolutionnaire, Lukács a commencé par une conception rationaliste, pré-bureaucratique du socialisme et c'est cela – et non seulement sa défaite politique – qui a provoqué sa vulnérabilité intérieure à l'égard du stalinisme. »<sup>410</sup>

Pour d'autres comme Andrew Feenberg, la lecture ainsi proposée par Gouldner est fautive. « Une telle interprétation non seulement dénature le concept de conscience de classe mais rend impossible la compréhension du reste de l'ouvrage. »<sup>411</sup> Contre les accusations d'idéalisme adressées à l'encontre du hongrois, Feenberg rappelle au contraire qu'il réaffirme la primauté de la pratique sur la théorie, cette dernière étant avant tout définie comme « une pratique élevée à la conscience ». De plus, contre les reproches d'un rationalisme aux germes potentiellement bureaucratiques, il souligne l'influence déterminante de Rosa Luxemburg sur Lukács, une influence qui surpasse largement celle de Lénine. Pour ces deux raisons conjointes, toute accusation de complicité avec un stalinisme en gestation doit être écartée, d'autant plus si l'on prend en compte le contexte d'écriture de Lukács qui écrivait alors nécessairement sous la contrainte de la réprobation des dépositaires officiels du marxisme au sein des partis communistes hongrois et soviétique. L'œuvre de Lukács a toujours été difficile à interpréter du fait de la dualité interne à sa théorie et il n'est pas étonnant qu'elle ait donné lieu à des analyses divergentes et parfois contradictoires, y compris cinquante ans après la parution d'*Histoire et conscience de classe*. Le risque, comme nous le rappelle Feenberg, est de scinder l'œuvre de Lukács en deux moitiés, considérant l'une comme un « bon » luxemburgisme et l'autre comme un « mauvais » léninisme. Il invite au contraire à saisir l'œuvre de Lukács dans son unité – certes

---

<sup>410</sup> Alvin Gouldner, recension de *History and Class Consciousness* parue dans le *New York Times Review of Books*, juillet 1971, cité par Andrew Feenberg et Eddy Trèves, « Lukács et la critique du marxisme orthodoxe », *L'homme et la société*, n.31-32, 1974, p.117

<sup>411</sup> Andrew Feenberg, « Lukács et la critique du marxisme orthodoxe », *L'homme et la société*, n.31-32, 1974, p.117

duale – et non à chercher à faire le tri entre les éléments potentiellement fertiles et ceux potentiellement dangereux.

Il est par ailleurs intéressant de noter que contrairement aux stalinistes contemporains de Lukács qui lui reprochaient son « idéalisme subjectif » et plus généralement sa dialectique hégélienne, les telosiens eux saluent unanimement sa méthode et le fait d'aborder chaque problème toujours en lien avec la Totalité. Ce que jugent fertile les telosiens, c'est en fait précisément ce que les critiques émanant du courant majoritaire du marxisme bolchévique reprochaient à Lukács – critiques portées par ceux-là même qui défendaient un marxisme naturaliste pré-dialectique comme « pure science de la nature »<sup>412</sup>. Et cela est d'autant moins étonnant que les telosiens, en tant qu'émanation de la Nouvelle gauche américaine sont précisément en lutte politique contre la « Vieille gauche » et ses résidus marxistes-léninistes qui persistent et reprennent de la vigueur dans l'Amérique contestataire du début des années 1970. Il n'est donc pas étonnant qu'ils défendent précisément chez Lukács ce que la vieille garde marxiste abhorre et a pu lui reprocher. A l'opposé du qualificatif « d'idéalisme subjectif », les telosiens ont même pu qualifier son travail « d'idéalisme *objectif* »<sup>413</sup>. Derrière cette caractérisation, gît en fait le reproche d'une certaine déconnexion de la théorie de la conscience Lukácsienne avec la réalité. Pour les telosiens, *Histoire et conscience de classe* pâtit du défaut majeur de ne pas suffisamment prendre en compte sa réalité socio-historique contemporaine, de ne pas « médiatiser » un existant concret.

“Lukács sought to dialectically articulate a dynamic Marxism free of the metaphysical shackles of scientism and positivism [...] by vindicating the Hegelian heritage of Marxism [...]. His whole effort, however, was fundamentally vitiated by objective idealism, since it did not deal with the concrete realities of the time, but instead substituted for them a set of highly articulate categories lifted *tout court* from Marx's works. Although dynamic, these categories remained foreign to Lukács's historical situation and rendered his whole analysis hopelessly obsolete. This prevented Lukács from dealing with real historical forces and led him into political dead ends

---

<sup>412</sup> Pour une présentation passionnante de l'œuvre de Lukács dans son opposition au marxisme orthodoxe, nous renvoyons à l'analyse de Michael Löwy, *Sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Paris, PUF, 1976, notamment p.197 et al. Voici un extrait : « Sans entrer dans le détail de ces critiques il suffit de souligner que les deux plus connues, celles de Rudas [membre éminent du parti communiste hongrois] et Deborin [camarade soviétique], se situent tout à fait dans le terrain du matérialisme pré-dialectique. Deborin cite abondamment Plekhanov pour démontrer que le marxisme découle du « matérialisme naturaliste » critiqué par Lukács, tandis que Rudas compare les lois marxistes de la société avec la loi de l'évolution de Darwin, pour arriver à la conclusion surprenante que le marxisme est une « pure science de la nature ». » p.199

<sup>413</sup> Paul Piccone “Phenomenological Marxism”, *Telos* 9, Automne 1971, p.8



entailed by his uncritically accepted Marxist categories. [...] Notwithstanding its penetrating philosophical analyses of reification, social democracy, and bourgeois thought, *History and Class Consciousness* was, in practice, a beautiful dream altogether lacking any mediation whereby it could meaningfully relate to the desperate realities of 1920s middle Europe.”<sup>414</sup>

Pour Piccone, qui souscrit ici à une vision duale chronologique d'*Histoire et conscience de classe*, l'évolution de la pensée du marxiste hongrois est teintée d'ironie. Lukács a dû être conscient du manque de médiation entre sa théorie de la conscience et la réalité historique de son temps puisque pour remédier à ce problème majeur, il a infléchi sa théorie jusqu'à la désavouer quasi totalement et épouser la théorie du parti de Lénine. Pour Piccone c'était là une manière de « recoller » avec les forces historiques de son temps. Mais ce faisant, et c'est là où réside précisément l'ironie, il a complètement trahi ce même dispositif théorique qu'il était censé articuler à la réalité. En d'autres termes, Lukács a cherché à résoudre son trop-plein d'idéalisme par un matérialisme non dialectique, sacrifiant ainsi le cœur de la fertilité de sa démarche.

Ce qu'il est intéressant ici de constater c'est que le « lukácsisme » de Piccone est d'abord celui de la théorie de la conscience, une théorie que le telosien semble saisir davantage dans son versant idéaliste plutôt que phénoménologique. Le fait notamment de qualifier la théorie de Lukács « d'idéalisme objectif » est très révélateur de la manière dont non seulement *Telos* interprète Lukács mais par effet miroir comment le groupe s'interprète lui-même. Contrairement à certains critiques de Lukács – marxistes orthodoxes et structuralistes par exemple –, les telosiens ne lui reprochent pas d'être trop dans le « subjectivisme » mais au contraire pas assez – ils lui reprochent son « idéalisme objectif », pas « subjectif ». Le problème n'est donc pas que Lukács s'appuie sur et développe une théorie de la conscience de classe, encore moins qu'il cherche à faire apparaître à la conscience du sujet historique son existence de *sujet* historique, c'est plutôt que l'ensemble de son développement théorique souffre d'un manque d'ancrage dans la réalité sociale. La déconnexion entre la théorie et la pratique serait donc le problème majeur de la théorie lukácsienne, celui qui ouvrirait potentiellement la voie à certain marxisme autoritaire : précisément parce que le sujet est peu ou n'est pas identifié *concrètement*, le risque d'instrumentalisation est grand. Inversement, l'on comprend mieux en quoi consiste le mandat que s'octroie le groupe *Telos* en tant que conscience critique de la Nouvelle gauche américaine :

---

<sup>414</sup> Paul Piccone, “Phenomenological Marxism”, *Op.cit.*, p.8-9

les telosiens cherchent à se réapproprier la théorie Lukácsienne dans tout ce qu'elle a de plus « subjectiviste » en l'articulant au sujet historique qui lui est contemporain et qui s'*incarne* dans la Nouvelle gauche<sup>415</sup>.

### ***Le marxisme phénoménologique telosien : un néo-marxisme subjectiviste***

En définitive, le marxisme phénoménologique développé dans les pages de *Telos* se pose donc comme l'héritier d'une tradition dite du marxisme occidental qu'il s'agit désormais d'intégrer et de dépasser à l'heure où la société capitaliste a atteint un nouveau stade. A la suite du Husserl de la *Krisis* qui cherchait à « confronter la crise »<sup>416</sup>, le problème fondamental qui est identifié est le suivant : « la société empêche le sujet opérant d'être sujet »<sup>417</sup>.

Le point commun à l'ensemble des auteurs les plus étudiés, analysés, lus et publiés dans les pages de *Telos* et dont on a brièvement exposé la pensée ci-dessus (parmi lesquels Georg Lukács, Edmund Husserl, Karel Kosik, Enzo Paci, Karl Korsch et Herbert Marcuse) est de remettre l'accent sur la subjectivité dans le développement de la théorie sociale critique contre une science positiviste qui s'est objectivée – à l'instar du marxisme orthodoxe lui aussi tombé dans l'écueil d'une théorie naturalisée aux lois immuables, hautement compatible avec un certain esprit du comtisme. La défense de la subjectivité se traduit à différents niveaux que l'on retrouve soit indirectement chez les auteurs de référence des telosiens, soit directement dans leurs propres écrits inédits. Pour autant, la manière dont doit être saisie et défendue la subjectivité ouvre des débats importants au sein du groupe, ce qui n'est pas étonnant puisque la question de la subjectivité est elle-même une question clivante au sein de toute la tradition de pensée du néomarxisme hégélien.

---

<sup>415</sup> Rétrospectivement à la fin des années 1990, Paul Piccone revenait sur le projet de fondation de *Telos* en ces termes : “*Telos* was not founded in 1968 as an American organ of the Frankfurt School. It was meant to provide the New Left, at the time embroiled in internal discussions about its ideological identity, with a rigorous theoretical perspective and a clear sense of direction.” In “Eléments Interview”, *Telos* 117, Automne 1999, p.133

<sup>416</sup> L'expression, tirée de Husserl, était si emblématique de la conception qu'avait Piccone de l'enjeu théorique et politique de *Telos*, qu'elle a servi de titre à l'ouvrage rendant hommage à Paul Piccone après son décès. Voir l'introduction écrite par Gary Ulmen, in *Confronting the Crisis, Writings of Paul Piccone*, New York, Telos Press, 2008, notamment p.vii-viii

<sup>417</sup> Paul Piccone, “Reading the Crisis”, *Op.cit.*, p.127

### ***Les débats autour de la subjectivité : de la théorie de la conscience à une théorie objective de la subjectivité***

La question de la subjectivité est centrale pour notre analyse et ce à plusieurs niveaux. Elle constitue d'abord à notre sens un élément clé de définition de ce premier moment de l'histoire de la publication/organisation. Le projet éminemment subjectiviste de *Telos* nous permet de le situer dans la continuité d'une tradition philosophique occidentale et moderne. Nous nous appuyons ici sur la conception de la modernité occidentale telle qu'elle a été redéfinie par le courant postmoderniste français. Il convient donc ici de préciser que notre analyse du subjectivisme telosien se situe à partir d'un regard qui peut sembler anachronique car développé postérieurement. Pourtant il s'appuie sur une école d'interprétation que l'on pourrait qualifier d'objectiviste (mais non positiviste) qui remonte à Heidegger, contemporain de Lukács<sup>418</sup>, et même dans une certaine mesure jusqu'à Marx lui-même.

L'interprétation que nous portons ici sur le projet telosien est la suivante : *Telos* s'inscrit dans une trame politico-philosophique éminemment moderne, précisément du fait de son subjectivisme de la conscience, largement emprunté au Lukács dans sa double dimension idéaliste et phénoménologique.

#### ***Le subjectivisme telosien : éviter l'écueil moderne de « l'oubli du monde »***

Notre développement s'appuie ici sur la conception deleuzienne de la modernité : contre la croyance abusivement répandue selon laquelle la modernité est la perte de croyance en un autre monde, en un monde transcendant (suite au processus de sécularisation engagé dès la dissociation entre les pouvoirs temporel et spirituel et radicalisé dans la philosophie rationaliste laïcisée des Lumières) le philosophe français défend l'idée que « le fait moderne c'est que nous

---

<sup>418</sup> Pour le Lukácsien français Lucien Goldmann, *Etre et Temps* a été écrit par Heidegger en réponse à *Histoire et conscience de classe*. Voir Lucien Goldmann, *Lukács et Heidegger*, Paris, Denoël, 1973. L'influence de Lukács sur Heidegger est cependant depuis largement relativisée par des travaux récents, notamment ceux de Nicolas Tertulian (voir par exemple « Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukács », *Archives de philosophie*, vol.56, 1993, p.431-443 ou « Aliénation et désaliénation : une confrontation Lukács-Heidegger », *Actuel Marx*, n.39, 2006, p.29-53) et de Stéphane Haber, « Réification et inauthenticité. Retour sur le problème Heidegger/Lukács », *Philosophique* 2006, *Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté*, p.7-38. Pour ces auteurs, moins qu'une réponse, les travaux de Heidegger sur l'aliénation, la désaliénation et la réification relèveraient davantage d'une « découverte simultanée ».

ne croyons plus en ce monde. »<sup>419</sup> Ce que la modernité aurait produit, bien plus qu'une rupture entre l'homme et le transcendant, est en fait « la rupture du lien entre l'homme et le monde », qui signifie pour l'homme « la perte du monde ». L'on recroise ici l'ensemble de la critique de l'idéalisme déjà formulée par l'Ecole de Francfort et qui sera radicalisée par l'ensemble du courant postmoderne français selon laquelle la pensée rationnelle, par le fait même de l'acte de l'abstraction conceptuelle, produit une rupture d'avec le monde, un monde duquel l'homme s'extrait jusqu'à oublier qu'il en fait pleinement partie.

Dès lors, contre Lukács, pour le courant postmoderne, le problème ne vient pas de la réification entendue comme le fait de considérer les sujets comme des objets. Il est diamétralement inverse : le problème majeur de l'aliénation moderne consiste précisément dans le fait que les hommes se considèrent comme sujets. On voit bien comment les telosiens du premier moment de l'histoire de la revue se situent pleinement dans cette attitude éminemment moderne : ils cherchent à redonner corps à une subjectivité postulée avec évidence, non interrogée, qu'il faudrait même réaffirmer dans cette société où réification semble rimer avec objectivation.

Contrairement au marxisme lukácsien partiellement repris par *Telos*, le marxisme originel, au moins celui des écrits du jeune Marx des Manuscrits de 1844, semble être bien plus proche de cette conception « objectiviste » de l'homme. « L'être objectif » marxien est d'abord « un être lui-même inscrit dans la réalité objective, dépendant d'elle de manière essentielle et vitale dans la mesure où c'est dans la réalité objective, et seulement en elle, qu'il trouve et produit les conditions de la perpétuation de sa propre existence. »<sup>420</sup>

Le point de vue ici défendu dans la lignée de l'intuition des auteurs de la première génération de l'Ecole de Francfort en tant que précurseurs de la postmodernité et radicalisée à leur suite par toute la théorie postmoderne française, est que le problème majeur de la modernité prise sous l'angle de l'aliénation n'est pas que le sujet soit dépossédé d'une quelconque subjectivité qui constituerait le propre de l'humanité, son essence, mais bien plutôt l'inverse, le fait qu'il se pense comme sujet – un sujet coupé d'un monde qu'il contemple avec une forme de

---

<sup>419</sup> Gilles Deleuze, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Editions Sociales, 1957, p.157, cité par Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, Subjectivité, Aliénation*, Librairie Philosophie, J.Vrim, Paris, 2012, p.7

<sup>420</sup> Franck Fischbach, *Sans Objet.., Op.cit.*, p.22

surplomb. Toute la teneur de la critique adressée à la philosophie bourgeoise qualifiée de contemplative par l'ensemble des théoriciens critiques d'approche néo-marxiste se retrouve ici, bien qu'une grande partie d'entre eux reconduisent paradoxalement ce qui constitue le cœur même du problème. En fait, comme le rappelle le telosien Robert d'Amico, la question de la subjectivité « divise ceux qui viennent de la même tradition – que ce soient Lukács, l'École de Francfort ou Sartre. »<sup>421</sup> Il n'est par conséquent pas étonnant de retrouver non seulement des écoles d'interprétation différentes au sein des héritiers de cette tradition, mais plus généralement des points de vue divers voire contradictoires. On retrouve d'ailleurs cette même hétérogénéité de positionnements au sein de *Telos*. Dans la lignée de ce que nous avons présenté dans l'introduction générale comme étant le propre de la méthode telosienne, à savoir le rapport dialogique dans l'élaboration idéologique, les idées sont débattues, analysées, nuancées, partiellement rejetées ou acceptées, de telle sorte qu'il soit difficile de faire ressortir une position homogène ambassadrice. Plusieurs inclinations philosophiques coexistent au sein de *Telos*, notamment sur cette question de la subjectivité, ce qui empêche à la fois toute systématisation de la pensée et nous oblige ici à nuancer une réalité complexe qu'il est par trop confortable de réduire à l'étiquette de « subjectivisme ».

Au sein du cercle *Telos*, se font ainsi face des attitudes discordantes sur la question de la subjectivité : pas de contradictions fondamentales mais des divergences. Les positionnements idéaux-typiques d'Andrew Arato et de Russell Jacoby sont ici situés aux extrémités d'un même continuum logique pour mieux nous permettre de saisir les enjeux théoriques du débat. Andrew Arato, que l'on pourra bientôt qualifier d'habermassien aux vues des positions qu'il défendra dans les tumultueuses disputes qui jalonneront l'histoire de la revue, fait partie des piliers de cette équipe initiale de l'aventure *Telos*. Dans son article consacré à la « défense néo-idéaliste de la subjectivité », paru dans le vingt-et-unième numéro de la revue en 1974<sup>422</sup>, Arato retrace l'histoire du néo-idéalisme (i.e. du néokantisme) dans son opposition originelle d'avec l'ensemble du courant positiviste et scientiste. Derrière cette histoire d'une subjectivité qui se « défend » historiquement face aux attaques objectivistes des positivistes qui sont dans cet article décrits comme ses principaux contradicteurs, le telosien se livre lui-même à une défense en arrière-plan de la notion de subjectivité et s'inscrit dans la tradition philosophique du néo-

<sup>421</sup> Robert d'Amico, "A Concept of Subjectivity: Comments on Jacoby's Social Amnesia", *Telos* 24, Été 1975, p.130

<sup>422</sup> Andrew Arato, "The Neo-Idealist Defence of Subjectivity", *Telos* 21, Automne 1974, p.108-161

kantisme. C'est bien entendu ici faire de l'anticipation abusive, mais ce néo-kantisme particulièrement marqué chez Arato se retrouvera dans la ligne « habermassienne » dont il sera par la suite un chef de file. Son intérêt pour le concept de subjectivité se lit entre les lignes de son article d'histoire des idées dans des phrases à l'exemple de celle-ci : [Parlant de Simmel]

“He insists on surpassing the point of view of society, because theories of society (he is thinking mainly of nineteenth century positivism, but also of what he generally understood to be Marxism, i.e., vulgar Marxism) tend to submerge and dissolve the self and the subject of society.”<sup>423</sup>

Cet extrait arrive après un long développement sur le sociologue allemand George Simmel, dont l'œuvre évolue dans le cadre d'un dualisme fortement marqué entre l'intériorité subjective et l'extériorité subjective. L'on comprend à la lecture de cet extrait combien pour Simmel comme pour Arato, la spécificité de la subjectivité est importante. Et Arato de bien distinguer dans sa précision entre crochets le manque de fondements qui réside dans le fait de confondre marxisme et marxisme objectiviste, cette dernière forme de marxisme ne relevant que du vulgaire.

A l'autre extrémité sur le spectre des positionnements relatifs au concept de subjectivité au sein du cercle des telosiens, se trouve Russell Jacoby. Loin d'être un objectiviste face à la défense néo-kantienne de la subjectivité formulée par Arato, Jacoby est cependant celui qui met le plus en garde contre les dérives propres non seulement à l'idéalisme subjectiviste en philosophie, mais également au plan politique contre toute forme de glorification de la subjectivité, du « self », de cet existentialisme si typique de la première Nouvelle gauche qui conduit à rejeter jusqu'à la théorie elle-même, jusqu'à l'objet de pensée. Avec Jacoby, l'on se retrouve face à la branche la plus pertinente et la plus féconde du développement de la pensée telosienne, puisque c'est celle qui articule le plus systématiquement la logique dialectique du sujet et de l'objet. Contre un marxisme « objectiviste » qu'il dénonce virulemment<sup>424</sup>, Jacoby dresse une critique d'une égale force contre le marxisme « subjectiviste »<sup>425</sup> dont peuvent se réclamer certains y compris au sein des rangs du cercle telosien. C'est par cette critique qu'il

---

<sup>423</sup> *Ibid.*, p.160

<sup>424</sup> Notamment dans Russell Jacoby, “The critique of Automatic Marxism: The Politics of Philosophy from Lukács to the Frankfurt School”, *Telos* 10, Hiver 1971, p.119-146 et “The Politics of the Crisis Theory: The Critique of Automatic Marxism II”, *Telos* 25, Automne 1975, p.3-52

<sup>425</sup> Notamment dans Russell Jacoby, “The Politics of Subjectivity: Notes on Marxism, the Movement and Bourgeois Society”, *Telos* 9, Automne 1971, p.116-126

joue le meilleur rôle de « conscience critique de la Nouvelle gauche », en montrant comment certaines revendications d'émancipation, de libération et de « droits » portées par le sujet existentiel reproduisent et renforcent *in fine* l'ensemble des logiques de domination de la société du capitalisme avancé.

Pour Jacoby, l'attitude anti-théorique et anti-intellectualiste des militants qui glorifient l'action directe au détriment de la théorie sociale est enracinée dans « l'affirmation de la subjectivité humaine », qui devient presque un « culte ». L'humeur existentielle de la Nouvelle gauche tend à valoriser les sentiments, l'intuition, les relations, une forme d'immédiateté aux dépens d'un effort de pensée déprécié. C'est selon Jacoby une forme d'inversion de la tradition cartésienne : "I feel, therefore I am". Seule la subjectivité ainsi considérée serait concrète et pleine de sens.

Le problème pour l'auteur de l'article est que cette subjectivité ainsi pensée – ou précisément ainsi non pensée, saisie immédiatement – contient en elle-même l'ensemble de la structure de la société à laquelle elle appartient. Dès lors, toute action proclamée au nom de sa libre expression spontanée ne fait que reproduire et étendre les problèmes profonds contre lesquels elle croit se dresser. En laissant s'exprimer une telle subjectivité immédiate, c'est en fait l'aliénation sociale que l'on déploie de plus belle, précisément car il n'y a aucune forme de *médiation* pour lui faire paravent. "The individual is a social being"<sup>426</sup>. Le *self* ne peut donc échapper à sa socialité, même quand il pense libérer sa propre liberté individuelle. Jacoby nous rappelle que l'affirmation de la subjectivité est compréhensible, dans la mesure où elle constitue une réponse à son déclin réel dans cette société réifiée. Son paradoxe cependant tient dans le fait même qu'en procédant ainsi, elle reproduit et étend les schémas de l'oppression dont elle pense s'échapper, à l'exemple d'une partie du mouvement féministe au sein de la Nouvelle gauche.

"That parts of the women's movement have made subjectivity programmatic, repudiating all objective theoretical thought, indicates only the extent to which the revolt recapitulates the oppression: women, allegedly incapable of thought and systematic thinking but superior in sentiments and feelings, have repeated this in their very rebellion"<sup>427</sup>.

En dernière instance, l'articulation de l'affirmation de la subjectivité au sein de ces mouvements de revendication des droits et de l'émancipation mène à une régression pour

---

<sup>426</sup> Russell Jacoby, "The Politics of Subjectivity...", *Op.cit.*, p.120

<sup>427</sup> *Ibid.*, p.121

Jacoby, en tout cas ne fait que renforcer la logique même de la société bourgeoise dont elle souhaite s'extraire. Ces revendications sont portées contre les inégalités au nom de principes formels de liberté et d'égalité qui sont le propre de la pensée bourgeoise : au lieu d'enrayer l'aliénation, elles tendent à les généraliser. L'égalité devient ici en fait l'égalité dans la soumission sociale généralisée. "Alienation is transcended by universalizing it"<sup>428</sup>.

Pour Jacoby, qui n'appelle pas à un retour à l'objectivisme – puisqu'il mène un combat égal contre ces deux tendances symétriques de « pensée positiviste » que sont la « pure subjectivité » et la « pure objectivité », ce qui a été ici perdu est la dialectique du sujet et de l'objet, l'idée et la possibilité même de médiation. Jacoby prend l'exemple de la famille. Le modèle traditionnel de la famille bourgeoise est dénoncé au sein des mouvements de la Nouvelle gauche comme une institution-relais de l'organisation sociale oppressive (patriarcat, soumission à un rapport d'autorité, etc.). Pour le telosien, ce seul angle d'analyse manque un élément essentiel du schéma classique de la famille : le « moment anti-autoritaire » qu'elle contient. La famille doit être appréhendée dans sa logique dialectique, qui révèle alors autant sa face autoritaire qu'anti-autoritaire.

"Important in this context is that the family in its "classic" form was not merely a tool of society, but contained an anti-authoritarian moment. The family as an independent and (relatively) isolated unit preserved a "space" in which the individual could develop against the society; as a mediator of authority, and not merely an instrument of it, it resisted as well as complied"<sup>429</sup>.

La famille peut ainsi aussi être analysée comme une instance médiatrice entre l'individu et la totalité sociale, dans laquelle un authentique espace de liberté, au moins négative – en tant que non soumission aux logiques systémiques sociales – peut être préservée. Réciproquement, la suppression de cet organe de médiation expose directement, immédiatement, l'individu aux forces répressives de la société, sans rien qui puisse faire écran.

La même logique dialectique s'applique à l'ensemble des revendications portées par le Marxisme de l'époque, revendications qui pour Jacoby sont viciées dès le départ car mal formulées, non correctement conceptualisées, non théoriquement médiatisées.

---

<sup>428</sup> *Ibid.*, p.117

<sup>429</sup> *Ibid.*, p.124



“In losing the dialectical moment, they regressed; not the abolition of classes but their equalization, not the abolition of capitalist property but its democratization, not the abolition of wage-labor but its extension to all, were programs based on a bourgeois ideal of equality.”<sup>430</sup>

Paraphrasant les mots de Marcuse, le telosien peut ainsi déclarer que le vrai marxisme cherche l’abolition du travail aliéné et de la propriété de classe, non du travail et de la propriété en tant que tels qui sont les éléments fondamentaux d’une praxis d’hommes et de femmes libres. La critique portée par les néo-marxistes d’une partie de la Nouvelle gauche adressée contre la monogamie, le leadership, la théorie, le talent en tant que formes d’exclusion et de privilèges (d’inégalités en somme) fait partie de ce que Jacoby appelle un « communisme cru et vide de pensée ». “The universalization of alienation, not its abolition, is its unconscious goal; it promises as liberation an equality of domination”<sup>431</sup>. Jacoby rappelle qu’il ne fait pas ici l’apologie de la monogamie, de la théorie ou du leadership, mais vise à réparer un oubli : les critiques qui les dénoncent ont négligé le fait qu’ils contiennent tous une dynamique émancipatrice intrinsèque.

“It is to understand their human as well as their inhuman content: monogamy not simply as a tool of repression, but as the attempt at a sustained relationship between two people; theory not simply as elitism, but as necessary insight into objective reality; leadership not only as manipulation, but as rational form of organization”<sup>432</sup>.

Jacoby appelle ainsi à réaffirmer en premier lieu non pas la subjectivité, non pas l’objectivité, mais bien la logique dialectique et toute l’importance de l’idée de médiation qu’elle contient. Contre le slogan en vogue qui consiste à clamer que « le personnel est politique », il faut rompre avec toute idée d’identité entre le sujet et objet, et réaffirmer le rapport dialectique, nécessairement complexe et contradictoire, qui permet de passer de l’un à l’autre. La prise en compte de la médiation du sujet et de l’objet nécessite de révéler le poids de la constitution sociale, de la réalité objective, au cœur du sujet lui-même. C’est ici un travail théorique qui doit être mené, un travail sur le concept même de subjectivité et son caractère socialement constitué. Jacoby appelle ainsi à « plonger sérieusement dans la subjectivité » comme objet d’étude.

---

<sup>430</sup> Russell Jacoby, “The Politics of Subjectivity...”, *Op.cit.*, p.124

<sup>431</sup> *Ibid.*, p.125

<sup>432</sup> *Idem*

“[This] entails understanding to what extent the prevailing subjectivity is wounded and maimed; such understanding means sinking into subjectivity not so as to praise its depths and profundity, but to appraise the damage; it means searching out the objective social configurations that suppress and oppress the subject. Only in this way can subjectivity ever be realized: by understanding to what extent today it is objectively stunted. This is a notion that could be called an objective (or non-subjective) theory of subjectivity.”<sup>433</sup>

Il s’agit donc de retrouver les structures objectives au cœur même du sujet et que le sujet semble avoir oubliées, tout au moins occultées. La parenté ici avec la dialectique négative d’Adorno est évidente, bien que Jacoby ne s’y réfère pas explicitement. Le cœur de la dialectique négative n’est-il pas « l’oubli de l’objet dans le sujet ? »

Le champ lexical de l’oubli est très présent dans les écrits de Jacoby, dont le surtitre de l’un des ses ouvrages majeurs, publié en 1974, est *Social Amnesia*<sup>434</sup>. Là se situe pour le telosien le cœur du problème de cette Nouvelle gauche : son absence de mémoire, le fait qu’elle a oublié non seulement à quel point la structure sociale fait partie d’elle-même, mais également une certaine forme d’oubli du passé. Cette dernière manifestation de l’amnésie de la Nouvelle gauche se manifeste à travers deux tendances contradictoires : la première est l’accent mis sur la nouveauté (et dans une certaine mesure sur la jeunesse) avec la construction de concepts voulus comme « instantanés », la seconde, plus paradoxale, est le recyclage de vieux slogans et tactiques du passé. “Both proceed simultaneously because both live off the suppression of the past”. D’un côté l’on cherche à créer du neuf, de l’autre on réutilise le passé d’autant mieux qu’on l’a totalement occulté.

L’importance de la thématique de l’oubli dans les écrits de Jacoby fait écho à la conception postmoderne de l’aliénation : bien que les approches soient fondées sur des présupposés différents, elles s’accordent sur la compréhension de l’aliénation comme « oubli du monde » - dans la filiation dans la phénoménologie heideggerienne.<sup>435</sup> “All reification is a

---

<sup>433</sup> *Ibid.*, p.116

<sup>434</sup> Russell Jacoby, *Social Amnesia, A Critique of Conformist Psychology from Adler to Laing*, Boston, Beacon Press, 1974

<sup>435</sup> A bien des égards, la phénoménologie heideggerienne peut être considérée comme une des principales sources d’inspiration de l’ensemble du courant postmoderne français. Heidegger a défini l’aliénation précisément dans les termes repris ici plus hauts par Deleuze, comme « oubli du monde ». La subtilité de la philosophie de Heidegger tient précisément dans cette idée que l’aliénation moderne consiste à être « trop au monde », tellement absorbé dans

forgetting”<sup>436</sup> ; telle est la phrase qui résume probablement le mieux la teneur du propos de Jacoby vis-à-vis du problème majeur de la société contemporaine. L’oubli du monde, l’oubli de sa dimension intrinsèquement dialectique, l’oubli de la structure sociale dans le sujet, tout ceci renvoie en dernière instance à l’oubli de l’objectivité du monde que seule la théorie, par la médiation qu’elle suppose, peut saisir. C’est en ce sens qu’il faut comprendre l’appel de Jacoby, ici pleinement en phase avec les dialecticiens de l’Ecole de Francfort, à développer une « théorie objective de la subjectivité ». Pour Robert d’Amico, un des membres fondateurs de l’entreprise telosienne, les arguments de Jacoby sont « un défi pour ceux qui se sont tournés vers la subjectivité ou la spontanéité pour revitaliser le Marxisme. »<sup>437</sup> L’analyse de Jacoby se révèle cependant à notre sens constituer une source fertile pour qui veut produire une théorie sociale critique adéquate. Cela passe nécessairement par une réflexion première sur le *concept* de subjectivité qui devient *objet* de pensée précisément quand il est saisi en tant que concept.

“Mediation, reflection and the concept are the connected paths, in dialectical thought, from which objectivity emerges. A concept of subjectivity is a mediated, reflected object of knowledge – it has its dimension of objectivity in the movement through which it is grasped as a concept. To bring subjectivity to objectivity entails teaching it how to speak about that which it bespeaks: society and history. Such an effort is an objective theory of subjectivity.”<sup>438</sup>

Or, pour développer une théorie objective de la subjectivité, il faut préalablement rompre la tendance qui réduit la subjectivité à l’introspection, plus largement avec toutes les tendances qui la cantonnent à des mécanismes internes au sujet. L’objectivité de la subjectivité tient précisément dans sa dimension sociale : elle doit être saisie dans son rapport à l’histoire et à la société. Dès lors, et c’est un élément fondamental dans la progression de notre histoire intellectuelle, l’on ne peut réduire la subjectivité aux mécanismes de la conscience.

---

le monde que l’on en vient à ne plus le voir ni le percevoir, on vient à le manquer. La vie quotidienne est le terrain par excellence de l’expérience de l’aliénation dans laquelle le *Dasein* n’est plus conscient de sa propre mondanéité. Nous développerons plus en profondeur l’importance de la pensée heideggerienne sur le postmodernisme français. Voir Chapitre VI (Deuxième partie).

<sup>436</sup> Formulée par Robert d’Amico, “A Concept of Subjectivity: Comments on Jacoby’s Social Amnesia”, *Telos* 24, Été 1975, p.131. D’Amico précise que l’on retrouve ici la teneur de la phrase des francfortois Adorno et Horkheimer qui a été malencontreusement traduite vers l’anglais en : “all objectification is a forgetting” – ce qui est effectivement un contresens au regard de la philosophie des deux théoriciens critiques.

<sup>437</sup> Robert d’Amico, “A Concept of Subjectivity...”, *Op.cit.*, p.130

<sup>438</sup> Russell Jacoby, *Social Amnesia...*, *Op.cit.*, p.80

### *La réaffirmation progressive du sujet social objectif contre le sujet intentionnel de la phénoménologie*

Le fait de ne pas restreindre la subjectivité à la conscience provoque non seulement un rapprochement avec la Théorie critique francfortoise mais corollairement un éloignement progressif de l'arsenal méthodologique proprement phénoménologique. Qui en effet sont les théoriciens par excellence de la conscience ? D'abord les phénoménologues : Merleau-Ponty, Lukács, Husserl bien entendu, et probablement l'ensemble du tout premier *Telos* – en tant qu'organe « d'auto-conscience critique » de la Nouvelle gauche.

Au fil des débats et des discussions qui ont cours dans les articles publiés et dans les notes et commentaires, on assiste à une évolution graduelle des positions respectives sur ces questions. Sans rejeter la subjectivité, il ne s'agit plus de la restreindre à la question de la conscience intentionnelle : il s'agit de saisir la subjectivité dans tout ce qu'elle a d'objectivement déterminée, ce qui signifie avant tout historiquement et socialement située. La notion d'inconscient prend parallèlement une place de plus en plus importante, en même temps qu'un nombre croissant d'articles se saisit des questions et de la démarche propres à la théorie sociale psychanalytique. Là encore, cette évolution caractérise un rapprochement net avec la première théorie critique au détriment de l'influence déclinante de la phénoménologie : Adorno ne défendait-il pas lui-même l'idée que la clé de la compréhension de la conscience résidait dans son interlocuteur silencieux, l'inconscient ?

Le fait que l'influence proprement husserlienne dans la revue décline à la faveur de la montée de la Théorie critique telle qu'elle est portée spécifiquement par Adorno et Horkheimer est donc extrêmement significative pour notre analyse de la trajectoire intellectuelle de la publication / organisation. L'évolution sur la question spécifique de la subjectivité renvoie plus largement au cheminement quant à la position même de la revue vis-à-vis de la large question de la modernité, dans son approche politico-philosophique – tout au moins dans la conception que nous avons présentée de la modernité philosophique, comme affirmation du Sujet et de la Raison dans l'Histoire.

A contrario, l'École de Francfort d'après le tournant de la *Dialectique de l'Aufklärung*, et notamment en la personne d'Adorno, rejette totalement la primauté du sujet. C'est en ce sens que les théoriciens critiques ont pu être considérés comme les précurseurs de la critique postmoderne. La *Dialectique négative* se lit même comme l'affirmation de l'objet sur le sujet, « l'absence de tout sujet général en histoire, le vide représenté par le concept de « négation de la négation » »<sup>439</sup> (puisqu'il n'y a jamais de moment de retour à l'identité sujet-objet).

***Le rapprochement avec la Théorie critique provoqué par le contexte intellectuel et sociopolitique : objectivation théorique du marxisme et délitement pratique de la Nouvelle gauche***

Les débats telosiens autour de la conception de la subjectivité dans la théorie sociale critique ont donc permis une première évolution de l'approche du groupe, qui permet déjà au plan théorique un rapprochement partiel avec la vieille Théorie critique. La réaffirmation de la prééminence de l'approche dialectique sur la méthode proprement phénoménologique de l'étude des structures de la conscience permet en fait de maintenir la tension entre « subjectivisme » et « objectivisme ». Cela est rendu d'autant plus nécessaire dans les Etats-Unis des années 1970 que la situation se complique sur les deux volets de la *praxis*. D'une part en effet, d'un point de vue « pratique », la Nouvelle gauche se délite et les mouvements s'essouffent : le sujet historique révolutionnaire sur lequel l'on bâtissait un certain espoir de changement est en train de s'effondrer. D'autre part, au plan théorique, le néo-marxisme se « dé-subjectivise », se « dé-dialectise », au point de retomber dans un « objectivisme » proche du marxisme orthodoxe de la Vieille gauche – à la faveur de la montée des mouvements structuralistes notamment.

Dans un article de *Telos* publié à l'hiver 1979, Russell Jacoby dresse le bilan de l'état de la gauche américaine en cette fin de décennie<sup>440</sup>. Son diagnostic est sombre. Ce qui constituait le propre de la Nouvelle gauche à ses débuts, son existentialisme et son accent mis sur le « self », le sujet, comme élément placé au cœur d'une révolution incarnée personnellement, a laissé place dès la fin des années 1960 à un « nouveau marxisme-léninisme » qui n'a de nouveau que l'appellation qu'on lui donne – de même pour son caractère marxiste et léniniste.

---

<sup>439</sup> Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, *Op.cit.*, p.102

<sup>440</sup> Russell Jacoby, "The Politics of Objectivity, Notes on the US Left", *Telos* 9, Automne 1971, p.74-88

“The oblivion of the new left has set the stage for the most recent developments, the emergence of the “new” Marxism-Leninism. The apostrophes are necessary here; for the “new” Marxism-Leninism is neither new, Marxist, or Leninist; it is Stalinist, sometimes in spite of itself and sometimes because of itself”<sup>441</sup>.

Pour Jacoby, le passage de la Nouvelle gauche au nouveau marxisme-léninisme a surtout signifié le passage d’une « politique de la subjectivité » mal comprise vers une « politique de l’objectivité » tout aussi mal interprétée. A une Nouvelle gauche qui « promouvait aveuglément le *self* et les émotions », s’est substituée une gauche néo-marxiste qui « prescrit aveuglément l’antidote de l’analyse de classe et des lignes correctes »<sup>442</sup>. Ces deux formes appauvries de politiques de gauche se nourrissent réciproquement de leurs faiblesses respectives : un subjectivisme vide tend à attirer les sympathisants vers les théories du parti, des fronts unis, de la question nationale, etc., quand un objectivisme fade dirige les adhérents vers « les gourous et les bonnes vibrations ». Le nouvel objectivisme théorique identifié par Jacoby dans le nouveau marxisme des années 1970 fleurit dans les productions académiques de la période<sup>443</sup>. Mettant l’accent sur la dimension « scientifique » d’un marxisme figé, cette nouvelle production retourne aux « classiques » du marxisme (l’Etat, l’économie politique, la lutte des classes, etc.) et serait la conséquence directe de la défaite de la nouvelle gauche :

“Korsch, Gramsci and others have noted that a dogmatic and scientific Marxism has wide appeal in a time of defeats and retreats. In this situation a determinist form of Marxism preserves a will and theory of social revolution which under different conditions may reinvigorate itself. From this perspective, the politics of objectivity become the temporary shelter following the failure of the new left”<sup>444</sup>.

Le diagnostic posé par Jacoby sur l’état contemporain de la gauche américaine est sévère : les seules voies qu’il paraît possible d’emprunter pour tout sympathisant marxiste dans les années 1970 aux Etats-Unis semblent être le terrorisme clandestin (à l’exemple des actions

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, p.76

<sup>442</sup> *Ibid.*, p.77

<sup>443</sup> Russell Jacoby donne l’exemple des travaux de Bruce Franklin (Ed.), *The Essential Stalin*, Garden City, New-York, 1972 et de Martin Nicolaus, *Forward Marx*, Grondrisse, Penguin, 1973 ; ces deux auteurs ont par ailleurs défendu une vision positive de Staline, qui serait « l’opposé de ce que dans le monde occidental nous avons été programmé à croire » selon les termes de Franklin, cités par Jacoby p.80 ; une vision de Staline parfois relayée par certains althusseriens (cf.note 20 p.82) Une autre approche favorable à Staline mais à teneur moins polémique se retrouve également dans les écrits de Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, 1974.

<sup>444</sup> Russell Jacoby, “The Politics of Objectivity...”, *Op.cit.*, p.86

des *Weather Underground* évoquées dans le premier chapitre), le stalinisme, le mysticisme, la libération de « soi » ou la politique électorale (suite au précédent Tom Hayden, leader de la première Nouvelle gauche et candidat « respectable » aux primaires démocrates pour les élections sénatoriales de 1974, devenu donc libéral et réformiste davantage que radical et révolutionnaire.) Le telosien adopte un ton très pessimiste : aucune voie de renouvellement possible du marxisme ne semble trouver grâce à ses yeux. Pas même la voie académique ; si la croissance phénoménale des productions universitaires directement ou indirectement marxistes constitue une preuve formidable de la vitalité du marxisme académique, la « vieille répression » semble toujours menacer. Pas tant la répression politique directe que le processus de délitement « naturel » de la production du fait qu'elle soit principalement portée par de jeunes académiques précaires sans ancrage académique. “The “long march through the institutions” has turned out to be a long search for a job”<sup>445</sup>. Et Jacoby de conclure sur cette note pessimiste : “Over fifteen years ago, in 1960, C. Wright Mills closed his prescient “Letter to the New Left” with the words: “We are beginning to move again”. Today, this can no longer be affirmed.”<sup>446</sup>

A l'heure où aucun mouvement politique et social de gauche ne porte plus aucun espoir révolutionnaire suite au délitement de la Nouvelle gauche, et quand la production théorique se cantonne au mieux à un académisme fragile en voie d'institutionnalisation (et partant de déradicalisation) ou au pire est en voie de net affaiblissement quantitatif, le marxisme peine à offrir encore aux telosiens une perspective prometteuse. Si le projet épistémologique de *Telos*, en tant que support-ressource pour la production académique, était bien de redonner teneur à un certain subjectivisme objectif dans le marxisme universitaire à partir des travaux de Husserl, le ton des telosiens se fait plus pessimiste, comme la preuve d'un doute qui se distille dans l'esprit de ces désormais moins jeunes révolutionnaires témoins de l'effondrement du principal mouvement de contestation interne aux Etats-Unis depuis longtemps. Les telosiens font-ils face dans les années 1970 à « l'impossibilité objective de la subjectivité collective » d'une façon analogue à ce dont les francfortois ont pu être témoins dans les années 1930 ? C'est ici le point de vue que nous défendons.

---

<sup>445</sup> *Ibid.*, p.88. L'expression de la « longue marche à travers les institutions », parfois attribuée à tort à Gramsci, revient en fait au militant de la Nouvelle gauche allemande Rudi Dutschke.

<sup>446</sup> *Idem*

### *La réorientation théorique liée à la perte du sujet historico-politique*

La dissolution du Mouvement, ou plutôt la fragmentation des mouvements de la Nouvelle gauche jusqu'à leur atomisation quasi-totale, a nécessairement un fort impact sur le projet telosien. Revient ici la question du lien entre *Telos* et la Nouvelle gauche. Comme nous l'avons déjà présenté, le cercle a toujours maintenu une certaine distance avec le Mouvement, tout en étant inextricablement lié à lui. Rétrospectivement, dans le numéro célébrant les vingt années d'existence de la revue au printemps 1988<sup>447</sup>, Piccone revient sur ce premier tournant fondamental dans l'histoire telosienne. Présentant la revue comme un « orphelin politique qui doit se résoudre à ne plus se chercher des parents décédés »<sup>448</sup>, il reconnaît qu'à ce moment là, au moment de la dissolution de la Nouvelle gauche, la revue a besoin de « revoir son projet » et donc de « repenser son identité »<sup>449</sup>. Quelques années plus tard en 1994, dans un long article retraçant l'histoire des 100 premiers numéros de *Telos*, le même Piccone déclare :

“The objective [of the *Telos* project] was always to vindicate the ineradicability of subjectivity, the teleology of the Western project, and the possibility of regrounding such a project by means of a phenomenological and dialectical reconstitution of Marxism in conjunction with the New Left. [...] The phenomenological project of an epistemological foundation for an otherwise arbitrary dialectic (understood as the *Weltanschauung* of a movement presenting itself as a radical alternative to the given) did not collapse. It only became superfluous with the disintegration of the political structure that it was ultimately meant to support.”<sup>450</sup>

L'idée du marxisme phénoménologique était en effet de mettre en adéquation l'objet (la théorie révolutionnaire) avec le sujet (la Nouvelle gauche). Avec la perte du sujet, les telosiens se retrouvent confrontés à la nécessité de repenser la production théorique. Nous nous joignons ici à l'interprétation déjà proposée ailleurs par Elisabeth Chaves<sup>451</sup>, auteure d'une thèse qui porte en partie sur *Telos*<sup>452</sup>. Le fait que le projet telosien soit devenu « superflu » une fois la

---

<sup>447</sup> Paul Piccone, “20 Years of *Telos*”, *Telos* 75, Printemps 1988, p.3-25

<sup>448</sup> *Ibid.*, p.13

<sup>449</sup> *Idem*

<sup>450</sup> Paul Piccone, “From the New Left to the New Populism”, *Telos* 101, Automne 1994, p.180

<sup>451</sup> Elisabeth Chaves, “Carving Out an Identity For Itself: The Work of *Telos* over Forty Years”, in Timothy Luke et Ben Agger (Eds.), *A journal of No Illusions. Telos, Paul Piccone, and the Americanization of Critical Theory*, Telos Press Publishing, New-York, 2011, p.163-187

<sup>452</sup> En cours de publication sous le titre *Journal Ecologies: Studying the Habitat of Intellectuals and Political Thought*. A partir de l'analyse comparée des revues *Telos* et *Partisan Review*, Elisabeth Chaves cherche à explorer



Nouvelle gauche définitivement effondrée a participé à modifier l'identité même de *Telos*. A ses débuts, la publication/organisation portait un projet indissociablement épistémologique et politique en produisant un objet théorique censé unifier un sujet politique actif, en somme en cherchant à élaborer une praxis révolutionnaire correspondant à la situation objective de l'Amérique de la fin des années 1960, ce qui la plaçait principalement dans le champ du combat politique – même si ses armes sont alors déjà intellectuelles. Avec la perte de son support politique, *Telos* se place définitivement dans le champ intellectuel, bien davantage que politique. A partir de ce moment : “*Telos* practiced theory for theory’s sake”<sup>453</sup>.

A l’instar de l’orientation prise par la vieille Théorie critique, la seule issue théorique possible semble de revenir à une « théorie sans sujet », une théorie autonome dans ce sens où elle ne rentre en résonance avec le projet révolutionnaire d’aucun sujet historique identifié. C’est ainsi à cette période, à la fin des années 1970, que le rapport à la Théorie critique commence à évoluer chez les telosiens, et notamment chez Piccone. La perte définitive du sujet historique et le constat sans appel que l’avènement de la révolution n’est pas imminente obligent les telosiens à revoir à la baisse leur ambition de fonder une théorie révolutionnaire empreinte de subjectivité. L’influence proprement husserlienne de la revue décline proportionnellement à la montée de l’influence de la Théorie critique, de Marcuse d’abord, d’Adorno ensuite. Il est par ailleurs intéressant de noter que les onze premiers numéros de la revue comprennent systématiquement des articles soit portant directement sur la phénoménologie, soit adoptant une démarche phénoménologique dans leur construction, mais la phénoménologie brille par son absence à partir du douzième numéro – au moins de façon expresse. Concomitamment, dès ce douzième numéro, la Théorie critique commence à prendre de l’importance : d’abord timidement avec un article portant sur les fondations dialectiques de la Théorie critique chez Habermas (numéro 12), puis la parution d’un « commentaire » sur la dialectique négative d’Adorno (numéro 14), avant d’engager un cycle d’études plus approfondies sur la première Théorie critique entamé avec la traduction de « L’Etat autoritaire » de Horkheimer introduit par Paul Breines (numéro 15, printemps 1973).

---

l’écologie des intellectuels publics et l’impact des nouvelles technologies et des nouvelles formes de publication électronique sur le discours politique.

<sup>453</sup> Elisabeth Chaves, “Carving Out...”, *Op.cit.*, p.176

C'est bien sûr Marcuse qui s'impose comme le théoricien critique le plus présent dans les écrits de *Telos* dans les années 1970, et ce dès les premiers numéros. Cela est tout à fait logique puisqu'on l'a dit, c'est chez Marcuse que le rapport à la raison est le moins problématisé, lui qui a le plus longtemps cherché à concilier sa théorie critique avec l'espoir révolutionnaire, celui aussi qui a été le plus sympathique envers les Mouvements étudiants, étasuniens et allemands. Marcuse est en fait le seul théoricien critique présent au côté de Husserl. Puisque lui-même a engagé une démarche de réconciliation du marxisme et de la phénoménologie, notamment dans un article de 1928 reproduit dans *Telos* (numéro 4), Marcuse s'est imposé comme une source d'inspiration principale pour les telosiens au début de l'aventure<sup>454</sup>. Là encore il est intéressant de constater que de la même manière que pour Husserl au côté de qui Marcuse coexiste dans les numéros initiaux, la présence du dialecticien décline dans les pages de la revue à la faveur de la montée d'Adorno et d'Horkheimer. Nous avons déjà mis en exergue les différences notables entre Marcuse et le diumvirat des *Fragments dialectiques* : *Telos* semble avoir à ses débuts instauré une autre forme de diumvirat intellectuel en les personnes de Husserl et de Marcuse, que les telosiens ont jugé hautement compatibles – au côté bien sûr des marxistes hégéliens Lukács, Korsch, Kosik, très présents eux aussi – pour les remplacer à partir du milieu des années 1970 par le duo emblématique de la première génération de l'École de Francfort, qui devient la source d'inspiration théorique principale.

***Conclusion du chapitre : l'entrée dans une nouvelle ère théorique par l'exploration de la voie de la théorie sociale critique dialectique et sans sujet***

Ce premier tournant est fort de sens et de conséquences pour le projet intellectuel de la publication/organisation : par le nécessaire renouvellement qu'il induit, il fait entrer *Telos* dans une nouvelle ère théorique, largement inspirée des travaux d'Adorno et notamment de son

---

<sup>454</sup> La forte présence de Marcuse est attestée par le grand nombre d'articles, notes, commentaires ou recensions qui lui sont exclusivement consacrés au cours des cinq premières années d'édition : Pier Aldo Rovatti, "Marcuse and the Crisis of European Sciences", *Telos* 2, automne 1968 ; Paul Piccone, « Recensions croisées de quatre ouvrages de Marcuse », *Telos* 3, printemps 1969 ; Herbert Marcuse, "Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism" (1928), *Telos* 4, automne 1969 ; Russell Jacoby, "Marcuse and the New Academics: A Note on Style", *Telos* 5, printemps 1970 ; Mitchell Franklin, "The Irony of the Beautiful Soul of Herbert Marcuse", *Telos* 6, Automne 1970 ; Paul Piccone and Alexander Delfini, "Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism", *Telos* 6, Automne 1970 ; Herbert Marcuse, "The Concept of Negation in the Dialectic", *Telos* 8, Été 1971. Après quelques recensions dans les numéros 13 et 16, Marcuse devient absent de la revue à l'exception de la publication de quelques notes ou articles sporadiques comme dans le numéro 23 (Printemps 1975), 41 (Automne 1979) ou 44 (Été 1980).

analyse de la « société totalement administrée ». Cela va donner lieu à une thèse emblématique dans l'histoire telosienne, dite « thèse de la négativité artificielle » - et on reconnaît déjà là l'influence au moins sémantique du penseur francfortois. Cette thèse prend un accent « étonnamment fonctionnaliste »<sup>455</sup> : théorie autonome et sans sujet de la totalité sociale, déconnectée de toute pratique concrète, et qui porte surtout en elle les germes d'une polémique qui ne manque pas d'éclater parmi les telosiens dès sa présentation officielle lors de la conférence *Telos* de 1979.

Mais si le rapprochement avec la « vieille » Théorie critique a alors lieu, ce n'est pas de façon absolument a-critique. Les telosiens, sous l'impulsion de Piccone, cherchent à réintégrer la trajectoire philosophique engagée par la première génération de francfortois tout en prenant la nécessaire distance théorique induite par les changements socio-historiques qui ont marqué le développement de la première Théorie critique. Pour Piccone en effet, la Théorie critique est un point de départ hautement fertile et constitue une étape nécessaire dans une tradition de pensée critique antipositiviste si et seulement si où on la « ré-historicise », c'est-à-dire si l'on est à même de la resituer dans son contexte de production et développement spécifiques. Ce n'est qu'en replaçant la Théorie critique dans la perspective de son contexte d'écriture que l'on sera à même, en mettant ici en application les préceptes de la phénoménologie téléologique du dernier Husserl, de revenir aux intentions cachées derrière les catégories créées à un moment donné pour rendre compte et dépasser une réalité donnée.

Ainsi la thèse de l'unidimensionnalité marcusienne et la conception de la société totalement administrée d'Adorno à laquelle elle fait écho, ne peuvent être saisies, comprises et investies que si l'on garde à l'esprit combien ces thèses correspondent au contexte de l'Amérique d'Après-guerre. Le diagnostic foncièrement pessimiste formulé par les francfortois sur une société en proie à la réification *totale*, qui semble vouée à ne plus permettre à terme aucun espace possible pour la liberté individuelle, rend en fait compte – dévoile à la conscience – le moment historique donné : celui de la bureaucratisation et de la rationalisation à l'excès qui vient investir et scléroser toutes les sphères de la vie, publiques et privées. Or, les telosiens, à la suite d'Habermas, identifient une situation nouvelle, une crise nouvelle qui est non plus

---

<sup>455</sup> Robert Antonio, "Absolutizing Particularity", in Timothy Luke and Ben Agger (Eds.), *A journal of no illusions...*, *Op.cit.*, p.27

seulement une crise de rationalité qu'une « crise de légitimité »<sup>456</sup>. Une situation socio-historique distincte suppose donc une théorisation adéquate : et c'est précisément celle-là que devront articuler les telosiens. Dit autrement, une nouvelle ère socio-historique s'ouvre, obligeant la théorie critique matérialiste, toujours élaborée dans son articulation dialectique avec la réalité sociale, à évoluer corollairement.

Là où il y a déjà eu déplacement à la fin des années 1970 donc, c'est lorsque *Telos* ne cherche plus à développer une théorie d'unification de la Nouvelle gauche, ni à se poser comme « auto-conscience » critique du Mouvement : l'ambition n'est plus celle de développer une théorie matérialiste révolutionnaire fondée sur un sujet politique et historique concret – faute de sujet fiable. Il s'agit désormais, à la fois plus modestement politiquement mais plus ambitieusement théoriquement, de produire la théorie sociale critique rendant compte au mieux de la situation contemporaine. C'est à cela que correspond la thèse de la « négativité artificielle » formulée par les telosiens Timothy Luke et Paul Piccone : c'est la réponse trouvée au besoin de continuation/renouvellement/actualisation de la théorie sociale critique. Elle amorce alors à la fois un changement de contenu et un changement de fonction sociale de la théorie.

---

<sup>456</sup> Diagnostiquée par Jürgen Habermas dans *Raison et légitimité, Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé* [1973], Paris, Payot, 1978



**Conclusion de la première partie**  
**La relativisation du projet subjectiviste et rationaliste moderne telosien**  
**à l'aube du tournant postmoderne**

En résumé, le premier moment de l'histoire de la revue *Telos* est centré autour de l'élaboration d'un « marxisme phénoménologique » qui vient théoriquement diagnostiquer et remédier à la crise du marxisme et pratiquement s'adosser aux forces de contestation politique de la Nouvelle gauche. Ce premier moment court pendant les dix premières années d'existence de la revue – bien que la délimitation temporelle porte une nécessaire part d'arbitraire, du fait d'une évolution idéologique interne progressive qu'il est difficile d'arrêter strictement à un instant T sans trahir une réalité mouvante qui échappe nécessairement à toute temporalisation figée. Ce premier moment de *Telos* pourrait abusivement être qualifié de « premier *Telos* » par facilité sémantique mais l'on manquerait alors la profonde continuité entre ces années fondatrices et le reste de l'histoire de la revue : toute cette première période intellectuelle de la « communauté d'idées » que constitue *Telos* est sa matrice fondatrice, une période d'apprentissage et de gestation nécessairement vouée à murir. Ce premier moment de l'histoire telosienne est d'abord celui d'un projet politico-philosophique ancré dans l'esprit frondeur, audacieux et radical de la Nouvelle gauche américaine. Le temps est à l'affirmation d'une ambition éminemment moderne, cherchant à redonner corps à une subjectivité humaine dans une société minée par un bureaucratisme public et privé irrationaliste qui tend à transformer chaque individu en rouage réifié d'un système fermé régi par une irrationalité unidimensionnelle. Par la publication/organisation qu'ils mettent en place, les telosiens souhaitent contribuer à la revivification d'une conscience sociale à même de réaliser combien le système s'engourdit dans un état de conformisme abêtissant afin de réveiller les exigences de liberté et inspirer de nouvelles expressions de négativité.

L'ambition théorique parfois démesurée des telosiens – le projet de diagnostiquer et de remédier à la crise non seulement du marxisme, non seulement de la science, mais plus généralement de toute la philosophie rationaliste occidentale en perte de sens – fait écho à la jeunesse de la grande majorité des contributeurs, une jeunesse de laquelle ils tirent à la fois leur

plus grande force et leur principale faiblesse. Ces *postgraduate students* radicaux et militants, cherchant à révolutionner le monde pour voir advenir une société plus rationnelle, évoluent progressivement à la fois dans leur raisonnement théorique et leur carrière académique. Au fil des années, certains voient leur carrière avancer et s'insèrent au sein de l'institution universitaire ; d'autres, comme Piccone, restent en marge d'un système qui les rejette. Dans tous les cas, les telosiens gagnent en maturité, tant sur le plan personnel, intellectuel que professionnel. Le contenu même de la théorie sociale critique telosienne s'en ressent et évolue corollairement.

Au cours de cette première décennie d'existence, de nombreux facteurs à la fois internes et externes viennent encourager ce cheminement intellectuel. La teneur fortement subjectiviste du premier projet épistémologique, politique et philosophique qui mettait l'accent sur la conscience individuelle et collective à la suite de penseurs comme Husserl ou Lukács bute contre une situation socio-historique inadéquate. Le double réquisit d'encourager une conscience révolutionnaire subjective et intersubjective tout en maintenant un lien avec la réalité sociale oblige les plus subjectivistes parmi les telosiens à repenser le lien supposé nécessaire entre conscience sociale et société. A l'heure de l'annihilation des mouvements de la Nouvelle gauche, entamée dès le début des années 1970 et définitivement consommée avec la fin de la décennie, le projet telosien se retrouve orphelin, sans sujet historique ni révolutionnaire, ni même prérévolutionnaire. *Telos* se retrouve alors confronté à une situation contrainte de dissociation de la pratique et de la théorie qui n'est pas sans rappeler celle dans laquelle évoluaient les théoriciens de la première génération de l'Ecole de Francfort à leurs débuts. La parenté, certes anachroniques, entre ces contextes d'élaboration théorique respectifs contribue à rapprocher *Telos* de la vieille Théorie critique. La perte du sujet conduit à décentrer la question de la subjectivité, à minorer l'importance de la conscience subjective au cœur de la théorie sociale. Ce faisant, *Telos* emprunte une voie parallèle à celle des francfortois, engageant le risque de s'inscrire dans un parcours philosophique analogue. Des apories se dressent sur le chemin des jeunes telosiens d'une façon comparable à ce qu'ont pu rencontrer leurs aînés francfortois dans leur grande odyssée philosophique. Les telosiens, à la fin de leur premier grand moment fondateur, font donc face à un risque qu'ils n'ont pu que trop bien identifier dans le regard critique qu'ils ont porté sur l'Ecole de Francfort : développer une théorie déconnectée et sans

sujet, à même de favoriser un pessimisme culturel radical allant jusqu'à abandonner tout espoir de transformation rationnelle du monde social.

A défaut de pouvoir se reposer sur une force politique bien définie, le focal se déplace donc désormais sur le rôle social des intellectuels : cette strate qui semble constituer une « Nouvelle classe » peut-elle jouer le rôle de gardien de la conscience critique révolutionnaire en attendant que des forces populaires historiques soient en mesure de s'en saisir ? Pour les membres de l'équipe *Telos* les plus à l'écoute des mises en garde de l'Ecole de Francfort sur l'extraordinaire capacité d'intégration du système – capable d'intégrer tous les éléments de négativité pour les transformer en forces de consolidation et de pérennisation de lui-même –, la « Nouvelle classe » d'intellectuels ne fait que servir la structure de domination. Les forces de gauches libérales et radicales, aux côtés de l'ensemble des forces progressistes des Nouveaux mouvements sociaux qui émergent sur la scène sociale dans les années 1970 participent même pleinement de l'accélération de la sur-rationalisation systémique qui est profondément liberticide. Pour d'autres cependant au sein du cercle *Telos*, la Nouvelle classe reste la meilleure carte à jouer dans les sociétés du capitalisme avancé de la fin des années 1970 : seule la « culture du discours critique » que détiennent les intellectuels peut encore servir de contre-pouvoir au rouleau compresseur du prêt-à-penser positif dominant.

Une première ligne de démarcation nette se dessine alors au sein du groupe. A partir d'une matrice de fondation commune puisant dans l'esprit radical et libertaire des *sixties*, des oppositions théoriques fortes commencent à émerger. L'homogénéité globale relative qui caractérise encore le premier moment telosien va bientôt voler en éclats. Les premiers débats autour de la notion de subjectivité laissent déjà entrevoir la possible teneur de l'affrontement qui va avoir lieu et totalement reconfigurer l'identité de la publication / organisation. C'est autour des discussions relatives à la thèse de la négativité artificielle que la brèche entrouverte va céder : les tenants de la négativité organique, d'une opposition authentique générée par le bas, par le peuple, vont s'opposer aux tenants de la Nouvelle classe, d'une résistance portée par une élite au nom d'un universalisme d'arrière-plan.

Le cœur et les enjeux de ce débat, exposés dans le chapitre suivant, rejouent à petite échelle l'opposition qui a lieu parallèlement sur la grande scène de l'histoire de la philosophie



occidentale : au même titre qu'une frange de telosiens condamne le caractère contre-productif des forces progressistes de gauche libérale qui s'entêtent dans un projet moderne, subjectiviste, rationaliste et universaliste empêtré dans ses apories intrinsèques, tout un courant philosophique émergeant dans l'espace intellectuel français vient en découdre avec les fondamentaux philosophiques de la modernité. La *French Theory* emmenée par Foucault, Deleuze et Derrida fait son entrée dans les pages de *Telos* et vient porter la *négation* de la modernité, en faisant exploser à la façon postmoderne toute idée d'unité. La « déconstruction », la « désunion et la pluralité de la raison », la « mort du sujet » apportent une critique radicale d'un genre renouvelé et sont mises – parfois abusivement – au service d'un projet politique qui commence à prendre une coloration conservatrice.

La *négation* de la modernité, de la subjectivité et de la rationalité que formule le postmodernisme porte en effet en elle-même autant les mises en garde légitimes des abus de la rationalité (dans la continuité de la prudence théorique de la dialectique négative d'Adorno) que les germes d'un potentiel irrationalisme qui n'est pas sans rappeler les élans vitalistes de philosophies en d'autres temps instrumentalisées par les régimes fascistes. L'introduction de la pensée décisionniste de Carl Schmitt dans les pages de la revue à partir du début des années 1980 figurera dans la lignée de ce glissement vers des auteurs on ne peut plus éloignés de la tradition marxiste matricielle – et constituera à elle seule la cause d'une vague de défections qui viendra sceller le tournant prochain de *Telos* qui n'est encore à ce stade qu'une possibilité ni nécessaire ni même envisagée.

Nous vous proposons désormais d'étudier ce deuxième moment telosien que constitue notre deuxième partie à venir : les enjeux politiques et philosophiques de la critique postmoderne, en tant que négation de la modernité, à travers les débats internes à la publication / organisation qui se jouent autour de la thèse de la négativité artificielle et du rôle de la Nouvelle classe.

***Deuxième partie - Telos et la reconfiguration de la gauche intellectuelle américaine :  
les enjeux théoriques du renouvellement de la théorie critique à l'heure postmoderne  
(1979-1988)***



## Introduction de la deuxième partie

De la même manière que notre première partie est toute entière plongée dans le contexte des soulèvements de la Nouvelle gauche, qui forment, de leur gestation à leur annihilation, l'arrière-plan du premier moment telosien, ce deuxième temps de l'histoire de la revue *Telos* doit aussi beaucoup à son cadre d'existence. Marqué par la mutation du capitalisme, arrivé à un nouveau stade de son développement, le capitalisme « transnational », le contexte socio-historique est caractérisé par son entrée dans l'ère de la postmodernité.

La postmodernité, dans son acception la plus large, est ce « moment » de la deuxième moitié du XXe siècle qui trouve son expression dans le domaine des arts, de la littérature, de l'architecture, mais aussi dans la sphère sociale et théorique. Elle voit émerger une forme renouvelée de l'expression artistique marquée par une esthétique populiste, l'éclectisme de ses références et une fibre nostalgique ; une (ir)réalité sociale connexe caractérisée par la déterritorialisation, l'accélération de l'échange des flux d'information et une logique globale de simulacre de réalité, une « hyperréalité » dont résulte une perte des repères cognitifs ; une attitude de pensée correspondante, qui avalise la perte du sens historique et enterre toute forme d'absolu et d'universalité au profit de la reconnaissance d'une contingence radicale des sociétés humaines et des valeurs qu'elles portent.

Les théoriciens critiques de tous horizons prennent acte de ces changements qualitatifs qui accompagnent l'avènement de la postmodernité. Parce qu'elle doit toujours médiatiser le monde concret par définition mouvant, parce qu'elle doit sans cesse se réhistoriciser, la théorie critique est donc elle aussi amenée à muter afin de se réancrer dans ce monde de la vie en perpétuelle évolution. La période est alors propice à l'effervescence théorique, un effort de pensée et de renouvellement qui se manifeste dans l'ensemble du spectre idéologico-politique.

Ainsi alors qu'une Nouvelle droite émerge, expression théorique du tournant néolibéral et de la révolution conservatrice en cours, les théoriciens de la gauche cherchent eux aussi à répondre aux mutations historiques. Mais contrairement à leurs opposants, leur renouvellement théorique s'effectue dans ce qu'il faut bien identifier comme un contexte de crise de la gauche.

Défaite au plan pratique conjointement par l'annihilation des mouvements socio-historiques de la Nouvelle gauche et l'accession des néoconservateurs au pouvoir avec l'arrivée de l'administration Reagan, la gauche est aussi en pleine remise en question au plan théorique. Déstabilisée par le nouveau climat intellectuel postmoderne qui vient balayer de son souffle radical et iconoclaste les grandes notions classiques de la modernité philosophique - le progrès, l'histoire, la science, le *telos* - elle doit composer avec les multiples querelles intestines qui la traversent, mieux connues outre-Atlantique sous le nom de *postmodern wars*.

Ces guerres théoriques sont d'abord impulsées par la nouvelle critique française, postmoderne et poststructuraliste, qui se développe dans l'Hexagone depuis les années 1970 et s'introduit massivement dans l'espace nord-américain dans les années 1980. La *French Theory* participe de cette remise en cause philosophique générale, de ce que nous avons ici appelé un « bouleversement », voire un « chaos » philosophique, qui va jusqu'à faire entrer en crise la notion même de théorie. Elle trouve aux Etats-Unis une formidable terre d'accueil, qui la lit et la reçoit différemment du vieux continent où l'on a tendance à l'opposer à la nouvelle théorie critique allemande emmenée par Habermas. En Europe, se formalise en effet la grande querelle des « modernes » contre les « postmodernes ». Ce débat, qui semble de prime abord reproduire sous des habits neufs d'autres affrontements politico-philosophiques passés, peut être analysé sous l'angle logique dialectique comme l'opposition d'une thèse (la défense moderne de la raison et de la subjectivité) et de son antithèse (la critique de la raison et de la subjectivité modernes, soit la désunion de la raison et la mort du sujet).

Contre cette dichotomie jugée réductrice et stérile, la réappropriation proprement nord-américaine du débat européen est tout entier axé vers la réconciliation qui vise à maintenir le meilleur des deux traditions critiques. Il s'agit non pas d'opposer mais de maintenir en tension ce qui n'est pas considéré comme antithétique mais complémentaire - et toute l'ambiguïté du préfixe *-post* se retrouve au cœur de l'analyse du débat, la critique postmoderne pouvant légitimement être considérée comme une critique interne de la tradition moderne, une *autocritique*.

Plus encore qu'ailleurs, l'arrivée du postmodernisme aux Etats-Unis a pour conséquence un déplacement des clivages. Se dessine en fait une nouvelle cartographie dont les axes référentiels pivotent désormais autour de notions centrales renouvelées. Déconstruites par le geste typique derridéen, les vieilles dichotomies modernes, comme la binarité catégorielle droite/gauche, ont en effet laissé place à de nouvelles formes d'opposition, comme par exemple universalisme/particularisme, cosmopolitisme/communautarisme ou encore progrès/tradition.

C'est pourquoi nous parlons de reconfiguration de l'espace intellectuel : les lignes de démarcation évoluant, se placent désormais dans un même front des pensées et des points de vue qui s'opposaient encore à l'ère moderne selon les lignes alors en vigueur. Ainsi, les ennemis idéologiques historiques de la droite et de la gauche deviennent alliés objectifs quand une droite et une gauche mettant l'accent sur la particularité (communautariens et postmodernes) font face à une droite et une gauche de l'universalité (forces néoconservatrices et libérales).

Le bouleversement postmoderne aux Etats-Unis correspond ainsi à cette formidable frénésie de renouvellement théorique et notamment de la tradition de la théorie sociale critique, par les intellectuels nord-américains à l'heure d'un changement qualitatif des conditions socio-historiques. Les pages de la revue *Telos* sont l'un des lieux privilégiés non seulement d'introduction de la *French Theory* au lectorat anglophone d'Amérique du Nord mais surtout de discussion et de formalisation de cette nouvelle théorie critique qui se cherche. Axée autour du dépassement des contradictions entre critique moderne allemande et critique postmoderne française, infusée de tradition pragmatiste et de philosophie analytique à l'anglo-saxonne, elle est en quête d'une voie d'expression proprement nord-américaine.

Dans ce travail de défrichage, de questionnement, de réflexion et d'auto-réflexion, plusieurs possibilités d'orientations de renouvellement se distinguent, favorisant les débats, plus ou moins fertiles, plus ou moins ouverts. De discussions en disputes, la philosophie politique nord-américaine connaît un regain de vigueur et d'intérêt en cette décennie 1980. En interne, *Telos* reproduit à son échelle ce qui se joue sur la grande scène intellectuelle. La revue devient le théâtre d'affrontements de plusieurs tendances qui se disputent le renouvellement de la théorie critique, dont les trois principales renvoient respectivement et « idéal-typiquement » à une grande figure tutélaire de la théorie critique. Ainsi d'un côté les « habermassiens », défenseurs de la continuité d'un certain projet moderne de défense de la rationalité (par la voie de la raison

communicationnelle) et du progrès universel, répondent à la critique portée par les « poststructuralistes », plus influencés par la philosophie française qui met en garde contre les dangers d'une philosophie à prétention rationalisante, progressiste et universelle. Préférant l'immanence des expériences concrètes des personnes discriminées socialement à une quelconque forme de fondation normative transcendante, ces nouveaux théoriciens critiques se rapprochent davantage du programme d'Axel Honneth outre-Rhin, axé sur la lutte pour la reconnaissance. Une troisième grande voie enfin se dégage dans le cercle telosien : se plaçant sous la tutelle de Adorno, elle vient proposer sa propre synthèse au-delà de l'affrontement entre « habermassiens » et « honnethiens », axée autour de la formulation de la thèse dite de la « négativité artificielle » et de la critique de la « Nouvelle classe ».

Parce qu'elle est parfois plus proche des positions libertariennes voire de certaines orientations néoconservatrices que de pensées traditionnellement classées à gauche, l'engagement de *Telos* dans la voie post-adornienne fait l'unanimité contre elle. Elle marque les prémises d'un infléchissement substantiel de la ligne idéologique du projet, en route vers un tournant droitier. Les nouveaux choix politiques de l'équipe éditoriale dominante, qui atteignent leur paroxysme avec l'introduction de la pensée de Carl Schmitt dans les pages de *Telos*, conduiront finalement nombre de contributeurs historiques à démissionner par deux vagues successives de défection au cours de la deuxième moitié des années 1980.

Il faut dire qu'à cette période, au sein de l'équipe éditoriale, le climat se détériore pour des raisons autant intellectuelles que personnelles. Piccone est de plus en plus véhément, toujours prompt à insulter et critiquer ses interlocuteurs. Viscéralement démocrate, le rédacteur en chef ne fait pas de différence de statut et traite tout le monde sur un pied d'égalité - c'est-à-dire mal. Son caractère volcanique, son absence de sens du respect de la hiérarchie et sa franchise parfois grossière sont d'ailleurs un frein à sa titularisation académique. Comme le rapportent les témoignages<sup>457</sup>, c'est son comportement qui provoque le rejet de sa candidature à

---

<sup>457</sup> "When he was denied tenure at Washington University, despite strong support from Daniel Bell, Habermas, and other luminaries, no-one who knew him was well surprised since he had failed the first test of the professoriate: to behave properly and show respect along rigid lines established by upper middle-class social norms. Like a Neapolitan tailor with a pressing deadline, he cursed, he fumed, he sprayed his impatience with mediocrity all around, and he did it naturally and regularly, as if everybody else were blinded by their small ambitions and could not perceive the truths that were so obvious to him." in Alan Sica, "Knowing the Unknowable Paul Piccone", in Tim

l'Université de Washington à St Louis en 1978, malgré un excellent dossier eu égard à la qualité des travaux qu'il a publiés et aux solides lettres de recommandation émanant de professionnels reconnus et estimés. Sa non-titularisation renforce son opposition au milieu universitaire. Il rejoint en cela avec Russell Jacoby, autre telosien peu connu pour ses qualités diplomatiques, à qui l'institution réserve le même sort. Leur maintien hors de la sphère académique professionnelle encourage leur attitude de défiance envers tout universitaire, aisément considéré comme compromis par le système du fait même de son affiliation professionnelle. Cela conduit d'ailleurs Jacoby à formuler sa thèse maitresse, celle du déclin et de la mort annoncée de l'intellectuel public au profit de la figure experte de l'universitaire (un technicien confiné à son domaine de spécialisation dans sa tour d'ivoire, le discours enseveli sous un jargon techniciste hermétique pour le non-initié, participant à la production académique de discours auto-référencés sans pertinence politique ou sociale).<sup>458</sup>

Piccone, qui n'hésite pas à l'occasion à présenter l'université comme un « goulag académique », adopte le point de vue de Jacoby, faisant sienne la vision que nombre de chercheurs sont des traîtres. Alliée à sa réflexion sur l'intégration de la Nouvelle gauche par le système, la « trahison des clercs » forme l'une des prémisses de la formulation de sa thèse de la négativité artificielle et de l'interprétation négative qu'il donne au concept de Nouvelle classe. Elle qui était en effet un mouvement d'opposition (une négativité), pratique et théorique, travaille désormais au service du système. Pire, désormais c'est même le système qui la génère artificiellement.

C'est donc par la présentation de la logique de la thèse de la négativité artificielle et des enjeux politico-philosophiques qui la sous-tendent que s'engage la suite de notre histoire

---

Luke, Ben Agger (Eds.), *A journal of no Illusions*. Telos, *Paul Piccone, and the Americanization of Critical Theory*, New-York, Telos Press Publishing, 2011, p.49-50 ;

“The demise of Piccone’s academic career owed less to his intellectual peregrinations than to his social class — or lack of class. Piccone came from solid Italian working people, butchers and tailors. [...] Piccone was an outsider who refused to knuckle under. If he dressed fine, he played rough. He ignored academic niceties. He did not know the meaning of deference. He would tell a friend as easily as a professional superior that a piece he or she had just written stank. Nor did he say it softly. Yet Piccone was not malicious. He was democratic to the core. [...] He made no distinction between a new graduate student, a colleague, or a department chair. This is not the recommended path to tenure.” Russell Jacoby, “Paul Piccone: Outside Academe”, in Tim Luke, Ben Agger (Eds.), *A journal of no Illusions*. Telos, *Paul Piccone, and the Americanization of Critical Theory*, New-York, Telos Press Publishing, 2011, p.59-60

<sup>458</sup> Thèse développée dans Russell Jacoby, *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academe*, New-York, Basic Books, 1987



telosienne (Chapitre V). Les débats entourant la question de l'abandon du marxisme et de l'interprétation à donner de la Nouvelle classe constituent les premiers points de désaccord dans les disputes entourant le renouvellement de la théorie critique. L'arrivée de la nouvelle critique française dans l'espace nord-américain va contribuer à intensifier ces désaccords, en complexifiant leurs enjeux théoriques (Chapitre VI). Dans cette cartographie intellectuelle bousculée, la gauche nord-américaine en crise se cherche des voies de renouvellement pour à la fois répondre aux critiques théoriques et pour pallier la défaite pratique. En particulier, au sein de *Telos*, la nouvelle génération de théoriciens critiques engage dans une atmosphère tendue une profonde auto-réflexion sur l'avenir de la théorie sociale (Chapitre VII). Lorsque Piccone et quelques nouveaux membres de l'équipe chercheront à renouveler la réflexion critique en s'inspirant de la théorie politique de Carl Schmitt, les contributeurs les plus libéraux, notamment les « habermassiens », y verront la provocation de trop et se retireront de l'aventure pour « différends irréconciliables » (Chapitre VIII).

## Chapitre V

### La Nouvelle classe comme force de négativité artificielle

#### *Introduction du chapitre - La formulation de la thèse de la négativité artificielle, amorce du tournant droitier de Telos*

A l'heure d'un changement qualitatif des conditions socio-historiques, la théorie critique doit nécessairement se renouveler afin de rester en adéquation avec le monde de la vie concret auquel elle est dialectiquement reliée. Dans les réflexions qui ont cours autour du renouvellement théorique, c'est la statut du marxisme qui est mis en question par certains telosiens. A l'heure des révélations croissantes sur les horreurs du « socialisme réellement existant », révélations qui sonnent comme le désaveu pratique des espoirs portés par le marxisme, n'est-il pas temps d'abandonner aussi le flanc théorique ? Que faire en outre d'une théorie révolutionnaire subjectiviste à l'heure du déclin définitif de la Nouvelle gauche et donc de la perte irrémédiable du meilleur sujet historique que la société nord-américaine ait pu identifier depuis longtemps ? Si nombre de telosiens ne sont pas prêts à enterrer l'héritage marxiste, d'autres comme Piccone sont plus prompts à en organiser les funérailles. Avec son fidèle ami Timothy Luke, le rédacteur en chef travaille alors à la formulation de la thèse de la négativité artificielle, une version amendée et étendue de celle de l'unidimensionnalité formulée par Marcuse qui ne fait pas l'unanimité parmi le cercle telosien. Il faut dire que son énonciation arrive dans un contexte marqué par les disputes internes autour de la question marxiste et un contexte externe sclérosé par les discussions polémiques relatives aux théories de la Nouvelle classe.

Devenue emblématique dans l'histoire telosienne, la thèse de la négativité artificielle est le point nodal de l'évolution idéologique de *Telos*. C'est en elle que réside le germe de toute la réorientation à venir. Pour bien en comprendre les enjeux internes et externes, elle doit être resituée dans le cadre large des reconfigurations de la scène politico-idéologique à l'heure de l'effondrement de la Nouvelle gauche et dans celui restreint des querelles intestines telosiennes.

**“Marxism on trial”: l’abandon du marxisme, prélude à la formation de la thèse de la négativité artificielle**

Le colloque *Telos* qui s’est tenu à St Louis les 29, 30 et 31 décembre 1976 a été l’occasion pour l’équipe éditoriale de faire le point sur les huit premières années d’existence de la publication / organisation, d’analyser les voies déjà empruntées et tenter de dégager des pistes potentielles d’exploration théorique future. Si, de manière anecdotique, l’idée de procéder à moins de traductions de textes déjà publiés dans l’espace intellectuel européen afin de privilégier le recours à des articles inédits écrits par des auteurs nord-américains, manifeste déjà un souhait « d’américanisation » de *Telos*, c’est bien la « question marxiste » qui s’impose comme l’enjeu principal des discussions. Le projet *Telos* doit-il conserver ou rejeter l’héritage marxiste ? Pour répondre à cette question, lors de la conférence puis par courriers interposés, les telosiens s’engagent dans une forme de procès du marxisme.

Dans sa lettre rendant compte des discussions tenues pendant la conférence et publiée dans le cadre de la section “*internal polemics*” dans le numéro 31 de *Telos* paru au printemps 1977<sup>459</sup>, Paul Piccone endosse le rôle du procureur et présente un réquisitoire virulent contre Marx dont il convient selon lui de liquider l’héritage. Plusieurs ensembles d’arguments viennent à l’appui de l’attaque de Piccone. Le premier, qui s’inscrit dans la lignée de l’analyse de la Théorie critique précédemment évoquée et concluant à sa nécessaire ré-historicisation, consiste à lier le destin de la théorie marxiste à l’âge du capitalisme entrepreneurial : cette phase du développement du capitalisme étant obsolète, le marxisme lui-même le serait. Puisqu’avec la fin d’une période historique, le besoin d’un nouvel arsenal conceptuel et théorique se fait prégnant, il faudrait se demander si l’héritage marxiste n’est pas davantage un frein à de nouvelles impulsions plutôt qu’une voie authentiquement féconde à réinvestir. Le diagnostic de Piccone est conforté par un autre argument logique : pour lui, l’histoire de *Telos* des dernières années est faite avant tout de la *critique* du marxisme. Du marxisme-léninisme au stalinisme, en passant par les différentes formulations de néo-marxisme phénoménologique et dialectique, l’approche telosienne a selon lui d’abord consisté en l’identification et le rejet de tous les éléments de la théorie marxiste qui rendent la réalité plus opaque qu’ils ne l’éclairent. Dès lors, plutôt que de

---

<sup>459</sup> Paul Piccone, James Schmidt, Robert d’Amico, Bart Grahl, Ferenc Feher, “Internal Polemics”, *Telos* 31, Printemps 1977, p.179-197

consacrer autant de temps et d'espace à la déconstruction critique du marxisme, ne faudrait-il pas tout simplement l'abandonner et s'attacher à davantage de *construction* théorique ?

“One of the most striking phenomena of the last two or three years has been that almost everyone of the people connected with *Telos* has been independently developing a fairly elaborate critique of Marxism – especially in the face of the disintegration of the New Left and the resurgence of various forms of sectarian orthodoxies. Thus, since everything in Marxism has turned out to be either wrong or trivial, maybe we should dump such a theoretical albatross and focus our attention on other, more relevant radical traditions.”<sup>460</sup>

Piccone va même encore plus loin dans son analyse. Finalement pour lui l'abandon d'un marxisme qu'il juge moribond a déjà été largement entamé, encore faut-il que certains parmi l'équipe éditoriale en prennent conscience et acceptent de le laisser partir. Il y aurait donc un travail de deuil à faire de la part de ces anciens *New Leftists* vis-à-vis de la principale figure tutélaire de la gauche historique, aujourd'hui dépassée. Accepter la « mort » de Marx pour ces gauchistes américains serait ainsi un enjeu fondamental pour Piccone qui relit l'histoire telosienne comme celle « d'un enterrement décent » du marxisme.<sup>461</sup> Dans cette vision, les critiques développées par les telosiens correspondraient chacune à leur manière à l'identification des causes qui expliquent ce décès philosophico-historique. Et puisque selon lui tout ce qui était originellement attractif dans le marxisme – et notamment le projet d'émancipation humaine au sens large qu'il n'est pas question de remettre en cause – peut se retrouver dans d'autres traditions intellectuelles, alors non seulement il est possible d'investir ces autres potentialités théoriques, mais la condition première de ce travail est d'abandonner le marxisme qui empêche d'avancer sereinement vers un avenir théorique à construire. Sans renier un passé qui fait pleinement partie de l'histoire telosienne, il s'agirait de rompre avec un temps révolu pour mieux se projeter dans l'avenir.

Il est ici intéressant de noter deux choses. La première est que lorsque Piccone rédige l'article “Phenomenological Marxism” en 1971, il cherche encore à sauver le malade marxiste en lui administrant un remède phénoménologique – depuis lors Dr Piccone s'est visiblement résigné à considérer son patient condamné. La seconde est d'ordre psychanalytique et permet une lecture de cette « liquidation » du marxisme comme une déclaration d'indépendance : le jeune *Telos*

---

<sup>460</sup> Paul Piccone, *Lettre du 7 Janvier 1977*, publiée dans “Internal Polemics”, *Op.cit.*, p.180

<sup>461</sup> “Looking back over the last eight years, it can be said that our historical function has been primarily to provide Marxism with a decent burial”, Paul Piccone, *ibid.*, p.181

aurait besoin de tuer le père Marx pour s'émanciper et avancer dans l'âge adulte en empruntant ses propres voies d'exploration, jugées mieux adaptées à sa propre situation. La recherche de l'identité telosienne passe par le recours à une idiosyncrasie indépendante de la tradition marxiste « matricielle » (qu'on aimerait ici pouvoir appeler patricielle), tout en reconnaissant qu'elle fait pleinement partie de lui et de son histoire.

Piccone appelle en fait à changer de direction tout en conservant le même esprit<sup>462</sup> – que l'on souhaiterait qualifier de radical. Pour lui, la branche sur laquelle est assise la revue depuis ses débuts est belle et bien morte – et l'on voit encore comment le champ lexical du décès infuse l'ensemble de son propos. Dès lors :

“To revive its spirit, we may have to sink our roots elsewhere – fully aware of the tradition of our past, but no longer caught in obsolete formulations that prevent us from continuing that very spirit which originally generated them. [...] It does not follow from this that our dialogue with Marxism, Critical Theory or the “tradition” broadly understood is over. Far from it. It does mean, however, that we should begin to extend our analysis into certain crucial areas which so far we have hardly broached.”<sup>463</sup>

En somme, changer pour mieux rester les mêmes, fidèles à l'esprit originel.

Si l'on devine à la lecture des enjeux présentés et du ton volontiers provocateur employé par le fondateur combien la conférence de St Louis a été animée, il en ressort néanmoins dans la synthèse de Piccone un « consensus » sur ce positionnement dont le telosien a été le premier étonné. Après coup cependant, les réponses publiées viennent conforter Piccone dans sa première impression : le sujet est brûlant, et les retours enflammés des autres contributeurs – pour la plupart absents au colloque – viennent attiser la polémique à la hauteur des attentes. Robert d'Amico, Bart Grahl et Ferenc Feher forment le trio du front opposé à Piccone, celui de la défense de Marx. Moins des avocats défendant la validité de la théorie marxiste que des contre-attaquants, ils présentent leur contre-réquisitoire avec une virulence qui n'a d'égale que celle du tumultueux Piccone. Fidèlement attaché à son ton sarcastique, d'Amico enchaîne les coups d'estocade, lui qui ironise sur la radicalité et l'anti-conformisme de *Telos* qui sont tels qu'ils poussent les telosiens à remettre en cause jusqu'à l'intouchable Marx lui-même. “We are

---

<sup>462</sup> L'on pourrait ici encore s'amuser à filer la métaphore puisque la mention de « l'esprit marxiste » renforce l'idée d'un fantôme du passé qui hante l'histoire telosienne.

<sup>463</sup> Paul Piccone, *Lettre du 7 Janvier 1977*, publiée dans “Internal Polemics”, *Op.cit.*, p.181

so bad, we've booted Marx in the ass!"<sup>464</sup> Et d'Amico de prévenir que se détourner de Marx et de l'ensemble de la tradition marxiste pourrait aisément les faire tomber dans un « faux radicalisme abstrait » qui serait précisément l'opposé de la teneur radicale et de l'ambition originales. Pour lui, la grande force du « jeune » *Telos* était précisément sa vision radicale et sans compromis de la théorie et de la politique marxistes – et l'auteur de regretter qu'apparemment la publication « prend de l'âge rapidement »<sup>465</sup>. C'est pour cela que Marx reste incontournable à son sens :

“The reason Marx is in our vantage point is that we still live in a capitalist society and even where Marx is wrong, limited or naive, he is a hell of a lot more stimulating and important than the kind of garbage that parades around today as social theory.”<sup>466</sup>

Grahl rejoint pleinement d'Amico : pour lui, le fait que le capitalisme prenne une autre forme que celle qui forme le cadre de la théorie marxiste originelle ne veut pas dire que cette dernière doit être abandonnée – théorie qu'il qualifie par ailleurs de « seule théorie compréhensive du capitalisme qui existe ». Toujours selon ses propres mots, « si la théorie émancipatrice manque d'un sujet social, le problème ne peut pas être résolu dans des rationalisations hasardeuses qui tendent franchement à l'opportunisme »<sup>467</sup>. Les accusations de Feher à l'encontre de Piccone relèvent d'une attaque autant intellectuelle que personnelle.

“The offhand fashion in which you throw away a philosophical genius (the *only* one that Leftist philosophy has, and from whom you borrow your own categories when you set out to criticize a phenomenon), seems to me to be not only too bold an undertaking, but also one that is philosophically untenable.”<sup>468</sup>

Pour le front pro-conservation du marxisme au cœur de la ligne éditoriale de *Telos*, « l'opportuniste » Piccone serait donc prêt à liquider le seul génie que la gauche ait – un génie à qui il doit tout par ailleurs – pour s'engager sur des voies ni clairement définies ni prometteuses, en abandonnant tout le potentiel intellectuellement stimulant encore inexploité de la théorie marxiste. La contre-attaque en règle des défenseurs du marxisme ne manque pas de provoquer une réponse de Piccone, publiée à la fin de la polémique, qui exprime plus que jamais son

---

<sup>464</sup> Robert d'Amico, *Lettre du 18 Janvier*, publiée dans “Internal Polemics”, *Op.cit.*, p.186

<sup>465</sup> “Unfortunately it [*Telos*] seems to be aging fast”, *Idem*

<sup>466</sup> *Idem*

<sup>467</sup> Bart Grahl, *Lettre du 18 Janvier*, publiée dans “Internal Polemics”, *Op.cit.*, p.189 [notre traduction]

<sup>468</sup> Ferenc Feher, *Lettre du 31 Janvier*, publiée dans “Internal Polemics”, *Op.cit.*, p.189

impétueux caractère latin. L'italien en appelle une nouvelle fois à une attitude plus critique « envers le vieil homme lui-même » (*“the old man himself”*, à noter que les américains se réfèrent souvent à leur père comme leur *old man*), qu'il considère par ailleurs comme une « fraude monumentale »<sup>469</sup>.

“What is all that stimulating in Marx? The logic of representation? The constantly creeping objectivism? The metaphysical theory of objective reason according to which the logic of capital represents the logic of essence as contraposed to the everyday economic appearances? Let's be serious. All of this mythology must go, and once it goes I see absolutely nothing left that requires the retention of Marx other than some lingering leftist nostalgia.”<sup>470</sup>

Finalement pour Piccone, ce qui est stimulant chez Marx c'est sa dialectique hégélienne. C'est bien chez Hegel que l'on retrouve la théorie de la réification et le fétichisme de la marchandise et l'on pourrait donc aisément abandonner Marx tout en maintenant ce qu'il y a de plus fertile dans sa théorie en conservant l'héritage hégélien. Et de conclure ainsi sur le sujet : “Marxism is not the only theory of capitalism that we have, and if anything, it prevents us from coming up with a new one”<sup>471</sup>.

Ces échanges à propos de la question marxiste sont révélatrices des divergences intellectuelles qui commencent à s'exprimer au sein de *Telos* à mesure que la publication / organisation évolue ; chaque théoricien affirmant son identité intellectuelle en même temps que murissent les concepts, que s'affinent les analyses, que se solidifient les points d'ancrage ou au contraire que s'expriment les velléités d'émancipation. C'est finalement Paul Breines qui résume le mieux l'état des lieux de la querelle dans le procès du marxisme<sup>472</sup>, lui qui incarne peut-être le mieux l'esprit telosien dans la mesure où il se situe en tension entre les deux positions-clés, également d'accord avec elles.

“I find Paul's neo-Adornoesque defense of theoretical activity a breath of fresh air, but D'Amico's riposte is also bracing (can you imagine what it is like always to think everyone is right?). Anyway, I think that both positions are consistently represented in the journal as a whole.”<sup>473</sup>

---

<sup>469</sup> Paul Piccone, *Lettre du 24 Mars*, publiée dans “Internal Polemics”, *Op.cit.*, p.193

<sup>470</sup> *Ibid.*, p.194

<sup>471</sup> *Ibid.*, p.197

<sup>472</sup> Paul Breines, *Lettre du 2 Février*, publiée dans “Internal Polemics”, *Op.cit.*, p.190-193

<sup>473</sup> *Ibid.*, p.192

*Telos* contient ainsi en son sein deux fronts assez marqués, délimités par une opposition théorique clairement défini sur la question du marxisme et plus généralement sur la question de l'autonomie de la théorie – le marxisme étant aussi défini par l'inextricable lien qui unit la théorie à la pratique. A un Piccone « néo-adornien » qui en vient désormais à défendre une théorie sans sujet et volontairement déconnectée de toute subjectivité sociale afin de ne pas se faire instrumentaliser par un quelconque groupe prétendant parler au nom de l'universel, D'Amico en appelle à « politiser » *Telos* et à ancrer davantage sa théorie dans la réalité sociopolitique<sup>474</sup>. Cette ligne de démarcation se retrouve au cœur des enjeux de la formulation et de la réception de la thèse de la négativité artificielle, qui va bientôt cristalliser les enjeux de l'affrontement.

### ***Adorno, père spirituel de la thèse de la négativité artificielle***

La formulation de la thèse de la négativité artificielle est l'aboutissement logique de l'analyse critique de la Théorie critique francfortoise. Fin connaisseur des travaux des dialecticiens, Piccone est probablement celui qui a le mieux compris à la fois l'intérêt heuristique et politique de la vieille Théorie critique et ses limites. S'il a pu être très critique envers la production de Adorno et Horkheimer, il reconnaît avec la fin des années 1970 non seulement la validité de la Théorie critique – pour peu qu'elle soit ré-historicisée – mais aussi la pertinence des choix théoriques opérés par les francfortois au regard du contexte dans lequel ils opéraient. En fait, les limites de la Théorie critique identifiées par Piccone tiennent précisément selon lui à leur contexte d'élaboration : le « capitalisme monopolistique » tel qu'il achevait de se développer au début des années 1960 aux Etats-Unis, conjugué à l'expérience traumatique d'Auschwitz, d'Hiroshima et du goulag, ont légitimement conduit les représentants de l'Ecole de Francfort à penser le monde comme totalitaire, « unidimensionnel », « totalement administré », en tout cas fermé et sans promesse aucune d'émancipation. Pour Piccone, leur grand apport est d'avoir su

---

<sup>474</sup> Dans la première lettre publiée, Piccone présente ainsi sa vision stratégique : puisque l'unité de la praxis et de la théorie, autrement dit la pertinence politique immédiate du discours théorique, présuppose des conditions sociales qui n'existent plus, et sachant combien toute théorie sociale est intégrée au système, il faut prendre garde à tout risque d'instrumentalisation. Pour conserver une part de négativité et de spontanéité au cœur de la théorie, il faut *a minima* la déconnecter de tout sujet social historique. D'Amico répond à Piccone que la « théorie pure » est un écueil dans lequel il ne faudrait pas tomber. En retour, Piccone lui demande quand est-ce que *Telos*, y compris dans sa phase « jeune, radicale et sans compromis » a bien pu être enracinée dans la politique marxiste. Cf. les échanges au cœur des "Internal Polemics", *Op.cit.*



discerner les tendances dominantes des sociétés contemporaines et leur erreur est de les avoir étendues à l'essence même des sociétés<sup>475</sup>. Articulée à leur philosophie de l'histoire – le combat de l'homme contre la nature qui aboutit logiquement à la barbarie –, leur vision a enfermé le présent dans une histoire foncièrement pessimiste, sans avènement possible du royaume de la liberté dans ce monde. Cette méprise qui semblait encore impardonnable dans les écrits de Piccone jusqu'en 1976<sup>476</sup> est comprise moins de deux ans plus tard avec plus de bienveillance. Dans sa fausseté elle contient en elle-même une part de vérité : non seulement elle révèle l'état des sociétés occidentales des années 1930 au début des années 1960, mais elle permet surtout d'identifier et donc de réinvestir les espaces de pensée qui ont été négligés ou volontairement écartés comme autant de ressources de prolongation et de renouvellement possibles. L'héritage est toujours intégration et dépassement, et les telosiens, entraînés par Piccone et Luke, se saisissent plus franchement de ce legs francfortois comme une étape nécessaire aussi féconde dans son génie que dans ses errements.

La thèse de la négativité artificielle est officiellement présentée par ses deux co-auteurs Paul Piccone et Timothy Luke à la Conférence *Telos* tenue à l'Université d'Antioch (Ohio) en mai 1977. Robert J. Antonio, au nom du groupe *Telos* du Kansas, en publie le compte-rendu dans le numéro 32 de la revue à l'été 1977<sup>477</sup>. Les deux interventions maitresses de Piccone et Luke sont par suite retravaillées et reproduites dans le numéro 35 publié au printemps 1978<sup>478</sup>. Ces deux articles posent les bases de l'ensemble de la réorientation intellectuelle et théorique à venir. C'est dans sa critique de la Théorie critique que Piccone pose les bases de la thèse de la négativité artificielle, puisqu'on l'a dit cette dernière vient amender et prolonger la première. La grande idée à retenir de l'analyse de Piccone est que la Théorie critique a procédé à une

---

<sup>475</sup> Paul Piccone, "The Crisis of One-Dimensionality", *Telos* 35, Printemps 1978, p.43-54

<sup>476</sup> Nous faisons ici référence au diagnostic assez sévère dressé contre la Théorie critique dans l'article de Paul Piccone précité, "From Tragedy to Farce: The Return of Critical Theory", *New German Critique* n.7, Hiver 1976, p.91-104. Dans l'article "The Dialectical Imagination" publié dans le seizième numéro de *Telos* en 1973, les mots de Piccone étaient encore plus durs envers l'École de Francfort. "Horkheimer regresses to Schopenhauer and, after an *inglorious* depoliticization into religious pessimism, ends up internalizing a philosophical version of the Cold War: freedom and equality are now seen as intrinsically irreconcilable, so that the choice is between freedom and social hierarchy on the one hand (probably in the West), and equality and unfreedom on the other (probably in the East). [...] Adorno *fizzles out* in *Negative Dialektik* with a reification of earlier theses on Heidegger, ontology and Auschwitz; and Jürgen Habermas *shipwrecks* in communication theory." p.115 [italiques nôtres]

<sup>477</sup> The Kansas *Telos* Group, "The Antioch *Telos* Conference", *Telos* 32, Été 1977, p.188-192

<sup>478</sup> Paul Piccone, "The Crisis of...", *Op.cit.* et Tim Luke, "Culture and Politics in the Age of Artificial Negativity", *Telos* 35, Printemps 1978, p.55-71

« totalisation prématurée » de la situation, qu'elle a pris « l'âge de l'unidimensionnalité » pour « la fin de l'histoire » quand il n'était qu'une « transition entre le capitalisme entrepreneurial et la pleine domination du capital ». <sup>479</sup> Le déroulé historique est en fait le suivant : le capitalisme entrepreneurial a atteint ses limites et est entré dans sa crise finale à la fin du XIXe siècle, crise qui n'a été pleinement institutionnalisée qu'avec le crash de 1929. C'est alors que commence la pleine expansion de l'unidimensionnalité, qui consiste en « la domination du capital collectif dans chaque aspect de la vie quotidienne – au point de calquer la structure de caractère et la personnalité [des individus] sur les nouveaux besoins de la rationalisation capitaliste. » <sup>480</sup> En d'autres termes, depuis la mise en place des politiques progressistes en 1890, et de manière exponentielle depuis les mesures instaurées dans le cadre du *New Deal* après la crise de la fin des années 1920, la société américaine est passée à un autre stade de développement capitaliste. Déjà après 1890, l'économie mondiale, enserrée dans une crise insurmontable, se voit contrainte à une réorganisation d'ampleur : l'on est ainsi passé d'un mode de production extensif à un mode de production intensif <sup>481</sup>. A partir des années 1930, la rationalisation du capital collectif s'accélère et fait entrer la société dans la phase du « capitalisme monopolistique ». S'y affirme la logique unidimensionnelle par laquelle le capital cherche à organiser *totale*ment la société à son profit et à son image (selon le diagnostic très bien établi par Marcuse) à travers d'une part une réglementation gouvernementale étendue et d'autre part de nouvelles stratégies marketing émanant du monde de la culture et de la publicité. Le capital agit ainsi conjointement dans les sphères publique et privée pour forger des « communautés de consommation » <sup>482</sup> dans lesquelles les individus se modèlent à la fois en travailleurs dociles et auto-disciplinés et en consommateurs homogènes. La rationalisation intensive du capital permet ainsi la production et la consommation

---

<sup>479</sup> Paul Piccone, «The Crisis of...», *Op.cit.*, p.119 et 120 [nos traductions]

<sup>480</sup> *Ibid.*, p.120

<sup>481</sup> Ce passage de la logique extensive à la logique intensive est parfaitement présenté par Tim Luke. Il montre comment « le capitalisme entrepreneurial » du XIXe siècle avait organisé son développement sur l'expansion, en étendant ses « influences rationalisantes » dans les sociétés pré-capitalistes de l'Ouest et dans les empires coloniaux de l'hémisphère Sud. Après le Traité de Berlin de 1885 qui avait défini le partage du marché des dernières régions non attribuées d'Afrique et avec la fin de l'expansion territoriale en Amérique (symboliquement achevée avec la présentation de la thèse de Frederick Jackson Turner de la *Frontière* dans l'Histoire Américaine en 1893), les ressources spatiales d'expansion se tarissent. Les élites économiques, industrielles et intellectuelles du capitalisme entrepreneurial sont donc contraintes à un changement de mode de développement et mettent en place un mode de production intensif guidé par la rationalisation technique et favorisé par les avancées de la recherche scientifique. Les élites ont dès lors travaillé à intensifier la rationalisation capitaliste par une régulation étatique accrue, des techniques de réorganisation du travail (dont le fordisme et le taylorisme) et la gestion scientifique de toutes les sphères d'interaction sociale. Voir «Culture and Politics...», *Op.cit.*, p.56-57

<sup>482</sup> L'expression reprise par Tim Luke a été forgée par Daniel Boorstin, qui comme on l'a déjà évoqué fait partie des historiens de l'Ecole du Consensus. Voir *The Americans, The Democratic Experience* [1958], *Op.cit.*

de produits de masse standardisés.

Il est intéressant de noter comment cette analyse de l'unidimensionnalité de la société totalement administrée fait directement écho à la notion de « consensus » caractéristique des années d'immédiat Après-guerre aux Etats-Unis. Sauf qu'ici, la théorie critique, dans sa version originale comme dans sa version telosienne, montre bien comment le conformisme et la docilité de la société américaine de la première moitié du XXe siècle ne sont pas le résultat d'un *ethos* démocratique d'un peuple à la forte culture civique, mais la conséquence d'un mode de développement capitaliste intensif qui pour survivre et se développer doit pénétrer jusqu'aux attitudes et comportements des individus, ces derniers internalisant passivement et inconsciemment sa logique de rationalisation. Et l'on comprend mieux la volonté émise par les militants de la Nouvelle gauche de redonner vigueur à la subjectivité par une nécessaire « prise de conscience ».

Si jusqu'ici le diagnostic telosien se calque en tous points sur celui de la vieille Théorie critique, le point de divergence principal ne tarde pas à venir. C'est Paul Piccone qui le formule, notamment dans un document ronéotypé non publié auquel Tim Luke fait expressément référence.<sup>483</sup> La grande idée au fondement de la thèse de la négativité artificielle est la suivante : le capitalisme tardif, de nature monopolistique, a tellement bien réorganisé la société américaine dans les années 1940 et 1950 qu'à partir des années 1960 toute expansion supplémentaire de la rationalité du capital se révèle contreproductive d'un point de vue politique et destructive d'un point de vue organisationnel. Loin de faire partie d'une histoire en voie d'achèvement car promise au destin d'une rationalisation sans fin qui signifierait à terme destruction de toute particularité, de toute individualité et de tout espace de liberté – en somme une réification totale –, les sociétés contemporaines sont plus modestement témoins d'une fin de cycle, d'une nouvelle crise, face à un système dégénérant et en voie d'autodestruction. A la base de la thèse, se situe l'idée que le capitalisme, dans toute sa phase monopolistique, s'est développé sur l'intégration de sphères sociales qui jusqu'ici n'étaient pas encore intégrées : en d'autres termes, ce qui a permis le développement du capitalisme monopolistique, c'est l'intégration permanente et progressive de toutes les formes de négativité sociale. Les élites intellectuelles, bureaucratiques et financières

---

<sup>483</sup> Paul Piccone, "Beyond Critical Theory", cité par Tim Luke dans "Culture and Politics...", *Op.cit.*, p.55

de ce capitalisme sont donc désormais confrontées à un nouveau défi : comment continuer le développement si tout a déjà été intégré ? Quelles ressources pour alimenter un système qui survit et prospère par des mécanismes d'appropriation une fois que tout a été absorbé ?

“In faithfully creating the administrative conditions for the advanced rationalization of corporate capital, the transitional logic of the New Deal – and its latter-day continuations in the Fair Deal, the New Frontier, and the Great Society – systematically stifled the social logic inherent in full monopoly capital. Bureaucratic decisionism and instrumental organization lost its purposive rationality when it fully penetrated pre-rational social interaction. Once the rational has permeated and transformed the pre-rational, any further “re-rationalization” self-destructs the original rationalized constructions. It is the lingering opposition, the unabsorbed specificity, the negativity of the Outsider that keeps the purposive-rational on its historical tracks and within its political limits”<sup>484</sup>.

Le développement du capitalisme monopolistique, qui est essentiellement un processus de rationalisation intensif, est donc basé d'après Piccone et Luke sur l'assimilation des différents éléments pré-rationnels, sur cette altérité, cette négativité, qui jusque là échappait à la logique identifiante du concept. Cette domination du concept s'est concrètement traduite par la reconfiguration à la fois du travail et du loisir qu'il a fallu opérer pour transformer les gens en une force de travail *abstraite* – selon les besoins du mode de production du taylorisme – et en une puissance de consommation *aliénée* à même d'acheter ce que le système peut produire.

Mais la nouveauté introduite ici est que cette extension de la rationalité à toutes les sphères du social conduit *in fine* à sa perte. Ainsi, selon les mots de Luke :

“Thus, the total domination of the concept in the hegemony of instrumental organization over social specificity constitutes the deepest subversion of that same abstract instrumental reason.”<sup>485</sup>

Rejoint en cela par Piccone :

“The homogenization and depersonalization associated with this period, i.e., the domination of the concept and of the abstract instrumental reason of capital, constitute the historical limit of this transitory rationalizing phase. The full triumph of one-dimensionality

---

<sup>484</sup> Tim Luke, “Culture and Politics...”, *Op.cit.*, p.59-60

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 60

corresponded to the exhaustion of the model that had generated it.”<sup>486</sup>

Tim Luke donne des exemples concrets pour illustrer comment les différents mécanismes de rationalisation, poussés au paroxysme de leur logique, se sont révélés finalement contreproductifs. L’un d’eux est le développement du système de santé pendant la phase de transition entre le capitalisme entrepreneurial et le capitalisme monopolistique. Les instances publiques et privées en charge de la santé ont alors favorisé la formation d’un nombre croissant de médecins et ont construit de plus en plus d’hôpitaux afin de répondre aux besoins sanitaires de la population. En a résulté une augmentation conséquente de l’espérance de vie et une meilleure prise en charge nationale des problèmes de santé. Cependant, une fois en place, ces organisations ont continué de s’étendre – répondant de la sorte à la logique systémique intrinsèque du développement perpétuel – « au point que des structures hospitalières extrêmement bien dotées en capital et des praticiens chèrement formés gèrent principalement des ongles incarnés, des rhumes courants et des examens gynécologiques de routine, pendant que l’espérance de vie et les autres indicateurs de santé déclinent ou stagnent en dépit de nouvelles dépenses massives, d’une prise en charge sanitaire au niveau fédéral et de dispensaires refaits ».<sup>487</sup> Un constat analogue prévaut dans d’autres secteurs de la société, à commencer par l’éducation. La formidable expansion des écoles primaires et secondaires et des institutions d’enseignement supérieur a rendu possible une éducation de masse qui donne aujourd’hui comme résultats une perte de savoirs-faires élémentaires chez les jeunes élèves, un illettrisme croissant chez les collégiens et l’engendrement d’une génération entière d’étudiants surdiplômés promis au chômage.

“Thus, the total administration of the state-corporate regime endangered the rational development it originally sought to advance, necessitating, in turn, the reversal of this totalizing instrumental logic. [...] The transitional logic of New Deal liberalism and Cold War internationalism exploded *from within*”<sup>488</sup>.

Malgré l’ensemble des menaces, réelles ou supposées, d’*explosion* du système capitaliste en pleine Guerre froide, c’est en fait sous l’effet d’un phénomène d’*implosion* que celui-ci vacille. Formuler ce problème, c’est prendre conscience que l’unidimensionnalité apparente du

---

<sup>486</sup> Paul Piccone, “The Crisis of...”, *Op.cit.*, p.121

<sup>487</sup> Tim Luke, “Culture and Politics...”, *Op.cit.*, p.60 [notre traduction]

<sup>488</sup> *Ibid.*, p.6

capitalisme monopolistique est autant la fin – d’un cycle – que le début : son apogée fait entrer le système en crise et annonce l’avènement d’une ère nouvelle dont les premiers signes se manifestent à l’aube des années 1960. C’est comme cela qu’il faut comprendre le titre de l’article de Piccone “The Crisis of One-Dimensionality”. Si les francfortois n’ont pas identifié cette crise, c’est selon le telosien parce qu’ils en étaient tout simplement incapables. Pour des raisons historiques d’abord : à l’heure de leurs écrits, la société est toute entière dans cette logique de rationalisation intensive et les phénomènes de gigantismes bureaucratiques publics et privés autant que le développement apparemment irrésistible de la culture de masse, pouvaient les conforter dans leur pessimisme foncier. Mais leur manque de clairvoyance est aussi – et cela est plus regrettable pour les telosiens – lié à des insuffisances proprement théoriques : les francfortois, et particulièrement Adorno, Horkheimer et Marcuse, ont enfermé leur théorie critique dans un cadre analytique biologisant – psychanalysant, ne laissant place à aucune possibilité d’ouverture. Ne pas saisir les *dynamiques* auto-déstabilisatrices du capitalisme, c’était en effet en faire un système fermé, pérenne, imperméable à toute forme de changement qualitatif. Et il était donc impossible d’explorer des voies potentiellement émancipatrices, contrairement au vœu premier de la Théorie critique, en quête perpétuelle d’espaces d’authentique raison et de réelle liberté.

Pour autant, l’on comprend à quel point les prémisses logiques de la thèse de la négativité artificielle sont intellectuellement redevables de la vieille Théorie critique et notamment de Adorno. La conception de la société totalement administrée en fournit en effet la base systémique structurelle et la *dialectique négative* en infuse l’esprit d’ensemble. C’est bien parce que Adorno a identifié comme problèmes majeurs la domination du concept et la réduction de la diversité à la logique de l’Un que les telosiens peuvent identifier non seulement les mécanismes de destruction de la particularité à l’œuvre dans leur société contemporaine, mais aussi les logiques théoriques de destruction de la non-identité qui résident au cœur même de la théorie adornienne – qui semble avoir définitivement condamné la société au totalitarisme de la pensée identifiante. Piccone et Luke dépassent Adorno grâce à Adorno, et c’est bien pour cela qu’ils représentent la branche « post-adornienne » de *Telos* et que leur thèse emblématique peut être légitimement qualifiée de post-adornienne. Sur l’analyse d’une négativité authentique, autre et spécifique, qui a été annihilée dans le système par la soumission aux logiques de la raison

instrumentale, plane sans conteste l'ombre du dialecticien. Et si sa recherche du non-identique semble avoir échoué dans sa théorie sociale, elle a permis à ses héritiers intellectuels de prendre au sérieux le problème de la réduction à l'identité et de le poser comme point de départ de leur analyse.

### ***De la crise de l'unidimensionnalité à l'ère de la négativité artificielle***

La crise du capitalisme monopolistique annonce donc l'entrée dans une nouvelle ère socio-historique. C'est cette phase naissante du développement des sociétés capitalistes que Piccone et Luke appellent l'âge de la « négativité artificielle ». Et parce que la situation socio-historique a radicalement changé, il faut de nouveaux outils conceptuels et théoriques pour la comprendre et l'analyser – c'est ce qu'entendait Piccone lorsqu'il appelait à ré-historiciser la Théorie critique, c'est-à-dire non seulement replacer la vieille Théorie critique dans son contexte spécifique de développement mais aussi produire de nouveaux développements en lien avec la réalité socio-historique concrète, le « monde de la vie ».

La négativité artificielle est à comprendre comme la réaction du système pour répondre à sa propre crise. La logique générale est la suivante : pour survivre et se développer, le système a besoin d'une négativité qu'il puisse intégrer, c'est-à-dire qu'il a besoin d'éléments de sociabilité pré-rationnels, qui échappent encore à la rationalisation, et que le système peut rationaliser<sup>489</sup> ; toute « sur-rationalisation » est d'ailleurs contre-productive ; la phase de capitalisme monopolistique étant achevée à l'aube des années 1960, la quasi-totalité des espaces sociaux ont été intégrés, rationalisés, soumis à la logique du système ; le système doit donc trouver d'autres sources d'opposition : il doit créer sa propre contradiction afin de générer une tension dynamique qui lui serve de moteur de croissance. C'est ici qu'entre en jeu la notion de « négativité artificielle » : elle correspond précisément à cette négativité que le système génère lui-même, en

---

<sup>489</sup> Nous reviendrons plus loin sur ces éléments de négativité authentique qui ne sont pas encore clairement définis dans les écrits de Luke et de Piccone à ce stade de la formulation de la thèse. L'on comprend cependant déjà que la négativité authentique, non artificielle, « organique » donc, correspond à l'ensemble des structures sociales, familiales et communautaires traditionnelles. Ainsi, Luke déclare que pendant l'ère de l'unidimensionnalité : "Tradition succumbed to technique. Yet, technique could evince this sort of superiority only over and against tradition". Tim Luke, "Culture and Politics...", *Op.cit.*, p.61 ou encore cette phrase forte de sens de la part de Piccone qui regrette « la personnalité depuis longtemps détruite formée par la vie communautaire organique », in "The crisis...", *Op.cit.*, p.123 [notre traduction]

interne, afin de continuer à prospérer. C'est une négativité qui est donc créée de toutes pièces, « artificiellement ».

“The process of homogenization and fragmentation has been too successful, with the result that it has destroyed that otherness which made homogenization work. [...] In order to guarantee the smooth functioning of monopoly capital, it became necessary to reconstitute artificially that negativity without which the system cannot operate.”<sup>490</sup>

Mais quelle est donc cette négativité artificielle ? Piccone identifie en fait les différents mouvements identitaires affiliés à la Nouvelle gauche comme l'une des premières manifestations de cette opposition générée de l'intérieur du système. L'âge de la négativité artificielle, qui vient supplanter l'ère de l'unidimensionnalité, arrive en effet avec le début des années 1960 et les mouvements contestataires de la gauche progressiste. Les revendications polyphoniques portant le discours du « droit à la différence » dans l'égalité, typiques de la période, sont analysés comme le besoin systémique de recréer de l'altérité dans un monde pleinement homogénéisé. Il s'agit « d'encourager la régénération des contradictions, la revitalisation de la diversité, et le renouveau de l'antagonisme »<sup>491</sup>. Sous la plume de Piccone, l'on sent bien cependant l'absence de sympathie – pour ne pas dire la plus franche antipathie – envers ces mouvements :

“It is no accident that black nationalism explodes on the American scene in the late 1960s[...]: the search for black identity (also adopted by other ethnic groups) sought to artificially reconstitute an otherness which had long since been effectively destroyed. Thus, the pathetic efforts of American blacks to become re-Africanized was matched only by the increasing disintegration of the traditional black community centered around the church, now seen as an agency of white domination. Again, contrary to the Left conventional wisdom, the Civil Rights Movement was not the result of a sudden rise in militancy on the part of blacks [...]. Attempts to reconstitute a non-existent black community [were] orchestrated from above, this time in accordance with new requirements.”<sup>492</sup>

Si Piccone est coutumier de l'usage d'un ton agressif dans ses écrits et si dès la fondation de la revue une décennie auparavant il émettait déjà de grandes réserves sur le bienfondé des revendications identitaires<sup>493</sup>, force est néanmoins de constater qu'il les condamne désormais

---

<sup>490</sup> *Ibid.*, p.117

<sup>491</sup> Tim Luke, “Culture and Politics...”, *Op.cit.*, p.56

<sup>492</sup> Paul Piccone, “The crisis...”, *Op.cit.*, p.122

<sup>493</sup> Piccone ciblait alors l'erreur stratégique des militants lorsqu'ils attaquaient le problème du racisme sous l'angle psychologique. Cf. *supra*, Chapitre I (Première partie).



avec une grande virulence. En les interprétant comme la manifestation d'une opposition artificielle, Piccone nie aux mouvements progressistes toute prétention de subversion authentique : les discours d'émancipation, autant que les intellectuels qui les formulent et les militants qui les incarnent, ne sont que les rouages d'un système qu'ils ne contribuent pas à remettre en cause, mais dont ils sont au contraire le produit. Précisément parce qu'ils jouent contre le système, ils jouent en fait par et pour lui.

La thèse de la négativité artificielle comporte un élément particulièrement intéressant : elle situe l'enjeu sociopolitique principal au cœur de la structure étatique du système, mise au défi par ces mêmes luttes que l'Etat génère lui-même. Sur la grande scène de l'histoire mondiale du capitalisme, les structures sont en effet en train de se modifier en arrière-plan. En même temps que l'âge de l'unidimensionnalité pensée comme rationalisation de l'ensemble des sphères sociales, publiques et privées, par l'action conjointe de l'Etat et du marché, est en train de s'achever, la négativité artificielle vient nourrir l'avènement d'une nouvelle ère qui est celle du capitalisme *transnational*. A l'heure où Piccone et Luke formulent leur analyse à la fin des années 1970, l'on est à l'aube de ce qui est appelé en France le « tournant néolibéral » et outre-Atlantique « la révolution conservatrice ». Le contexte sociohistorique global est en tous cas celui d'une accélération de la mondialisation, non seulement économique mais aussi culturelle. Ainsi selon les telosiens, le grand paradoxe des mouvements d'émancipation, en ce point identiques à toutes les forces contreculturelles de négativité artificielle, réside dans le fait qu'ils sont fomentés par les structures agonisantes du système dans une logique d'autodestruction. Cette opposition générée par le système se dirige donc en partie contre lui : elle accélère le délitement de ces mêmes structures étatiques et administratives qui l'ont engendrée et contribue de la sorte à faire entrer le système de plein pied dans son nouveau stade d'évolution, en l'occurrence celle du système transnational.

En clair, avec la crise de l'unidimensionnalité, dont l'efficacité était en partie fondée sur des structures étatiques et bureaucratiques puissantes, vient une nouvelle ère, celle du système transnational du capitalisme monopolistique, dans lequel l'appareil étatique tend à devenir obsolète. La négativité artificielle est donc un instrument du capitalisme monopolistique pour liquider l'héritage structurel étatique de la précédente phase, devenu superflu, et passer au stade transnational.

“The battle is far from over as the emergent regime of full monopoly capital, so powerfully implied by the world economy of transnational corporation, remains hobbled by the political and structural left-overs of the increasingly obsolete state-corporate system.”<sup>494</sup>

Pour Tim Luke, bien comprendre la négativité artificielle suppose de saisir combien la génération des contradictions, aussi artificielle soit-elle, peut cependant être pensée comme une tentative de réouvrir l’espace de la « sphère publique ». Et bien qu’à court terme, il est clair que la négativité artificielle renforce la domination du système sur les individus, il se demande si à long terme, il n’y aurait pas là malgré tout un potentiel porteur d’émancipation<sup>495</sup>. Pour le telosien, les mouvements de la Nouvelle gauche, totalement annihilés à la fin des années 1970, ont échoué et ont finalement plus participé de la rationalisation croissante du système que de la réouverture d’authentiques espaces de liberté. Pourtant, ils ont ouvert une brèche qui se prolonge selon lui dans une deuxième vague de manifestation de négativité artificielle qui pourrait être davantage prometteuse en termes de gain de liberté. Cela s’exemplifie dans les « mouvements contre-bureaucratiques » notamment impulsés par le gouvernement Nixon.

### ***A la recherche d’espaces de liberté : le potentiel émancipatoire de la négativité artificielle***

Pour bien saisir la logique de la négativité artificielle, il faut revenir au cœur de la théorie et en comprendre les implications sous-jacentes. Tout l’intérêt de la théorie critique étant d’éclairer le présent à la lumière de la compréhension des dynamiques des forces contradictoires qui agissent depuis le passé jusqu’à aujourd’hui, il nous faut donc opérer un rapide détour historique. Pour Tim Luke, la Nouvelle gauche a joué dans les années 1960 un rôle comparable à celui joué par la « vieille » gauche des années 1890 aux années 1950. Les forces d’opposition au capitalisme ont alors inspiré et aidé à mettre en place de nouvelles politiques avant d’être réprimées, parfois violemment. Ainsi le populisme agraire de la deuxième moitié du XIXe siècle et son compagnon de route le “*prairie socialism*” sont à l’origine des premières politiques gouvernementales progressistes instaurées à la fin du siècle<sup>496</sup>. Mais après avoir soutenu les

---

<sup>494</sup> Tim Luke, “Culture and Politics...”, *Op.cit.*, p.56

<sup>495</sup> *Ibid.*, voir p.61

<sup>496</sup> Nous entendons ici par progressisme la philosophie des réformes politiques mises en place aux Etats-Unis entre les années 1890-1920, aussi connues sous le nom de « l’ère progressiste ». La figure emblématique du progressisme

réformes, cette vieille gauche est rapidement devenue suspicieuse de la logique totalisante qui s'établit, particulièrement à partir des années 1930 avec l'accélération de l'ingérence étatique dans un nombre croissant de sphères relevant jusque là de la sphère privée ou communautaire. Se posant alors clairement en opposition au « système », la vieille gauche socialiste, agraire et urbaine, est violemment réprimée par ce que Luke appelle le « régime administratif ». Les années 1950 en particulier sont celles d'un anticommunisme virulent, qui oscille entre *red scares*, chasse aux sorcières, Maccarthisme et un fort développement des activités de contre-espionnage. Le paradoxe du régime selon le telosien est d'avoir mis en pratique « la fin de l'idéologie » en verrouillant toute forme d'expression politique d'inspiration marxiste alors qu'il aurait pu maintenir – tout en la contenant – cette forme d'opposition qui lui est essentielle. C'est donc par suite la Nouvelle gauche qui est « stimulée » pour éviter le déraillement complet de la machine capitaliste. Le Mouvement des années 1960 porte la remise en cause de la logique de beaucoup de politiques sociales. Là encore, le système a fini par considérer malveillante cette expression de négativité qu'il a pourtant lui-même créée<sup>497</sup>, sans toutefois la réprimer avec autant de force que son ancêtre la vieille gauche. Comme l'écrit Tim Luke, « après tout, dans les années 1950, les Rosenberg sont allés sur la chaise [électrique] en tant qu'*agents étrangers* ; dans les

---

américain est le président Theodore Roosevelt (1901-1909). Pour l'historien Hofstadter, le progressisme est basé sur la vertu et la sagesse du citoyen individuel et conserve une méfiance envers les institutions politiques et leurs intérêts particuliers. Dans les années 1930, et notamment sous l'impulsion du futur président Franklin Roosevelt (1933-1945), le progressisme et le libéralisme se sont associés au sein du parti démocrate (c'est la philosophie du « *big tent* », du « *catch-all party* ») formant ainsi une grande tradition réformatrice. Pourtant, Hofstadter nous rappelle que progressisme et libéralisme ne sont pas les mêmes en substance et en origine, malgré un certain nombre de valeurs communes. Le progressisme reste plus attaché à l'idéal de démocratie réelle, effective et participative, et est souvent enclin à lutter contre les grandes institutions économiques. Ainsi, alors que les libéraux sont favorables à l'augmentation et l'utilisation des impôts pour faire une meilleure société – par exemple en finançant l'industrie pharmaceutique pour qu'elle donne des médicaments aux pauvres et en mettant en place des programmes sociaux d'accès aux soins –, les progressistes auront davantage tendance à utiliser le pouvoir gouvernemental pour faire pression sur les institutions économiques afin qu'elles se conforment à un ensemble de règles – y compris morales. Par exemple dans le cas sanitaire, les progressistes chercheront à mieux réguler le marché afin que l'industrie baisse ses prix de vente. Voir Richard Hofstadter, *The Age of Reform, From Bryan to F.D.R.*, Londres, J.Cape, 1962.

L'alliance du progressisme et du libéralisme s'est traduit dans le réformisme volontariste gouvernemental qui prévaut lors des années 1930 aux années 1960 avec la succession des programmes étatiques qui se mettent en place, exemplifiés par Le *New Deal* de Roosevelt, le *Fair Deal* de Truman et la *Grande Société* de Johnson. Le passage du progressisme au libéralisme est analysé par les théoriciens critiques comme la manifestation de la transition entre « capitalisme entrepreneurial » et « capitalisme monopolistique ».

<sup>497</sup> Il faut bien comprendre que pour les telosiens, les revendications de la Nouvelle gauche, en tant qu'elles sont liées au mouvement pour les droits civiques, sont produites par le système lui-même dans la mesure où elles se développent principalement par la voie de l'appareil juridico-légal. Ainsi le véritable point de départ selon eux de la mobilisation des Afro-américains est l'arrêt de la Cour Suprême rendu le 17 Mai 1954, connu sous le nom de *Brown vs. Board of Education*, qui déclare la ségrégation raciale inconstitutionnelle dans les écoles publiques. Pour les telosiens, c'est bien de ce type d'action légale que naît véritablement la contestation, et non des actions directes et populaires comme le boycott de Greensboro ou la désobéissance civile de Rosa Parks. C'est pourquoi ils la pensent comme générée artificiellement par le système.

années 1970, Jane Fonda et compagnie sont allés à Hanoi comme des héros culturels. »<sup>498</sup>

En dernière instance, la Nouvelle gauche non seulement ne renverse pas le régime, mais contribue même à renforcer le processus de rationalisation. Plutôt que de la réprimer, le système en fait son alliée. Et pour Luke cela est dû au fait que contrairement aux vieux mouvements populistes et socialistes, la Nouvelle gauche est une opposition « non organique », artificielle donc, émanant des universités, des bureaucraties et des corporations. Elle est portée par ces étudiants de la classe moyenne et la strate de l'intelligentsia qui sont très bien intégrés au système. Pour Luke cependant, il y avait malgré cela un potentiel de transformation et d'ouverture d'espaces de liberté réel au cœur du Mouvement, qui s'est malheureusement auto-annihilé du fait d'un retour au vieux marxisme vulgaire, de trop nombreuses divisions, voire pour certains d'un passage au terrorisme.

Malgré leur échec relatif, les soulèvements des *sixties* ont balisé un chemin dans lequel se sont frayés à sa suite d'autres mouvements d'opposition au système. « Les avances initiales faites pendant les années 1960 par la Nouvelle gauche et les autres forces contre-culturelles ont gagné en force et ont été pleinement institutionnalisées dans une seconde vague de mouvements contre-bureaucratiques. »<sup>499</sup> Ces mouvements, qui permettent d'équilibrer les propres excès du système, résident en son cœur même. L'Etat a ouvert au sein de ses propres structures des forces négatives, certes faibles selon Luke, qui servent de contrepoids à la gestion bureaucratique. Avec ce paradoxe cependant, bien mis en avant par Piccone, que ce sont avant tout des « bureaucraties contre-bureaucratiques »<sup>500</sup>. Elles s'organisent autour de lobbies, d'études, de fondations ou de colloques qui visent à favoriser un fonctionnement bureaucratique plus humain ou plus efficace. Loin d'être en mesure de déstabiliser le système, ces sources de négativité se confinent le plus souvent à un niveau symbolique.<sup>501</sup> Mais elles participent d'une prise en compte générale de la nécessité de ne pas rationaliser selon une logique seulement instrumentale, voire de dé-rationaliser. Ainsi sous Nixon, qui « sabote » selon Luke les différents programmes sociaux mis en place par Johnson dans le cadre de son projet de *Big Society*, une nouvelle forme de

---

<sup>498</sup> Tim Luke, "Culture and Politics...", *Op.cit.*, p.66 [notre traduction]

<sup>499</sup> *Idem*

<sup>500</sup> Paul Piccone, "The Crisis...", *Op.cit.*, p.121 [notre traduction]

<sup>501</sup> Tim Luke, "Culture and Politics...", *Op.cit.*, p.69

fédéralisme se développe. Elle tend à favoriser la prise de décision au niveau local et au niveau des Etats en diminuant certaines prérogatives du gouvernement fédéral.

“In doing so, these multiple centers of power and decision-making [the city, the county and the state] at the same time check and counter the organizational dictates of the administrative regime”<sup>502</sup>.

Un vent de contre-bureaucratiation – mesuré – souffle sur la société américaine dans les années 1970 puisqu’une logique similaire se retrouve au cœur d’autres institutions nationales, comme le Congrès ou la CIA. L’Etat administratif tend désormais à favoriser l’action locale sur l’action fédérale, l’action de proximité sur l’action étatique, et plus largement la prise de décision individuelle. La « revitalisation » de cette dernière est jugée comme « une source puissante de négativité dans la société organisationnelle » et comme faisant « partie intégrante de la bureaucratie post-transitionnelle ».<sup>503</sup>

Ce même esprit du temps se retrouve dans la sphère culturelle : les média tendent à favoriser la participation active du sujet, de moins en moins considéré comme un spectateur ou un consommateur passif. Pour Luke d’ailleurs, cette réouverture d’un espace relativement libre pourrait faire exploser l’industrie de la culture totalisante – à moins qu’elle ne fasse que la renforcer justement en lui offrant une soupape par laquelle elle échappe à la suffocation interne. Toujours est-il qu’à l’aube des années 1970, et ce conjointement avec la montée des nouveaux mouvements identitaires qui portent le discours du droit à la différence, et donc de la défense de la particularité, de la spécificité et de la diversité, la société américaine semble se chercher une forme d’altérité dont elle manquait cruellement jusque là. Le besoin d’identité qui va de paire avec celui de racines se manifeste enfin dans la résurgence des identités culturelles locales – un besoin qui s’exprime cependant de manière encore largement artificielle, à l’image des festivals *New Age* qui s’organisent de part et d’autre. Mais pour Luke, l’important est bien de comprendre qu’au cœur de cette négativité artificielle, gît la possibilité d’identifier clairement le *besoin* d’une négativité authentique, organique, qui parfois peut s’exprimer au cœur même du système.

Si la Nouvelle gauche n’a pas été couronnée de succès dans sa volonté originale de révolution de la société américaine, force est de constater qu’elle a ainsi néanmoins laissé son

---

<sup>502</sup> *Idem*

<sup>503</sup> *Ibid.*, p.70

empreinte. L'humeur existentielle qui constituait son essence à ses débuts, avec le besoin de retrouver de la subjectivité et de l'intersubjectivité dans un monde totalement administré pénètre jusqu'au cœur de la bureaucratie gouvernementale elle-même. Pour Piccone et Luke, c'est là la manifestation que le système, plein de ressources, trouve encore des espaces à partir desquels il peut s'autoréguler pour continuer à prospérer. Mais toujours selon ces mêmes telosiens, peut-être peut-on alors trouver là, au cœur même de ce système, d'authentiques espaces de liberté<sup>504</sup>. La condamnation du système capitaliste se fait moins nette dans les écrits des deux telosiens : si l'intersubjectivité peut se concilier avec le capitalisme, alors le renversement total du système ne semble plus à l'ordre du jour.

***De la défense du contre-bureaucratisme au potentiel émancipatoire du néolibéralisme : les germes du tournant droitier telosien***

Il est à ce stade de l'écriture de notre thèse bien trop tôt pour envisager un quelconque « tournant droitier » au sein de *Telos*. Bien que Piccone soit désormais pleinement convaincu que le marxisme est une impasse et qu'il soit prêt à liquider une grande partie de son héritage politico-philosophique de gauche, la thèse de la négativité artificielle qu'il articule avec Luke puise encore pleinement dans la tradition néo-marxiste. Empreinte de théorie critique francfortoise et notamment adornienne de bout en bout, cette thèse s'intègre pleinement dans l'histoire intellectuelle de la gauche occidentale : derrière l'étude de l'évolution des structures du capitalisme et l'approche foncièrement dialectique qui la soutient (puisqu'elle est systématiquement pensée en mouvements, en contradictions et dans son rapport à la totalité), c'est bien Marx et Hegel qui tiennent la théorie.

Pourtant, la thèse de la négativité artificielle défendue par Piccone et Luke a un potentiel « explosif » puisqu'elle se prête quasi *immédiatement* à une lecture néolibérale qui ne manquera pas d'être soulevée par les autres contributeurs du cercle et de la revue. Ceci sera particulièrement explicite dans les débats autour de la notion de la Nouvelle classe<sup>505</sup> mais dès à présent il convient de saisir combien cette thèse peut être considérée comme l'amorce d'une profonde reconfiguration politique et intellectuelle de ses auteurs par la relecture de la réalité

---

<sup>504</sup> Dans sa lettre du 24 Mars destinée aux autres contributeurs, Piccone écrit même : "There may still be some progressive function left in capitalism", *Op.cit.*, p.197

<sup>505</sup> Voir *infra* dans ce chapitre.

qu'elle engendre – ce tournant n'étant bien entendu à ce stade qu'une simple possibilité d'évolution.

La lecture pro-néolibérale de la thèse de la négativité artificielle dérive du fort mépris des telosiens envers toute forme de bureaucratisme, qui est par définition phénomène de rationalisation. Or, anti-bureaucratisme et néolibéralisme se donnent la main du fait de la pression en faveur de la dérégulation et de la déréglementation exercée par les élites industrielles, financières et économiques de l'économie mondiale. Pour Luke, le processus de transnationalisation du capital privé pendant les années 1960 vient raviver une contradiction, cette fois-ci entre l'Etat et les entreprises. Dans son mouvement d'expansion, la mondialisation vient poser une tension potentiellement génératrice d'un meilleur équilibre systémique.

La particularité de la transnationalisation des entreprises américaines, corollaire d'une reconfiguration substantielle de l'économie américaine, est la scission créée entre l'Etat national et la sphère économique. A partir du début des années 1970, le nombre croissant de délocalisations et la dépendance grandissante de la bonne santé financière des grandes firmes américaines envers les pays étrangers contribuent à désindustrialiser les Etats-Unis et en faire « une économie de service et un producteur de plans, de programmes et d'idées que les autres exécutent. »<sup>506</sup> Dans sa gestion économique, l'Etat est vu comme défaillant, tout autant incapable d'endiguer les crises domestiques que de préserver ses marchés étrangers – du fait de la décolonisation parallèle. Dès lors, « à l'ère du capital monopolistique, les intérêts des firmes multinationales ne sont plus ceux de leur pays d'origine. »<sup>507</sup>

Les entreprises se sont donc autonomisées au point non seulement de ne plus avoir besoin d'être reliées à leur pays d'origine, mais surtout de ne plus le vouloir, puisqu'il serait un frein à leur propre développement. Les logiques des uns ne sont plus les logiques des autres. La déterritorialisation étant au cœur même du phénomène de transnationalisation, la globalisation fait voler en éclats le cadre étatique jusque là prévalent. Depuis lors, dans une logique diamétralement inverse de celle qui prévalait à l'ère progressiste, la politique étatique non seulement n'instrumentalise plus les intérêts des entreprises au service d'un intérêt national, mais c'est au contraire l'Etat qui se met au service des intérêts de ces firmes.

---

<sup>506</sup> Barnet and Muller, *The Global Reacher*, cités par Tim Luke, "Culture and Politics...", *Op.cit.*, p.67

<sup>507</sup> Tim Luke, "Culture and Politics...", *Op.cit.*, p.67 [notre traduction]

Selon Luke, et nous rejoignons ici notre idée première d'une certaine défense potentielle du néolibéralisme, cette nouvelle tension créée entre Etat national et firmes multinationales n'est pas nécessairement négative au regard de la recherche d'un système permettant l'exercice d'une liberté effective. « Ces contradictions réintroduisent un élément d'altérité organisationnelle, de négativité politique, et une spécificité non rationalisée dans la conduite de la négociation politique et de la politique sociale qui faisaient défaut depuis quarante ans. »<sup>508</sup> La tension opérée par les firmes multinationales sur l'Etat national porte un potentiel d'émancipation dans la mesure où elle se manifeste comme un mouvement contre-bureaucratique. Le désenchantement des élites industrielles, économiques et financières vis-à-vis de la planification étatique les amène à exercer une pression en faveur d'un processus général de déréglementation, qui peut aussi se lire comme une dérationnalisation de ce qui a pu être sur-rationalisé. Dès lors, le capital d'entreprises, à sa manière et dans la lignée de la défense de ses propres intérêts, participe de ces forces de négativité par rapport à la gestion jusque là quasi totalement administrée de la bureaucratie étatique. Cette lecture ouvre ainsi la voie à un jugement relativement favorable porté sur la « révolution conservatrice » en cours outre-Atlantique : le tournant néolibéral pourrait ainsi aussi signifier le passage d'une société fermée, totalisante et régie par une logique identitaire à une société qui se cherche des voies pour réintroduire – artificiellement ou organiquement – des éléments d'altérité, de différence et d'opposition. La théorie critique telosienne peut alors se prêter à une lecture plutôt favorable au néolibéralisme, ce qui ne manque pas de susciter des réactions vives chez un certain nombre de contributeurs au sein du cercle, et notamment parmi la ligne emmenée par Andrew Arato et Robert D'Amico, défenseurs du maintien d'un positionnement d'inspiration marxiste.

***La critique de la thèse de la négativité artificielle : enjeux politiques et philosophiques d'une polémique interne***

Comme nous l'avons déjà mentionné, la version réactualisée de la théorie critique de Piccone et Luke, présentée sous le nom de « thèse de la négativité artificielle », a pour la première fois été dévoilée à la conférence d'Antioch en Mai 1977. La divulgation des travaux et

---

<sup>508</sup> *Ibid.*, p.67-68



l'implication de leur orientation générale n'ont pas manqué de susciter de vives réactions parmi la vingtaine de personnes présentes dans l'assemblée, retranscrites dans le compte-rendu rédigé par Robert Antonio au nom du *Kansas Telos Group*. Piccone a présenté sa communication intitulée "Beyond Critical Theory" lors du deuxième jour du colloque. La première journée a été consacrée à des discussions autour de la question marxiste, dans la continuité des problèmes soulevés lors de la conférence de St Louis de décembre 1976. Et une fois encore à Antioch, deux fronts se font face : Antonio rapporte une rupture (*a split*) entre d'un côté les texans Miller et Schmidt – qui veulent investir des théories *hors* de la tradition marxiste – et de l'autre Arato et D'Amico – qui souhaitent continuer sur la voie de la critique *immanente* du marxisme<sup>509</sup>.

C'est au cœur d'une ambiance survoltée<sup>510</sup>, typique des conférences telosiennes, que Piccone présente sa communication. Selon le rapporteur des journées, son papier est « le plus audacieux » (*the boldest*) et « le plus passionnant » (*the most exciting*) et par conséquent celui qui soulève le plus de critiques<sup>511</sup>. « Bombardé » de commentaires selon Antonio, Piccone s'est retrouvé accusé d'une part d'être trop objectiviste, d'autre part de ne pas investir suffisamment la notion d'opposition organique qui n'est présente que par la négative, énoncée dans son antagonisme avec la négativité artificielle, mais jamais définie positivement. A la première série de critiques, Piccone se défend d'être un « parsonien » : l'assise phénoménologique de sa thèse ne fait pas défaut et l'on ne peut pas lui reprocher de produire une théorie fermée – pour peu que

---

<sup>509</sup> The Kansas *Telos Group*, "The Antioch *Telos Conference*", *Telos* 32, Été 1977, p.188

<sup>510</sup> Lors de sa propre présentation le deuxième jour, Schmidt en effet n'invite ni plus ni moins qu'à liquider l'héritage de la Théorie critique dans son ensemble, en tant que *cul de sac* (en français dans son intervention). Malgré sa recherche d'une position qui soit à la fois immanente et transcendante, la Théorie critique aurait échoué à participer de « l'autoréflexion du sujet dans la société » ; dès lors, elle serait devenue « une entreprise purement théorique visant non l'action pratique, mais la critique intellectuelle ». Il faudrait donc abandonner l'intégralité de son approche pour échapper à son destin, ou à tout le moins la redéfinir dans un sens bien plus restreint. Une position indéfendable pour Arato, qui prend alors à partie Schmidt, (« avec sa modestie habituelle », nous décrit Antonio), lui explique combien il n'entend rien à la notion de critique et le « châtie » (selon les termes du rapporteur) pour son empressement à abandonner la position marxiste-critique. Schmidt lui répond avec autant de virulence, rejetant ses arguments qu'il appelle « critique de bac à sable » (*sandbox critique*) – puisqu'Arato cherche constamment à revenir aux textes et appelle à mieux les comprendre – et « critique d'autruche » (*ostrich critique*) – Arato se mettrait des œillères en refusant d'admettre les vrais problèmes théoriques inhérents au marxisme. D'Amico vient alors soutenir la position d'Arato en accusant Miller comme Schmidt de capituler devant la difficulté plutôt que de faire preuve de véritable perspective théorique. Miller tente alors de calmer les esprits en adoptant une position plus conciliante : il ne s'agirait pas d'abandonner la critique marxiste dans son ensemble, mais de la confronter à d'autres auteurs hors de la tradition afin de l'enrichir. Il propose par exemple d'investir les travaux de Schumpeter, Crozier ou encore Huntington. L'autre front manque de s'étouffer à l'évocation de ces noms. "Arato, grasping in disbelief, blurted out that no one in their right minds would equate them with Marx or Adorno or Habermas." Voir "The Antioch *Telos Conference*", *Op.cit.*, p.188 et al.

<sup>511</sup> *Ibid.*, p.190

l'on comprenne correctement ses travaux. D'abord, la médiation dialectique entre la praxis et la théorie critique est assurée par la prise en compte rigoureuse des conditions socio-historiques contemporaines. Ensuite, la théorie maintient une volonté d'ouverture tout autant qu'une recherche de subjectivité dans la mesure où elle vise à identifier les possibilités d'opposition organique. Si l'on suit Piccone, il y a donc bien maintien de l'importance de la subjectivité et recherche de voies d'émancipation au cœur d'une théorie qui ne serait que superficiellement systémique et fonctionnaliste.

Pour la deuxième série de critiques, Piccone reconnaît sans mal que la nouvelle orientation qu'il donne à la théorie critique constitue seulement à ce stade une ébauche, un projet. C'est « un ensemble d'idées programmatiques qui ont besoin d'une élaboration substantielle »<sup>512</sup>. Telle qu'il la présente, Piccone pense pouvoir faire de la thèse de la négativité artificielle le point de départ théorique d'une nouvelle orientation politico-philosophique, en explorant de nouvelles voies axées autour de la recherche de la subjectivité comme négativité organique – une voie que seule l'analyse des logiques contradictoires d'un système générant de la négativité artificielle pouvait permettre. L'on voit d'ailleurs bien ici à quel point Piccone est l'héritier de la démarche de la Théorie critique francfortoise, en tous points fidèles à son esprit. Horkheimer avait magistralement montré comment l'on doit toujours tenter d'identifier les potentialités de liberté par la négative, en mettant en exergue les mécanismes d'oppression autant que les fausses expressions de liberté qui existent dans la société<sup>513</sup>. Avec la présentation de cette thèse, Piccone laisse entrevoir pour la première fois les possibilités concrètes de nouvelles voies de recherche et de réorientation de la théorie critique : le rédacteur en chef de la publication a bien une vision à la fois intellectuelle et stratégique pour la conduite du projet *Telos*<sup>514</sup>. Bien qu'il « possède » la revue<sup>515</sup>, il se confronte cependant à une vive opposition en interne. C'est

---

<sup>512</sup> *Ibid.*, p.191 [notre traduction]

<sup>513</sup> Voir Max Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique », présenté *infra*, Chapitre III (Première partie).

<sup>514</sup> Dans l'introduction du numéro 32 de *Telos*, ce même numéro où est publié le rapport de la conférence d'Antioch, Piccone déclare ainsi que la section « Notes et Commentaires » - dans laquelle figure le compte-rendu - est « importante puisqu'elles mentionnent certaines des questions actuellement discutées, qui deviendront probablement le centre d'intérêt de la revue (*the journal's focus*) dans le futur proche. » p.5 [notre traduction]

<sup>515</sup> Rétrospectivement, dans un ouvrage rendant hommage à Paul Piccone après son décès, Antonio raconte combien l'influence de l'italien était considérable : « *Telos* operated within boundaries set by Piccone; he "owned" the journal, and led by intellectual combat ». Il ajoute : « Paul was a creative, energetic, forceful editor. He set directions emphatically in the *Editors' Newsletter*, letters to contributors, rejection letters, face-to-face interactions (especially at *Telos* events), and *Telos* introductions, reviews, and essays ». Robert J. Antonio, « Absolutizing Particularity », in Timothy Luke et Ben Agger, *A journal of no illusions: Telos, Paul Piccone, and the Americanization of Critical*

d'ailleurs là l'objet des conférences *Telos* : elles visent à proposer un espace où les différents contributeurs peuvent exprimer leurs points de vue, souvent très divergents. La marque de fabrique des colloques *Telos*, qui ressort à travers les différents témoignages écrits ou oraux de ceux qui ont pu y participer, est l'intensité des confrontations. A l'image de l'identité de cette publication / organisation singulière, l'une des conclusions de la conférence d'Antioch, formulée le troisième et dernier jour, a été qu'un consensus sur la direction que le journal devait prendre était impossible<sup>516</sup> – ironiquement c'est la seule déclaration qui ait pu faire consensus.

### ***Le dissensus telosien nourri et renforcé par les débats sur la question de la Nouvelle classe***

Le dissensus telosien est renforcé par les discussions autour du concept de « Nouvelle classe », introduit dans le cercle telosien par l'entremise des travaux d'Alvin Gouldner. La Nouvelle classe devient rapidement un point de cristallisation des deux fronts théoriques qui se disputent l'identité de la publication / organisation. Gouldner, qui fait partie du périmètre élargi du cercle telosien, est déjà présent lors de la conférence d'Antioch en 1978. Il y présente cependant une communication qui n'aborde pas la thèse de la Nouvelle classe sur laquelle il travaille depuis l'année précédente et qui donnera lieu en 1979 à la publication de *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*<sup>517</sup>, devenu depuis un ouvrage de référence dans la sociologie américaine. Les liens entre Gouldner et Piccone sont étroits. Physiquement d'abord, puisqu'à l'Université de St Louis les bureaux des deux sociologues sont adjacents. Personnellement ensuite, du fait des tempéraments explosifs respectifs des deux théoriciens qui en font des « esprits parents » (*kindred spirits*)<sup>518</sup>. D'ailleurs à l'heure où Piccone travaille à l'élaboration de sa thèse de la négativité artificielle, Gouldner formalise sa théorie de la Nouvelle classe. Il en présente une ébauche lors d'un séminaire tenu à l'Université de Washington à l'été 1977. Andrew Arato et Cornelis Disco, deux membres de *Telos*, sont présents, et l'idée du concept de Nouvelle classe est alors déjà discutée au sein du cercle. La collaboratrice de longue

---

*Theory*, New York, Telos Press Publishing, p.26

<sup>516</sup> The Kansas *Telos* Group, "The Antioch *Telos* Conference", *Op.cit.*, p.191

<sup>517</sup> Alvin W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class: A Frame of Reference, Theses, Conjectures, Arguments, and a Historical Perspective on the Role of Intellectuals and Intelligentsia in the International Class Contest of the Modern Era*, New-York, Seabury Press, 1979

<sup>518</sup> Sur ces deux points, voir Robert J. Antonio, "Absolutizing Particularity", *Op.cit.*, note 22 p.30

date Jean Cohen présente même un papier sur la question lors de la conférence d'Antioch en 1978, sapant en amont la thèse alors non publiée de Gouldner.

Lors de la conférence de St Louis de 1979, fort de son tempérament volcanique, Gouldner ne manque pas de manifester son désaccord vis-à-vis de l'orientation générale adoptée par Piccone et Luke – et dans une moindre mesure Cohen. Le sociologue d'inspiration wébérienne maintient en effet que les bureaucraties occidentales, qui sont qualitativement distinctes des régimes totalitaires du fait de leur caractère légal-rationnel, peuvent se valoir d'une supériorité sur d'autres formes de systèmes traditionnels. Gouldner défend certains aspects progressistes de la bureaucratie libérale-démocratique et ne semble pas convaincu par la thèse d'un « épuisement » (*exhaustion*) administratif du fait d'une logique systémique contreproductive. Peut-être Gouldner conserve-t-il là la vision linéaire de l'évolution bureaucratique du processus de développement capitaliste portée par Weber. Antonio rapporte plus tard comment Gouldner, « provoqué par un public hostile » lors de la conférence, s'est lancé dans un « exposé volcanique » qui a rendu manifeste la tension entre la gauche libérale et la vision politique naissante de *Telos*<sup>519</sup>.

Formalisée en 1979, la théorie de la Nouvelle classe de Gouldner s'inscrit à la croisée des travaux du sociologue sur les « intellectuels révolutionnaires » (*intellectuals*)<sup>520</sup> et sur la structure bureaucratique de la société postindustrielle<sup>521</sup>. Le point de départ de la théorie est d'ordre empirique : pour le sociologue critique, dans tous les pays du monde prenant part au nouvel ordre socio-économique émergent au XXe siècle, une Nouvelle classe composée d'intellectuels et d'une intelligentsia technique s'allie avec les élites économiques et politiques déjà en place. Un nouveau système de classes avec au cœur de sa dynamique une nouvelle lutte des classes émerge à la fois dans les pays en développement du « tiers » monde, dans le « deuxième » monde de l'Union soviétique et de ses Etats satellites et dans le « premier » monde du capitalisme tardif tel qu'on le rencontre aux Etats-Unis, en Europe et au Japon. La parenté

---

<sup>519</sup> *Ibid.*, p.30

<sup>520</sup> Nous avons déjà présenté les idées principales de l'article "A Theory of Revolutionary Intellectuals", paru dans *Telos* 26 à l'hiver 1975-76, voir *supra*, Chapitre II (Première partie).

<sup>521</sup> Réflexions entamées dès les années 1950 avec *Patterns of Industrial Bureaucracy*, Glencoe, The Free Press, 1954, et étendues dans les années 1970 dans *The Dialectic of Ideology and Technology, The Origins, Grammar and Future of Ideology*, New-York, Seabury Press, 1976

structurelle entre l'URSS et les Etats-Unis peut surprendre ; elle est pourtant la résultante logique d'un fonctionnement bureaucratique analogue au sein duquel les « experts » et autres détenteurs de savoirs, voués à parler au nom des autres, sont amenés à tenir une place privilégiée.

La dénonciation de l'existence d'une Nouvelle classe n'est d'ailleurs pas chose nouvelle pour les dissidents marxistes des pays d'Europe de l'Est – nombre d'entre eux étant d'ailleurs une source d'inspiration théorique pour les telosiens de la première heure<sup>522</sup>. Depuis longtemps la question de la monopolisation du pouvoir par un petit groupe a interpellé les dissidents des régimes communistes. Dans *Les intellectuels sur la route du pouvoir de classe* (1979)<sup>523</sup> – recensé dans *Telos* 45<sup>524</sup> –, parallèlement aux travaux de Gouldner, les hongrois Ivan Szelenyi et György Konrád réinscrivent leur analyse dans les pays soviétiques dans la longue lignée des théories de la Nouvelle classe qui courent depuis la critique anarchiste du communisme au XIXe siècle. Szelenyi, expatrié aux Etats-Unis du fait de la critique politique inhérente à son travail, distingue en fait trois vagues dans l'histoire des théories de la Nouvelle classe<sup>525</sup>. La première est constituée par la vision de la classe intellectuelle portée par les anarchistes au tournant du XXe siècle. L'expression « Nouvelle classe » a d'ailleurs été forgée par Bakounine, inquiet du spectre d'une société post-capitaliste de classe dominée par ceux qui détiennent la connaissance.<sup>526</sup> Susplicieux à l'égard de ces porte-paroles qui cherchent à s'impliquer dans les mouvements ouvriers, les anarchistes se demandent si les intellectuels ne cherchent pas *in fine* à servir leurs propres intérêts. La gestion de la société communiste par une classe détenant la connaissance est en fait un problème intrinsèque au projet marxiste, jugé profondément scientiste et élitiste par les

---

<sup>522</sup> La situation des pays communistes d'Europe de l'Est constitue un champ d'études privilégié par le cercle telosien. L'analyse se situe principalement du point de vue des dissidents marxistes de cette région. Les telosiens, qui ont toujours été autant critiques du bureaucratisme des pays capitalistes que de celui des pays du bloc soviétique, établissent une analogie structurelle dans le fonctionnement des sociétés des deux pôles. Pour des études approfondies sur le sujet, voir par exemple Agnes Heller, "Marxist Ethics and the Future of Eastern Europe", *Telos* 38, Hiver 1978-1979, p.153-174 ; Laura Boella, "Eastern Europe Societies", *Telos* 41, Automne 1979, p.59-75 ; Ferenc Feher, "Eastern Europe in the Eighties", *Telos* 45, Automne 1980 ; *Telos* Staff, "Special Section: Poland and the Future of Socialism", *Telos* 47, Printemps 1981 ; *Telos* Staff, "Special Section: Crises in Eastern Europe", *Telos* 53, Automne 1982, *Telos* Staff, "Symposium on Soviet-Type Societies", *Telos* 60, Eté 1984, p.155-191

<sup>523</sup> Ivan Szelenyi, György Konrád, *The Intellectuals on the Road to Class Power, A Sociological Study of the Role of the Intelligentsia in Socialism*, Brighton, Harvester Press, 1979

<sup>524</sup> Alec Nove, Recension de Ivan Szelenyi, György Konrád, *The Intellectuals...*, *Op.cit.*, in *Telos* 44, Eté 1980, p.225-233

<sup>525</sup> Formalisées dans Ivan Szelenyi, Bill Martin, "The Three Waves of New Class Theories", *Theory and Society*, vol.17, n.5, Sept. 1988, p.645-667

<sup>526</sup> Szelenyi et Martin renvoient ici à l'ouvrage de Bakounine *L'Empire Knouto-Germanique et la révolution sociale* (1870)

anarchistes : un gouvernement gérant l'économie et la société toute entière requiert en effet une complexité de savoirs qui implique nécessairement d'être gérée par des techniciens, des universitaires et des intellectuels. La deuxième vague de théories de la Nouvelle classe arrive par suite dans les théories de l'ère bureaucratique-technocratique des années 1930 aux années 1950, à l'exemple de celles de l'Ecole de Francfort. Ces théories prétendent qu'émerge à partir des années 1930 une nouvelle position sociale structurelle occupée par une nouvelle classe bureaucratique, technocratique et managériale. Dans les pays communistes, ces théories s'inscrivent à la suite de la critique portée par Trotski à une heure où la bureaucratie staliniste confirme le conflit d'intérêts entre dirigeants et classe ouvrière. Le « collectivisme bureaucratique » des sociétés communistes concourt à établir une nouvelle classe bureaucratique, qui trouve son corollaire dans le monde capitaliste, bien qu'elle y maintienne une différence substantielle.

La troisième vague enfin est celle des années 1970, que l'on retrouve donc à l'Est chez Szelenyi et Konrád et à l'Ouest chez Gouldner. Ce troisième moment est celui des théories de la Nouvelle classe comme classe de la « connaissance ». Dans *Les Intellectuels...*, les deux sociologues hongrois montrent comment dans les sociétés communistes le pouvoir est désormais détenu par une « nouvelle classe d'intellectuels » qui constitue la classe dirigeante d'une société organisée selon les principes de la redistribution rationnelle et qui fonde sa légitimité sur la détention de la connaissance – ils ont le monopole du « savoir téléologique » dans la terminologie de Szelenyi et Konrád. Symétriquement dans le champ lexical de Gouldner, ce qui fait la force de la Nouvelle classe du monde capitaliste, c'est la « culture du discours critique »<sup>527</sup> qu'elle détient.

Dans *The Future of Intellectuals...*, Gouldner tente de formaliser un cadre de référence au sein duquel situer la Nouvelle classe afin de la comprendre comme « un phénomène historique mondial ».

“Rather than focusing in a parochial way on the United States alone, my interest is in the New Class in both late capitalism and in the authoritarian state socialism in the USSR, without arguing or implying any more general convergence thesis. [...] I shall suggest that the two most important theoretical foundations needed for a *general* theory of the New Class will

---

<sup>527</sup> Alvin Gouldner, “Thesis Six, The New Class as a Speech Community”, in *The Future of Intellectuals...*, *Op.cit.*, p.28

be, first, a theory of its distinctive language behavior, its distinctive culture of discourse and, secondly, a general theory of capital within which the New Class's "human capital" or the old class's moneyed capital will be special cases."<sup>528</sup>

Deux types de fondements théoriques viennent donc soutenir le cadre analytique de Gouldner : le tournant linguistique d'abord, puisque le sociologue s'appuie sur l'analyse du langage pour comprendre la réalité sociale ; une forme de « post-marxisme »<sup>529</sup> ensuite, qui conserve l'étude des structures des sociétés capitalistes en termes de dynamiques de classes.

La première grande caractéristique de la Nouvelle classe, en tant que « communauté de discours » est donc la culture du discours critique qu'elle partage. Celle-ci consiste en « un ensemble règles historiquement évoluées, une grammaire du discours »<sup>530</sup> qui est caractérisée par le souci d'une *justification* des arguments, indépendamment de tout recours à une quelconque autorité traditionnelle. C'est donc une culture du discours rationnelle, décontextualisée aussi, dans la mesure où elle fait valoir la règle du « un mot, une signification », la même pour tous et partout, quelque soit la culture au sein de laquelle l'argument est formulé. « Cette grammaire est la structure profonde de l'idéologie commune partagée par la Nouvelle classe. »<sup>531</sup> En plus d'être détachée de tout enracinement social ou culturel, la culture du discours critique est marquée par sa réflexivité : elle est capable de « méta-communication », c'est-à-dire comme nous le dit Gouldner de « parler de la parole ». Mais si la culture du discours critique encourage la problématisation de son propre discours, elle n'en est pas pour autant humble : elle s'érige au contraire comme le standard de tout discours valable. Elle instaure ses propres règles comme instance de légitimation et de jugement et sape toute reconnaissance aux arguments qui font traditionnellement autorité du fait de leur poids historique ou parce qu'ils sont défendus par des personnes dépositaires d'un statut reconnu. Le fait que la « force du meilleur argument », déclaré comme tel par le jeu de la rationalité, de la décontextualisation et de l'auto-problématisation, devienne plus fort que l'autorité de son émetteur concourt à dépersonnaliser le discours, à le

---

<sup>528</sup> Alvin Gouldner, "The New Class Project I", *Theory and Society*, vol.6, n.2, Sept. 1978, p.157

<sup>529</sup> Nous reprenons ici l'expression de « post-marxisme », employée par Ernesto Laclau et Chantal Mouffe dans la préface à la seconde édition de *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics [1985]*, Londres, Verso, 2001, p.ix pour rendre compte de l'attitude de Gouldner à la fois dans « le processus de réappropriation d'une tradition intellectuelle autant que dans le processus d'aller au-delà » [notre traduction]. C'est la formulation qui nous semble le mieux convenir à celui qui se définissait lui-même comme un « marxiste hors la loi » (*outlaw Marxist*), propos cités par Robert J. Antonio, "Absolutizing Particularity", *Op.cit.*, p.30

<sup>530</sup> Alvin Gouldner, "Thesis Six, The New Class as a Speech Community", *Op.cit.*, p.28

<sup>531</sup> *Idem*

*désincarner*. Les règles du discours critique deviennent les seules arbitres de validité, le discours critique sa propre norme et ceux qui en maîtrisent l'art acquièrent dès lors un pouvoir important. "The New Class becomes the master of an invisible pedagogy"<sup>532</sup>.

La Nouvelle classe est donc détentrice de ce que Gouldner nomme un « capital culturel » qui à la fois l'unifie en tant que « classe » et la sépare des autres, ceux qui ne partagent pas son langage. Et précisément parce que la culture du discours critique possède son propre langage, du fait également qu'elle valorise un discours indépendant de tout contexte culturel, dont la prétention est donc universelle, elle est une classe cosmopolite. Un membre de la Nouvelle classe allemande et un autre de la Nouvelle classe étasunienne seront toujours plus proches qu'un allemand de la Nouvelle classe et un non-intellectuel, non acclimaté à la grammaire propre à l'idéologie dominante. Le partage d'une culture transnationale favorise ainsi à terme l'émergence d'une Nouvelle classe cosmopolite.

"The members of the New Class, whether intellectuals or intelligentsia, are also likely to have greater ease of social interaction with one another, precisely because of their similar education, culture, and language codes, thus facilitating development of coterie, social circles, professional ties and political projects among themselves."<sup>533</sup>

Le cosmopolitisme de la Nouvelle classe est renforcé par l'universalisme du discours critique qui tend à « démocratiser » la vérité. Le discours critique soumet en effet toutes les prétentions à la vérité au jugement des mêmes règles rationnelles avec une égale présomption critique, quelque que soit le lieu d'émission des arguments.

C'est pourquoi l'Université devient le centre névralgique de la transmission du pouvoir dans les sociétés contemporaines : si le point déterminant est la détention du « capital culturel » entendu comme « culture du discours critique », alors celui-ci se transmet avant tout à l'Université, qui devient l'institution productrice et reproductrice par excellence de la Nouvelle classe dirigeante<sup>534</sup>. Il est par ailleurs intéressant de noter ici combien l'analyse de Gouldner est révélatrice de l'évolution des rapports de domination épistémologique au sein de l'institution

---

<sup>532</sup> *Ibid.*, p.29

<sup>533</sup> *Idem*

<sup>534</sup> En 1976, c'est Daniel Bell qui fait ce constat en prédisant que dans les cent prochaines années, l'Université est vouée à devenir l'institution sociale centrale précisément du fait de son rôle comme source d'innovation et de connaissance. Voir Daniel Bell, *The Coming of the Post-Industrial Society* [1973], New-York, Basic Books, 1976, p.343 et al.



universitaire. A la fin des années 1970, Gouldner identifie la culture du discours critique comme le trait caractéristique principal de la Nouvelle classe dominante. Or, au début des années 1960, les paradigmes des sciences sociales critiques étaient encore minoritaires ; les sociologues critiques étaient les *outsiders*, ils cherchaient à renverser le paradigme dominant de la sociologie traditionnelle, alors incarnée par l'école du consensus. Force est de constater que la « révolution scientifique » a bien eu lieu, puisque moins de vingt ans plus tard c'est cette approche qui semble être devenue majoritaire. Et la transmission de ces outils et de sa culture est parallèlement devenue un élément déterminant pour l'institution universitaire dans son rôle de reproduction de la nouvelle classe dominante.

***L'interprétation de la Nouvelle classe par Gouldner : « meilleure carte à jouer » malgré des défauts intrinsèques***

Gouldner porte un regard ambivalent sur la Nouvelle classe. L'expression qui capte le mieux l'appréciation du sociologue est celle de « Classe universelle déficiente » (*Flawed universal Class*)<sup>535</sup>. En substance pour Gouldner, la Nouvelle classe est élitiste et à la recherche de la maximisation de son pouvoir et de ses propres intérêts. Pourtant, du fait même de sa maîtrise de sa culture du discours critique, elle serait « la meilleure carte que l'histoire nous ait donnée de jouer jusqu'à présent ».<sup>536</sup> Ce dernier élément constitue le volet « optimiste » de l'interprétation de Gouldner, en tout cas c'est ainsi que l'analyse Michael Walzer dans sa recension critique de *The Future of Intellectuals...*<sup>537</sup> Pour le philosophe américain, par suite assimilé aux « communautariens » dans la grande querelle qui oppose les défenseurs du consensus libéral renouvelé à la John Rawls face à un communautarisme à l'américaine, la lecture de l'ouvrage de Gouldner ne laisse que peu de doutes quant à son interprétation profonde. Dans un échange de points de vue sur la question publié sur le site de la *New York Review of Books*, c'est avec sarcasme que le philosophe interpelle le sociologue :

“[N]o reader can possibly miss the dominant thrust of the book, which is engaged and optimistic. “The New Class”, says Gouldner, “is the most progressive force in modern society...” What a joy, then, to be a member! And what a greater joy to be a *critical*

---

<sup>535</sup> Alvin Gouldner, “The New Class Project I”, *Op.cit.*, p.159

<sup>536</sup> *Idem*

<sup>537</sup> Michael Walzer, “The New Masters”, Recension de Alvin W. Gouldner, *The Future of Intellectuals...*, *The New York Review of Books*, 20 Mars 1980, [<http://www.nybooks.com/articles/archives/1980/mar/20/the-new-masters/>]

member!»<sup>538</sup>

Si, comme le fait remarquer Gouldner, l'interprétation unilatérale de Walzer manque effectivement de nuances, il n'en reste pas moins vrai que la lecture « optimiste » de ses travaux est en partie valable. Le sociologue critique, qui se définit lui-même comme un hégélien de gauche, maintient une foi dans le pouvoir de la connaissance comme fondement de l'organisation des sociétés humaines. Gouldner qualifie ce pouvoir de « l'un des meilleurs espoirs » pour la reconstruction sociale.<sup>539</sup> En fait, l'auteur considère que la Nouvelle classe, dans la mesure où elle est porteuse d'un savoir critique, peut être vue comme une « nouvelle classe universelle embryonnaire ». <sup>540</sup> Elle pourrait finalement *incarner* cette subjectivité au potentiel émancipatoire universel à l'heure où le prolétariat ne joue plus ce rôle historique. Mais le conditionnel a ici son importance : la promesse que porte la Nouvelle classe est incertaine, sa réalisation compromise par ses nombreux défauts. Car si la connaissance possède une vertu potentiellement libératrice, toutes les formes humaines de connaissance étant historiquement fondées, elles sont par définition limitées, et peuvent même se révéler pathologiques lorsqu'elles reconduisent en elles-mêmes les différents travers de la réalité sociale.

L'un des problèmes identifiés par Gouldner au regard de cette nouvelle classe « en tant que communauté de discours » est qu'elle est elle-même profondément aliénée, du fait de la prise de distance que la démarche critique, encouragée et cultivée, implique. La critique suppose en effet de se distancier des langages ordinaires et des cultures populaires. Or, la remise en cause des formes traditionnelles de savoirs participe d'une logique d'aliénation dans la mesure où elle favorise le « retrait » du monde concret pour soumettre tout jugement à des critères rationnels, à prétention universelle, mais nécessairement abstraits. « La nouvelle rationalité devient donc la source d'une nouvelle aliénation. »<sup>541</sup> L'on retrouve en fait ici l'écueil principal de tout le pan idéaliste de la philosophie classique dont les « rationalistes » sont encore les héritiers – malgré une certaine modestie induite par la culture de l'autoréflexivité qui leur fait prendre conscience des nécessaires limites de leur champ de connaissances. La culture du discours critique, qui est

---

<sup>538</sup> Réponse de Michael Walzer à la lettre d'Alvin Gouldner, 15 Mai 1980, [<http://www.nybooks.com/articles/archives/1980/may/15/the-new-masters/>]

<sup>539</sup> Alvin Gouldner, "The New Class Project I", *Op.cit.*, p.157

<sup>540</sup> *Idem* [notre traduction]

<sup>541</sup> Alvin W. Gouldner, "The New Class Project II", *Theory and Society*, Vol. 6, n.3, Nov. 1978, p.378 [notre traduction]

donc avant tout culture de l'attitude critique et réflexive, est par essence éminemment subversive. Poussé au bout de sa logique, le potentiel subversif du discours critique conduit à tout remettre en cause, y compris lui-même.

“Indeed, it is not only subversion of the present, but a “revolution-in-permanence” that is grounded in the culture of critical discourse. The essence of critical discourse is in its insistence on reflexivity. [...] It is therefore not only the present but also the anti-present, the critique of the present and the assumptions it uses, that the culture of critical discourse must also challenge. In other words: the culture of critical discourse [CCD] must put its hands around its own throat, and see how long it can squeeze. CCD always moves on to auto-critique, and to the critique of that auto-critique. There is an unending regress in it, a potential revolution in permanence [...]”<sup>542</sup>

Plus qu'une universalisation de la vérité, l'aboutissement logique de la culture du discours critique est donc l'explosion de la vérité en un relativisme sans fin : puisque chaque élément peut et doit être questionné, alors rien ne peut plus servir d'assise fondatrice. Le discours critique est intrinsèquement lié à toute la philosophie postmoderne émergeant parallèlement. Gouldner nous dit bien que la Nouvelle classe est « moralement ambivalente ».<sup>543</sup>

En définitive, il nous semble abusif de considérer Gouldner comme un « optimiste » sur la question de la Nouvelle classe. L'appréciation généralement positive sur cette classe dans son rôle universel et émancipatoire potentiel est évidente dans les écrits de Gouldner, mais elle doit être nuancée par les multiples précautions que le sociologue prend dans son jugement. La Nouvelle classe est avant tout ambivalente : si elle est bien selon lui une classe universelle, c'est une classe universelle en défaut, qui loin d'abolir la domination concourt au contraire à en reproduire une. La Nouvelle classe est mue par une tension entre sa vocation à l'universalité et son caractère situé, en tant que classe regroupée autour d'intérêts de pouvoir communs.

“The paradox of the New Class is that it is both emancipatory and elitist. It subverts all establishments, social limits, and privileges, including its own. The New Class bears a culture of critical and careful discourse which is an historically emancipatory rationality. The new discourse is the grounding for a critique of established forms of domination and provides an escape from tradition, but it also bears the seeds of a new domination. Its discourse is a lumbering machinery of argumentation that can wither imagination, discourage play, and curb

---

<sup>542</sup> Alvin W. Gouldner, “Thesis Eleven: The Alienation of Intellectuals and Intelligentsia”, in *The Future...*, *Op.cit.*, p.60

<sup>543</sup> Alvin Gouldner, “The New Class Project I”, *Op.cit.*, p.157

expressivity. The culture of discourse of the New Class seeks to control everything, its topic and itself, believing that such a domination is the only road to truth. The New Class begins by monopolizing truth and by making itself its guardian. It thereby makes even the claims of the old class dependent on it. The New Class sets itself above others, holding that its speech is better than theirs, that the examined life (their examination) is better than the unexamined life which, it says, is sleep and no better than death. Even as it subverts old inequities, the New Class silently inaugurates a new hierarchy of the knowing, the knowledgeable, the reflexive and insightful. Those who talk well, it is held, excel those who talk poorly or not at all. It is now no longer enough simply to be good. Now, one has to explain it. The New Class is the universal class in embryo, but badly flawed.<sup>544</sup>

### ***Les enjeux politiques et philosophiques des débats interprétatifs du concept de Nouvelle classe : l'opposition entre libéraux et néoconservateurs***

Lorsque Gouldner formule sa théorie de la Nouvelle classe à la fin des années 1970, le concept entre donc dans sa troisième vague interprétative, emmenée à l'Est par les dissidents marxistes critiques de la bureaucratie collectiviste et saisie à l'Ouest par la sociologie critique pour rendre compte de l'évolution des structures et de la qualité du pouvoir dominant dans les sociétés postindustrielles. A la faveur de ce regain de popularité du concept, pour la première fois dans les années 1970, la droite néoconservatrice développe sa propre théorie de la Nouvelle classe<sup>545</sup>. Contrairement à l'approche de gauche libérale, point d'ambivalence dans le regard porté sur la Nouvelle classe par les néoconservateurs : elle est clairement condamnée et jugée sinon responsable, à tout le moins symptomatique des pires maux des sociétés contemporaines.

Les théories néoconservatrices de la Nouvelle classe se situent à la croisée de deux chemins précédemment tracés par deux intellectuels conservateurs, figures du consensus libéral américain des années 1950 : l'économiste Joseph Schumpeter et le critique littéraire Lionel Trilling<sup>546</sup>. Pour le premier les intellectuels sont d'irréremédiables anticapitalistes, influents et impossibles à arrêter<sup>547</sup> ; le second est celui qui forge l'expression « culture adverse »

---

<sup>544</sup> Alvin W. Gouldner, "The New Class Project II", *Op.cit.*, p.379

<sup>545</sup> Ivan Szelenyi, Bill Martin, "The Three of New Class Theories", *Op.cit.*, p.655

<sup>546</sup> Nigel Ashford, "Neo-conservatism and the New Class: A Critical Evaluation", *Sociological Notes*, n.3, 1986, p.1-10

<sup>547</sup> C'est la vision défendue par Joseph Schumpeter dans *Capitalism, Socialism and Democracy*, New-York, Harper & Brothers, 1942

(*adversary culture*)<sup>548</sup>, amenée à incarner l'argument central de la théorie néoconservatrice.

A la lumière des travaux de Schumpeter et Trilling, les néoconservateurs ont défini la Nouvelle classe comme « une classe moyenne éduquée dans une culture adverse vis-à-vis des croyances économiques, politiques et culturelles de la société américaine ».<sup>549</sup> Constituée selon l'éminent néoconservateur Irving Kristol des « scientifiques, enseignants et administrateurs dans l'éducation, des journalistes et autres [travailleurs] des industries de communications, des psychologues, des travailleurs sociaux, de ces avocats et médecins qui font leur carrière dans le secteur public, des urbanistes, des personnels des grandes fondations et de la haute bureaucratie gouvernementale, etc. »<sup>550</sup>, les membres de la Nouvelle classe ont en point commun un certain rapport aux idées, que ce soit parce qu'ils les produisent ou parce qu'ils participent à leur reproduction. En dernière instance, la « centralité [des membres les plus importants de la Nouvelle classe] émerge de leur rôle en tant que légitimateurs de la société ».<sup>551</sup> Parce qu'elle passe par la diffusion d'idées, la domination de la Nouvelle classe s'exerce d'abord en termes d'influence, non seulement au moyen de la pédagogie transmise à l'Université mais également à travers les médias qui concourent à véhiculer cette culture critique et adverse. Du point de vue néoconservateur, le paradoxe de cette Nouvelle classe, particulièrement visible dans le cas du pouvoir médiatique, est qu'elle joue un rôle social de premier plan tout en implantant au cœur de la société une culture de la subversion. Il est bien entendu que les néoconservateurs visent en fait ici les divers représentants sociaux de la gauche libérale.

Si les néoconservateurs se sont saisis de l'expression de culture adverse, c'est d'abord parce que dans leur vision les membres de la Nouvelle classe travaillent contre la société et non avec elle. Derrière la « compassion » qu'ils affichent, le moteur de leur action reste leurs propres

---

<sup>548</sup> Trilling a forgé l'expression *adversary culture* dès les années 1950 dans *Beyond Culture*, New York, Viking Press, 1955. Membre du cercle des *New York Intellectuals*, l'un des bastions intellectuels du néoconservatisme, les travaux de Trilling sur la culture adverse ne sont pas dirigés contre les intellectuels radicaux qui subvertissent alors le consensus libéral. Au contraire, Trilling reconnaît la nécessité de la nature adverse, critique, de l'intellectuel. Toutefois, l'émergence d'une culture adverse dans la société américaine comporte des risques, notamment ceux de voir se constituer une « classe » - ce qui ferait alors perdre aux intellectuels la distance dont ils ont besoin pour critiquer la société, par leur intégration *de facto* - et de recréer alors sa propre conformité. Au fil des ans cependant, Trilling est devenu de plus en plus insatisfait vis-à-vis de la culture adverse, lui qui appelait plutôt à une forme de conservatisme intellectuel indépendant. Sur Trilling, voir son collègue et ami de la *Partisan Review* Norman Podhoretz, *Breaking Ranks*, New York, Harper & Row, 1979

<sup>549</sup> Selon la formule résumée de Nigel Ashford en introduction à son article "Neo-Conservatism and the New Class", *Op.cit.*, p.1

<sup>550</sup> Irving Kristol, *Two Cheers for Capitalism*, New-York, Basic Books, 1978, p.27

<sup>551</sup> Nigel Ashford, "Neo-Conservatism...", *Op.cit.*, p.2

intérêts et le maintien de leur pouvoir – même si certains néoconservateurs concèdent que cela peut se faire de manière tout à fait inconsciente. Sans trop anticiper sur le tournant futur de l'orientation prise par *Telos*, l'on peut déjà identifier ici un potentiel populiste dans l'interprétation néoconservatrice de la Nouvelle classe qui sera défendue contre Gouldner par Piccone. L'accent mis sur le caractère élitiste de la Nouvelle classe, associé à une dénonciation de son travail de sapement des fondements de la société libérale américaine, posent les bases d'un discours anti-élite, anti-cosmopolite et anti-libéral, formulé au nom du vrai peuple américain qui se ferait voler son identité et ses intérêts.

Pour les néoconservateurs, si la Nouvelle classe développe et cultive un état d'esprit adversaire, cela tient aussi au fait même que ses membres sont des intellectuels – pris dans un sens très large. Ils ont donc un goût spontané pour les idées et l'abstraction qui les conduit à se dissocier du monde concret. Par essence, le réel tient mal la comparaison avec les idées, il est nécessairement décevant. Et c'est « ce cadre critique de l'esprit [qui] conduit à une culture adversaire envers la société »<sup>552</sup> ; une forme de rivalité intrinsèque entre le monde de la vie et le monde des idées.

Mais l'opposition de la Nouvelle classe envers la société tout autant que son attrait pour les idées ne sont finalement pas étonnants pour les néoconservateurs au regard du contexte socio-historique dans lequel ils se sont construits personnellement et intellectuellement. Baby-boomers, enfants de l'ère du consensus, élevés dans un monde où l'on proclame la « fin de l'idéologie » mais où parallèlement les valeurs bourgeoises déclinent, où la société bourgeoise manque de vision morale, la Nouvelle classe est la manifestation du manque de sens dans la société américaine et donc du besoin de sens. La communauté intellectuelle formée par ses membres remplace la communauté d'habitat et les autres institutions sociales traditionnelles déclinantes comme l'église ou la famille. Dans la grande communauté abstraite de la Nouvelle classe, le marxisme conserve un attrait. «Political ideologies, socialism or egalitarianism, provide meaning and moral passion to life.»<sup>553</sup>

Mais en donnant du sens dans une société libérale « déboussolée » au sens premier du terme, c'est-à-dire sans point de repère absolu pour la guider, les idéologies politiques saisies par

---

<sup>552</sup> *Ibid.*, p.4

<sup>553</sup> *Idem*

les intellectuels de la Nouvelle gauche constituent une vraie force sociale. Juger du pouvoir des idées sur le monde social est une tâche toujours difficile ; pour Szelenyi, il est clair que la Nouvelle classe du monde capitaliste travaille au service d'un « projet téléocratique » qui n'a rien à envier à celui des pays du bloc communiste. Les membres de la Nouvelle classe ont en effet constitué une téléocratie, ils ont pris le pouvoir parce qu'ils ont réussi à développer une « authentique conscience subversive ». L'interprétation néoconservatrice de la Nouvelle classe rejoint le dissident hongrois sur ce point : dans les sociétés postindustrielles où l'information et la communication ont pris une place centrale, le pouvoir se gagne par la construction ou la reconstruction du système de significations. Le problème pour les néoconservateurs est que ce travail « idéologique » (« métapolitique » dirions-nous) devance le discours démocratique par l'établissement en amont d'un monopole sur le domaine culturel. Car le « capital culturel » détenu par la Nouvelle classe lui donne les clés du domaine culturel, la sphère sociale désormais prédominante.

Dans l'analyse tout autant que dans l'engagement politique, les néoconservateurs ne s'avouent pas vaincus face au pouvoir des forces de gauche libérale de la Nouvelle classe. Ils prennent conscience que dans la grande bataille des idées qui se joue sur la scène politico-culturelle, la droite pourrait proposer sa propre vision et développer son projet téléocratique. Sans tomber dans l'analogie abusive<sup>554</sup>, une même intuition amène en France à la même période<sup>555</sup> l'idéologue Alain de Benoist à appeler la droite à ne pas laisser le pouvoir des idées entre les mains de la gauche. Usant d'un champ lexical guerrier, il appelle à « réarmer intellectuellement la droite »<sup>556</sup> en la dotant d'un arsenal d'idées qui lui fait défaut. En France comme aux Etats-Unis dans les années 1970, les penseurs de droite, qu'elle soit réactionnaire, conservatrice, néoconservatrice ou néolibérale, comprennent l'importance du rôle des idées dans ce qui est *l'autre* combat politique, le combat métapolitique, qui s'annonce déterminant.

---

<sup>554</sup> Une certaine symétrie dans les trajectoires convergentes de *Telos* et de la Nouvelle droite du GRECE sera exposée dans la troisième partie de cette thèse, voir *infra*, Chapitre XI (Troisième partie).

<sup>555</sup> Alain de Benoist, *Vu de droite*, Paris, Le Labyrinthe, 1977.

<sup>556</sup> L'expression est de Pierre-André Taguieff, « Origines et Métamorphoses de la Nouvelle droite », *Vingtième Siècle*, n.40, Octobre-Décembre 1993, p.3. Le champ lexical guerrier se retrouve explicitement sous la plume d'Alain de Benoist dans son introduction à *Vu de droite*. « Mais aujourd'hui, la lutte est inégale. Face à un adversaire qui s'avance à la bataille armé d'un corpus idéologique en pleine efflorescence, l'homme de droite est proprement désarmé. Sans théorie précise, pas d'action efficace. [...] [La droite] n'a pas réalisé comment l'attaque politique frontale recueille les fruits de la guerre idéologique de position. » in *Vu de droite* [1977], Paris, Le Labyrinthe, 2001, p.19

En définitive, il est aisé de comprendre la différence fondamentale entre l'interprétation de la Nouvelle classe défendue par les néoconservateurs et les penseurs de gauche tels que Gouldner. Malgré les critiques émises par ce dernier, la Nouvelle classe reste pour lui l'une des « meilleures cartes à jouer » de l'histoire. Et pour tous les intellectuels de gauche de la période, ce que Gouldner a appelé la culture du discours critique possède indéniablement un potentiel émancipatoire – mais bien sûr tous les intellectuels de gauche sont par définition ceux-là même qui forment les rangs de la Nouvelle classe critique. Pour les néoconservateurs, la Nouvelle classe est au contraire identifiée très nettement comme le grand ennemi dans ce qui est bien un combat : dans le grand affrontement idéologique qui rythme les années 1970, les forces progressistes de la gauche, stimulées par les « nouveaux mouvements sociaux » qui émergent corollairement, s'opposent aux forces conservatrices de la droite qui reprend de la vigueur à la période. Après une décennie 1960 qui a favorisé la montée de la Nouvelle classe, de son discours critique et de sa culture adverse, les années 1970 préparent la « révolution conservatrice » qui s'affirme en 1979 avec l'élection de Ronald Reagan à la tête du pays.

Pour le néoconservateur Irving Kristol, la source d'opposition la plus évidente de la Nouvelle classe est le « milieu des affaires ». Dans le conflit qui oppose néoconservateurs et Nouvelle classe, cela fait donc des néoconservateurs et du monde de l'économie et de la finance des alliés objectifs. Cela est particulièrement intéressant dans la mesure où précisément dans l'interprétation de Szelenyi, la Nouvelle classe a détrôné le pouvoir détenu par la vieille classe dominante, jusqu'alors composée des riches propriétaires et des riches industriels. Un affrontement se joue entre la Nouvelle classe culturelle et la vieille classe économique et financière. Cette opposition vieille classe vs. nouvelle classe se lit aisément à la lumière du cadre théorique posé par la thèse de la négativité artificielle de Piccone et Luke. La Nouvelle classe travaillerait en effet au service du développement des structures bureaucratiques étatiques dont elle dépend largement ; elle concourrait ainsi, par des voies politiques et juridiques, à maintenir et développer le cadre étatique, lui-même en opposition contre les intérêts des grandes corporations privées dans la grande dialectique Etat-Nation / Firmes multinationales à ce stade de développement du capitalisme. Quand la Nouvelle classe s'inscrit du côté du premier grand acteur national, les néoconservateurs sont davantage favorables à la défense des intérêts des



seconds. Peut-être le terme de « conservateur » dans l'expression « néoconservateur » est à comprendre ainsi, comme ceux qui travaillent au service du maintien des intérêts de la Vieille classe et cherchent à conserver le vieil ordre social<sup>557</sup> – bien que les néoconservateurs présentent leur « conservatisme » comme celui d'une défense des valeurs et des institutions traditionnelles comme piliers de la société.

### ***L'adoption par Piccone de l'interprétation néoconservatrice***

Lorsqu'il se saisit pleinement du concept de Nouvelle classe au cours des années 1980, au point d'en faire un des éléments de langage principaux au sein de *Telos*, Piccone adopte son interprétation néoconservatrice. Il inverse l'idée de Gouldner en identifiant les bureaucrates, activistes et intellectuels de la gauche libérale comme une Nouvelle classe hégémonique, architecte d'une homogénéisation culturelle et d'une liquidation de la particularité qui doivent être contrebalancées. Loin d'être la « meilleure carte à jouer » des sociétés contemporaines, la Nouvelle classe décontextualiste, rationaliste et universaliste, serait donc au contraire l'un des principaux agents au service des forces idéologiques les plus aliénantes de la période. Et pour cause, la Nouvelle classe est elle-même une classe aliénée. Son cosmopolitisme et son « théoricisme » en font une classe sans racines, sans ancrage spatial, attachée bien davantage au monde des idées qu'au monde de la vie concret.

Piccone identifie la Nouvelle classe comme étant l'agent qui crée la négativité artificielle. Le concept de « Nouvelle classe » est une mine d'or pour la théorie du telosien : en se l'appropriant, il amenuise la teneur systémique et fonctionnaliste de sa thèse et réintègre explicitement un élément de subjectivité. Il y a bien un sujet identifiable qui agit au cœur de la machine systémique. Antonio nous raconte comment dès les premières réflexions sur la thèse de la négativité artificielle, Piccone envisageait déjà d'y intégrer la Nouvelle classe, mais il avait alors peur d'être assimilé aux néoconservateurs<sup>558</sup>. Progressivement, et cela se fera de manière encore plus marquée dans la deuxième moitié des années 1980, cette appréhension tombe et le rédacteur en chef semble assumer son « tournant droitier » - c'est en tout cas ainsi que son

---

<sup>557</sup> C'est la représentation donnée par Irving Kristol, considéré comme le « parrain » du néo-conservatisme, dans l'ouvrage de référence *Neoconservatism, the Autobiography of an Idea*, New-York, The Free Press, 1995

<sup>558</sup> Robert Antonio, « Absolutizing Particularity », *Op.cit.*, p.32

évolution idéologique est présentée par un certain de nombre de ses collaborateurs, passés ou présents<sup>559</sup>. Dès le début des années 1980 pourtant, Piccone souhaite incorporer la « Nouvelle classe » au cœur de son analyse, un concept pour Antonio déjà présent dans l'analyse de la négativité artificielle, au moins en arrière-plan.

Si Piccone se saisit du concept de Nouvelle classe, c'est donc officiellement pour son potentiel analytique, puisqu'il y aurait trouvé l'incarnation de la subjectivité qui faisait défaut à sa théorie. Pour certains adversaires du telosien<sup>560</sup> cependant, le concept est manipulé dans les écrits de Piccone avant tout pour sa teneur polémique. La négativité artificielle et la nouvelle classe se conjugueraient pour donner une assise faussement analytique à un combat qui est en fait pleinement idéologique. Les concepts de Nouvelle classe et de négativité artificielle, tels qu'employés par le fondateur de la revue, pâtiraient ainsi de sérieuses insuffisances conceptuelles. Le manque de cohérence théorique serait d'ailleurs révélé par un problème empirique de taille : la thèse de la négativité artificielle ne se vérifie pas dans la pratique. Les différents mouvements de protestation que les auteurs de la thèse identifient comme étant de la négativité artificielle ne conduisent en effet pas tous, loin s'en faut, à des excès bureaucratiques<sup>561</sup>.

L'autre problème conceptuel que pose la thèse de la négativité artificielle est une autre version d'une critique ailleurs formulée à l'encontre de la thèse de l'unidimensionnalité de Marcuse : si cette dernière était correcte, comment Marcuse lui-même aurait-il pu articuler sa

---

<sup>559</sup> Russell Berman, "The Editor, the Journal, the Project", in Tim Luke, Ben Agger [Eds.], *A journal of no illusions*, *Op.cit.*, p.98 D'une manière un plus critique, Robert Antonio parle de *rightward drift* in "Absolutizing Particularity", *Op.cit.*, p.26

<sup>560</sup> Nous reprenons ici l'analyse d'un doctorant en philosophie qui a écrit sur *Telos* sur un blog en ligne. Si le support n'est pas de pure tradition académique, autant que la forme de l'article, il nous paraît cependant intéressant de le reprendre dans la mesure où il affronte directement les idées développées par Piccone et Luke avec une grande rigueur analytique malgré le ton désinvolte employé - il y file la métaphore du combat de catch. L'auteur montre en effet comment Piccone joue des concepts d'une manière analogue à la façon dont les (faux) combattants usent de prises pseudo-techniques sur un ring de façade. "If their conferences are Wrestlemania, *Telos*' main theoretical calling cards, artificial negativity and the new class, are the theoretical equivalent of picking up a steel chair, folding it, and smashing it over your opponents head". Voir *Tables, Ladders and Chairs: Telos, Artificial Negativity and the Big Society*, [<https://itself.wordpress.com/2010/07/21/tables-ladders-and-chairs-telos-artificial-negativity-and-the-big-society/>]

<sup>561</sup> L'auteur, qui écrit cet article en Juillet 2010, prend un exemple anachronique pour notre partie, celui de l'opposition à la guerre en Irak. Selon lui, ces mouvements, qui ont été laissés sans réponse (*unanswered*) n'ont ni contribué à corriger l'irrationalité du système, ni participé d'une « sur-rationalisation ». "The state-capital appears to suppress rather than to embrace and concede to protest, how is this accounted for?" in *Tables, Ladders, and Chairs...*, *Op.cit.*

théorie, c'est-à-dire penser de manière négative hors du cadre unidimensionnel de la pensée positive ? D'une manière analogue, comment les telosiens peuvent-ils prétendre échapper à cette même négativité artificielle qu'ils prétendent discerner jusque dans les travaux des intellectuels académiques ? Ne sont-ils pas eux-mêmes les parfaits produits de l'institution universitaire ? Si l'Université est bien le domaine de la Nouvelle classe, alors la thèse de la négativité artificielle aurait été impossible à formuler. La possibilité même de son énonciation montre qu'il y a bien un potentiel authentiquement négatif dans la « culture du discours critique » typique de la Nouvelle classe dont les telosiens sont alors pleinement partie prenante quoiqu'ils s'en défendent. Piccone en particulier a toujours clamé que la grande force de *Telos* était sa position d'*outsider* dans le champ académique. L'indépendance, la marginalité même, cultivée au sein de la publication / organisation conférerait au cercle une forme de liberté et d'inclination envers la pensée non-conformiste qui permettraient à ses contributeurs de sortir du cadre dominant et empêcher la reproduction de son consensus mou. Pourtant, si Piccone n'a pas obtenu sa titularisation à l'Université de St Louis – ce qui l'a définitivement posé en situation de rivalité envers l'ensemble de l'institution et de ses membres – le reste de l'équipe éditoriale est bien implantée à l'Université. A l'heure de la formulation de la négativité artificielle, le groupe *Telos* compte même parmi les grands noms des chercheurs en sciences sociales des Etats-Unis. Le lectorat de la revue est lui aussi composé majoritairement d'une population académique. Pour l'auteur, c'est bien la preuve que les universitaires sont capables de formuler des théories qui remettent radicalement en cause le statut quo. “The academy [...] does generate real dissent.”

Ainsi, les concepts de négativité artificielle et de Nouvelle classe – la dernière étant considérée comme l'agent qui produit la première – pâtiraient de défauts conceptuels intrinsèques. Faussement analytiques, ils seraient formulés par Piccone dans une visée purement polémique, afin de disqualifier d'emblée tout ce qu'il considère comme relevant de forces ennemies au plan politique.

“[The concept of the New Class] has no real validity. It is instead a steel chair, taken from under the ring, used to attack opponents. An underhand manoeuvre, but one if done often enough is totally unconvincing: polemic without substance. [...] The New Class is the embodiment of everything that *Telos* believes to be wrong and which is opposed by the forces of organic negativity: modernity, universality, human rights, large-scale capitalism and the

welfare state, abstract individualism, rights discourse, the modern state, formal contractualism, multi-culturalism, affirmative action, repression of organic tradition, etc.”<sup>562</sup>

Si la thèse de la négativité artificielle a suscité de vives réactions au sein du cercle *Telos* lors de sa présentation à la conférence d’Antioch en 1979, ce n’est donc pas surprenant. Les concepts qu’elle développe ou reprend comportent un potentiel polémique intrinsèque, aisément manipulables dans une visée d’affrontement politico-idéologique. Surtout, elle ouvre la voie à un renouvellement théorique qui se conjugue de fait à une réorientation de toute l’approche politique et philosophique. Les discussions qui l’entourent révèlent et amplifient les divergences qui traversent les différentes tendances qui coexistent au sein du cercle. Elle ouvre un nouveau champ des possibles que tous les contributeurs ne sont pas prêts à investir, au contraire de Piccone. L’intransigeance intellectuelle et personnelle bien connue du fondateur ne manque pas d’inquiéter ceux qui voient déjà se préfigurer ce qu’ils considéreront *a posteriori* comme la dégradation de toute l’entreprise.

***Conclusion du chapitre - A la recherche d’une théorie critique nord-américaine : le dissensus telosien au cœur des enjeux de la reconfiguration de la gauche radicale étasunienne***

La formulation de la thèse de la négativité artificielle fait donc émerger une frange « post-adornienne » au sein de la publication / organisation. Ses interlocuteurs silencieux, les concepts de Nouvelle classe et de « négativité organique », forment les prémisses d’une évolution théorique et idéologique substantielle. La thèse de la négativité artificielle élargit la brèche déjà ouverte dans le consensus telosien, fragilisé par des points de vue divergents quant à la validité du marxisme après l’effondrement des mouvements de la Nouvelle gauche. Elle matérialise l’affrontement entre les défenseurs d’une forme de libéralisme au sens américain, attachés à la « culture du discours critique » et aux valeurs progressistes, et les autres, qui voient dans les intellectuels porteurs de ce discours et de ces valeurs les agents d’une Nouvelle classe cherchant à asseoir sa propre domination.

La thèse de la négativité artificielle est à comprendre comme un possible, comme l’une des alternatives potentielles dans le nécessaire renouvellement de la théorie critique. Parce

---

<sup>562</sup> *Idem*

qu'elle doit être toujours être dialectiquement reliée à la société contemporaine, la théorie critique doit en effet être sans cesse ré-historicisée, américanisée aussi, afin de s'ancrer dans sa réalité contemporaine. Les telosiens sont en fait à la recherche d'une théorie critique proprement nord-américaine correspondant à la société postindustrielle, au postmodernisme émergent et à la « révolution conservatrice » emmenée par le tournant néolibéral. C'est pourquoi elle exemplifie des enjeux plus larges : la reconfiguration d'une théorie critique qui se cherche révèle l'ensemble de la reconfiguration de l'espace intellectuel nord-américain à un moment de transition socio-historique. La « crise de l'undimensionnalité », en tant que « crise », s'inscrit en effet dans une période transitionnelle, entre déclin et renouveau. A cette heure de changement, les positionnements évoluent, les lignes de démarcation se meuvent, et les enjeux se complexifient. L'arrivée du postmodernisme, incarnée par l'introduction de la *French Theory* dans les pages de la revue *Telos*, participe de cette restructuration idéologique globale. Il ne s'agit plus d'un affrontement binaire entre deux franges « plus ou moins proches du marxisme » : les enjeux induits par le postmodernisme font exploser les lignes, faisant du rapport à la modernité un élément majeur des discussions.

De nouveaux positionnements idéaux-typiques émergent dans le débat sur le postmodernisme : les défenseurs d'une certaine forme de modernité, comprise comme le maintien dans la foi en la capacité émancipatrice de la raison non instrumentale (à l'exemple de Jürgen Habermas) s'opposent aux tenants de la « critique » qui se saisissent des outils du postmodernisme en faisant éclater la raison universelle, les uns se fondant sur l'expérience des mouvements sociaux progressistes (à l'instar d'Axel Honneth outre-Rhin), les autres adoptant une optique plus conservatrice (c'est notamment le cas de la frange post-adornienne telosienne). Les discussions internes à la publication / organisation *Telos*, dans la recherche d'une voie proprement nord-américaine de renouvellement de la théorie critique à l'heure postmoderne, sont donc riches d'enseignements sur l'évolution de la philosophie politique dans la deuxième moitié du XXe siècle. Le chemin emprunté par *Telos*, avec ses voies explorées ou rejetées, montrent comment la dichotomie classique de la modernité explose. Nombre de telosiens, à commencer par Piccone et Luke, disqualifient le clivage droite/gauche comme étant obsolète, et avec lui l'opposition égalité/liberté, au profit d'un ensemble multiple d'oppositions croisées : universalisme vs. particularisme, abstrait vs. concret, déracinement vs. enchâssement,

cosmopolitisme vs. identité locale, Etat-nation vs. confédéralisme, nouvelle classe vs. communauté organique. Le croisement de ces clivages contribue à complexifier la scène politico-idéologique à l'heure du tournant postmoderne, un nouveau théâtre intellectuel que le chapitre suivant vise à présenter.



## Chapitre VI

### Le bouleversement postmoderne

« La règle absolue, celle de l'échange symbolique, est de rendre ce qui vous a été donné. Jamais moins, toujours plus. La règle absolue de la pensée, c'est de rendre le monde tel qu'il nous a été donné - inintelligible - et si possible un peu plus inintelligible. Un peu plus énigmatique. »<sup>563</sup>

#### *Introduction du chapitre - La déstabilisation radicale*

Il est difficile de dater précisément l'avènement de ce qu'il est désormais convenu d'appeler « le tournant postmoderne » en philosophie politique. Si la parution en France en 1979 de *La Condition postmoderne* de Jean-François Lyotard<sup>564</sup> marque incontestablement un tournant dans la formalisation du phénomène, nul doute qu'il est alors déjà un acteur important de la scène intellectuelle hexagonale depuis plusieurs années. Héritier peut-être d'une certaine « pensée 68 », le postmodernisme imprime de sa marque critique et antifondationaliste l'histoire non seulement du marxisme mais plus généralement de toute la philosophie politique de la deuxième moitié du XXe siècle.

Aux Etats-Unis, l'arrivée du postmodernisme est corollaire de l'introduction préalable du poststructuralisme français, notamment à travers les écrits de Derrida, Foucault, Deleuze et Baudrillard qui pénètrent les départements de littérature et des *cultural studies*. Les universitaires américains produisent leur propre lecture de ce qu'ils labellisent bientôt *French Theory*, amalgamant sous une même étiquette nationale les courants postmoderne et poststructuraliste qu'il nous faudra cependant dissocier. D'abord dépolitisée et confinée à la sémiotique et la

---

<sup>563</sup> Jean Baudrillard, *La pensée radicale*, Paris, Sens & Tonka, 2001, p.27

<sup>564</sup> Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Ed. de Minuit, 1979



critique littéraire, considérée comme une « pensée postpolitique »<sup>565</sup>, la théorie française est rapidement saisie dans toute l'étendue de son potentiel politique radical. Comme le montre l'historien des idées François Cusset, auteur d'une histoire de la réception de la *French Theory* aux Etats-Unis, les Américains vont construire un rapport inédit entre théorie littéraire et gauche politique. Il note d'ailleurs que *Telos*, aux côtés de *Partisan Review*, fait partie de ces revues de la gauche intellectuelle américaine qui présentent les auteurs français sous leur profil le plus politisé, comme « des marxistes français particulièrement hétérodoxes, des continuateurs dissidents du projet marxien »<sup>566</sup>. La théorie française devient alors une ressource privilégiée dans le renouvellement de la philosophie politique et de la théorie sociale critique, ses auteurs emblématiques se posant comme pivots référentiels à partir desquels les uns et les autres se positionnent, instaurant de fait un rapport de « discursivité »<sup>567</sup>. La scène intellectuelle américaine est bouleversée sous l'effet des « *postmodern wars* » qui rythment à partir de la première moitié des années 1980 les débats outre-Atlantique.

La question de la réception américaine de la théorie française est particulièrement intéressante puisqu'elle oblige à emprunter un double chemin dans la grande problématique de la circulation des idées. Il faut en effet bien comprendre que la *French theory* puise elle-même ses sources dans la pensée allemande, et entretient un rapport singulier avec l'ensemble de la tradition philosophique outre-Rhin. Elle peut aussi par conséquent être comprise comme un « médiateur », passeur ou traducteur du double héritage germanique, à la fois marxiste-hégélien et nietzschéo-heideggerien. « Il s'agit donc avec la *French Theory* d'une interprétation américaine de lectures françaises de philosophes allemands. »<sup>568</sup>

La particularité des débats américains est de se structurer autour d'un axe intra-européen tout en conservant une singularité nationale et culturelle. L'on pourrait en effet penser à première vue que les polarisations qui organisent le champ intellectuel étasunien reproduisent l'affrontement philosophique des années 1970-80 entre la nouvelle génération de théoriciens

---

<sup>565</sup> François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2005, p.70

<sup>566</sup> *Ibid.*, p.71

<sup>567</sup> « [...] Comme Marx et Freud l'ont été pour la pensée européenne au XXe siècle, les Français en question deviennent aux Etats-Unis « instaurateurs de discursivité » », François Cusset, *French Theory, Op.cit.*, p.209

<sup>568</sup> *Ibid.*, p.319

français emmenée par Lyotard et les descendants critiques des Lumières allemandes, un courant alors incarné par Jürgen Habermas presque à lui seul. « Le face-à-face entre marxistes et poststructuralistes, ou même modernistes et postmodernistes, qui polarise le champ universitaire américain à partir des années 1980, reflète et reduplique en effet le dialogue animé, parfois houleux, qui oppose alors théorie française et théorie critique allemande. »<sup>569</sup> Pourtant, cette schématisation, qui réduit la philosophie européenne à *Frankfurters vs. French fries*<sup>570</sup> et la philosophie nord-américaine à une réplique à peine amendée de cette même polarité est aussi nécessaire à établir préalablement d'un point de vue idéal-typique que fausse. A l'instar des membres du cercle *Telos*, la nouvelle génération de théoriciens et de philosophes américains se saisissent des termes du débat européen en y jouant un rôle « d'arbitre », plus intéressés à conserver le meilleur de chacune des deux traditions continentales qu'à les opposer. Dès lors, la discussion nord-américaine, loin d'être la passive reproduction du différend européen, reforme ses propres lignes de démarcation, redéfinies autour de l'arbitrage propre que chaque nouveau « camp » établit à partir du débat idéal-typique européen. En particulier au sein de *Telos*, qui reproduit à son échelle ce « bouleversement postmoderne » de la philosophie politique, l'on retrouvera ainsi les « post-adorniens », défenseurs de la thèse de la négativité artificielle, contre plusieurs tendances de théorie critique contemporaine, toutes puisant dans des éléments divers et à des degrés variables dans la double source de la critique française et de la critique allemande. Loin de se limiter à un affrontement entre « modernes » (comprendre Habermassiens) et « postmodernes », ou entre « marxistes progressistes » et « déconstructionnistes », la nouvelle théorie critique nord-américaine oscille donc librement entre les pôles français et allemand - qu'il nous faudra en conséquence conceptuellement circonscrire puisqu'ils conservent ainsi malgré tout une validité heuristique.

Pour le telosien canadien Douglas Kellner, l'un des théoriciens critiques nord-américains contemporains les plus prolifiques, c'est la communication présentée par Fredric Jameson en 1983 qui a attisé la flamme de la querelle postmoderne aux Etats-Unis<sup>571</sup>. Son intervention

---

<sup>569</sup> *Ibid.*, p.319-320

<sup>570</sup> Selon la formule humoristique rapportée par Rainer Nägele qui l'a entendue lors d'une conférence de 1979 tenue à Madison dans le Wisconsin et centrée sur la question des « théories de la culture » (*cultural theories*), dans "The Scene of the Other: Theodor W. Adorno's Negative Dialectic in the Context of Poststructuralism", in Jonathan Arac (Ed.), *Postmodernism and Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p.91

<sup>571</sup> Patricia Mooney Nickel, « Entretien avec Douglas Kellner du 5 Avril 2010 », in *North American Critical Theory*

adressée dans le cadre d'une conférence sur le marxisme et le postmodernisme à l'Université d'Illinois est à l'origine d'un article fondateur dans le processus de formalisation du courant postmoderne, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism"<sup>572</sup>, discuté ci-après. La connexion établie par Jameson entre postmodernisme esthétique et postmodernité politique pose le cadre des débats, ravivant une thématique chère à la première génération de théoriciens critiques, en particulier Adorno, sur la question du lien entre esthétique et politique.

### ***Culture et art postmodernes : une esthétique populiste à la sensibilité nostalgique***

Le postmodernisme fait partie de ces notions qu'il est bien difficile d'appréhender, tant le terme a pu renvoyer à des significations variées au gré des usages propres aux auteurs qui se sont plu ou risqué à le manipuler. Depuis que l'historien britannique Toynbee l'a employé dans sa volumineuse métahistoire des civilisations<sup>573</sup> pour désigner la période correspondant à la deuxième moitié du XIXe siècle, le concept de postmodernisme est marqué du sceau de l'ambiguïté. Le postmodernisme peut renvoyer à une période chronologique mais aussi à une attitude, celle qui consiste à « regarder le futur pour sauver le présent »<sup>574</sup>. Pourtant, lorsque l'expression est forgée par Toynbee et les autres intellectuels à la fin de la première moitié du XXe siècle, elle porte plutôt une certaine « connotation mélancolique »<sup>575</sup>, l'attention tournée vers le passé davantage que vers l'avenir. L'idée postmoderne exprime alors « une culture [...] post-occidentale et post-chrétienne : une culture qui a un sens fort de son point de départ, mais pas de sens clair de sa destination. »<sup>576</sup> Son ambivalence tient dans le préfixe « post » qui désigne autant la succession chronologique que le dépassement synthétique, mais qui toujours suppose une forme de continuité. Parce que dépasser signifie d'abord intégrer, il y a toujours une survivance de la forme et de la substance d'origine dans l'objet « post ».

Paradoxalement le postmodernisme invite ainsi en premier lieu à opérer un retour, ou

---

*after Postmodernism, Contemporary Dialogues*, New-York, Palgrave MacMillan, 2012, p.57

<sup>572</sup> Fredric Jameson, "Postmodernism, or the Logic of Late Capitalism", New-York, Verso, 1991

<sup>573</sup> Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History*, Oxford, Oxford University Press, 1939

<sup>574</sup> Thomas Docherty, "Postmodernism: An Introduction", in *Postmodernism, A Reader*, New-York, Columbia University Press, 1993, p.2

<sup>575</sup> Charles Jencks, "The Emergent Rules", in Thomas Docherty (Ed.), *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.293 [notre traduction]

<sup>576</sup> *Idem*

plutôt un détour, par et vers le passé, à sortir d'une amnésie originelle pour mieux transcender le présent. C'est ce qu'indique Jean-François Lyotard, l'un des « pères intellectuels » du postmodernisme, lorsqu'il se demande ce que signifie le « post » de postmodernisme. Pour Lyotard, le « post » ne rend pas compte d'un mouvement de retour en arrière, mais il invite plutôt à instruire « un procès en 'ana-' » (notamment par l'analyse ou l'anamnèse) qui vise à réparer un « oubli initial »<sup>577</sup>. La sensibilité postmoderne ravive le champ lexical de l'oubli pour mieux le combattre. Ainsi Ernesto Laclau met-il en garde contre le risque « d'amnésie historique »<sup>578</sup>. Le postmodernisme appelle à « retracer la généalogie du présent »<sup>579</sup>, à le réinscrire non pas dans une tradition mais dans un ensemble de filiations croisées, plurielles et différenciées. Pour reprendre le titre d'un article d'un de ses principaux théoriciens, le postmodernisme est « en quête de tradition. »<sup>580</sup> De là découle une forte importance de la nostalgie et de la mémoire dans toute l'attitude postmoderne, que cela soit en architecture, en littérature, ou dans les arts. Cet intérêt pour le passé stimule une forme de « bricolage » typique de l'attitude postmoderne qui favorise la juxtaposition d'éléments diachroniques et multiplie les références disparates au cœur d'un même support artistique - comme autant d'éléments surannés qui survivent dans la composition panachée du présent. De là découle aussi le phénomène du *remake* dans le cinéma hollywoodien, où l'on *refait* les films du passé, les rendant parfois plus parfaits que les originaux eux-mêmes<sup>581</sup>.

Le postmodernisme, en tant que mouvement culturel, artistique et esthétique, se manifeste probablement le plus nettement dans le domaine de l'architecture - c'est en tout cas à partir des changements dans cette sphère que Jameson tire les éléments à la base de sa propre conception du postmodernisme<sup>582</sup>. Il constitue la « répudiation esthétique » du mouvement moderne centenaire : il liquide le modernisme architectural de ce qui a été appelé le *Style International* représenté notamment en France par Le Corbusier. Le postmodernisme architectural critique la destruction moderne de la cité traditionnelle et de sa culture du voisinage

<sup>577</sup> Jean-François Lyotard, « Lettre à Jessamyn Blau du 1er mai 1985 », in *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 2005, p.119

<sup>578</sup> *Ibid.*, p.340

<sup>579</sup> Ernesto Laclau, « Politics and the Limits of Modernity », in Thomas Docherty (Ed.), *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.331

<sup>580</sup> Andreas Huyssen, « The Search for Tradition: Avant-Garde and Postmodernism in the 1970s », *New German Critique*, n.22, Hiver 1981, p.23-40

<sup>581</sup> Jean Baudrillard, « The Evil Demon of Images », in Thomas Docherty, *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.194

<sup>582</sup> Fredric Jameson, « Postmodernism, or the Cultural... », in Thomas Docherty, *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.62

du fait de la disjonction créée entre l'immeuble et son environnement ; de plus, il voit dans l'ensemble du courant moderne la soumission au « geste impérial du Maître charismatique », incarnation de la figure du « prophète autoritaire »<sup>583</sup>. *A contrario*, le postmodernisme - et c'est là l'un des grands traits de l'ensemble du mouvement, que ce soit en esthétique ou en politique - cherche à effacer la frontière entre la culture d'élite et la culture populaire, entre la culture « haute » et la culture commerciale et de masse. C'est pourquoi le postmodernisme est défini comme « un populisme esthétique » : l'ensemble de la production artistique ou littéraire postmoderne est infusée « des formes, catégories et contenus de cette même Industrie de la Culture si ardemment dénoncée par les idéologues du moderne »<sup>584</sup>. Ce qui était jusqu'alors déprécié, dégradé et écarté par principe du domaine artistique - les séries télévisées, la publicité, les films de série B, les romans de gare, etc. - est non seulement cité et référencé par l'avant-garde postmoderne mais bien « intégré dans [l]a substance même »<sup>585</sup> de ses réalisations. De cette incorporation d'une multitude de références populaires découle également une grande diversité caractéristique du style postmoderne : l'absence de normes devenant la norme, l'hétérogénéité discursive et stylistique distingue par exemple la littérature postmoderne de l'approche des grands auteurs modernes.

***Le postmodernisme esthétique et la postmodernité politique : deux moments indissociables d'une même totalité socio-historique***

Quel lien donc peut-on établir entre ce postmodernisme esthétique trop brièvement esquissé et la postmodernité politique ? Pour Jameson, en tant que « dominant culturel »<sup>586</sup>, il faut d'abord comprendre le postmodernisme non comme un style mais dans une optique marxiste comme « la logique culturelle du capitalisme tardif », ce qui est le titre même de son article fondateur. Non qu'il soit le reflet du stade d'avancement capitaliste, le postmodernisme doit être saisi dans ce qu'il révèle de la totalité sociale, comme l'une des manifestations de sa réalité socio-historique. L'on pourrait ainsi considérer que le postmodernisme est au plan culturel et artistique ce que la postmodernité est au plan politique et historique ; la postmodernité est alors

---

<sup>583</sup> *Ibid.*, p.63 [notre traduction]

<sup>584</sup> *Idem*

<sup>585</sup> *Idem*

<sup>586</sup> *Ibid.*, p.64

un *moment* qui correspond aux sociétés capitalistes avancées de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. C'est en tout cas ce que l'on retrouve non seulement chez Jameson mais aussi chez le néomarxiste allemand Andreas Huyssen<sup>587</sup> ou encore chez le compatriote de ce dernier Albrecht Wellmer, qui a un temps gravité autour du cercle telosien.<sup>588</sup> Se feraient notamment mutuellement écho l'esthétique décentrée et disséminée du postmodernisme et la « micropolitique » de la nouvelle gauche.

Il nous semble particulièrement intéressant de mettre ici en perspective la position de ces théoriciens du postmodernisme avec la démarche propre aux théoriciens critiques non seulement de la première génération de l'École de Francfort mais aussi de cette théorie critique contemporaine telosienne en cours de formalisation. En particulier, la confrontation des enseignements de la thèse de la négativité artificielle et des travaux du philosophe français Jean Baudrillard nous semble spécifiquement éclairante<sup>589</sup>. Pour Baudrillard, l'ère postmoderne toute entière est prisonnière de l'« hyperréel », elle est captive du *simulacre* d'un réel sans réalité, sans substance. En reprenant la métaphore de Borges filée par Baudrillard, l'on peut dire que la société toute entière est devenue une carte sans territoire, un lieu où la reproduction artificielle du réel se substitue au réel. On ne cherche même plus à *re-présenter* ce réel, c'est-à-dire à le rendre présent : le simulacre n'a plus de connexion avec la réalité. Il ne cherche pas à refléter, il se défend de toute prétention à une quelconque forme de médiatisation. Alors qu'à l'âge philosophique et historique de la modernité, l'on cherchait encore à *signifier* le réel, en maintenant l'idée que le signe le représentait même s'il le trahissait et le pervertissait (c'est l'âge où s'exprime la critique des idéologies qui *déforment* la réalité ou comme le dit Baudrillard c'est le temps des « signes qui dissimulent »), désormais toute idée d'équivalence entre le signe et le monde est tombée : le signe n'a aucune relation avec la réalité, il n'y a d'ailleurs pas de réalité de base. Le tournant décisif est donc « le passage des signes qui dissimulent quelque chose aux signes qui dissimulent qu'il n'y a rien »<sup>590</sup>.

---

<sup>587</sup> Andreas Huyssen, "The Search for Tradition", *Op.cit.* et "Mapping the Postmodern", *New German Critique*, n.33, Automne 1984, p.5-52

<sup>588</sup> Albrecht Wellmer, « Dialectique de la modernité et de la postmodernité. La critique de la raison après Adorno », *Les cahiers de philosophie*, n.5, 1988, p.101

<sup>589</sup> Jean Baudrillard, « La Précession des Simulacres », in *Simulacres et simulations*, Paris, Galilée, 1981

<sup>590</sup> *Ibid.*, p.17

La logique du simulacre est celle de la « précession de la carte sur le territoire »<sup>591</sup> : le modèle précède le fait, le signe précède le signifié. Car non seulement on ne représente plus un réel, une substance, un territoire mais en plus et au contraire on les engendre. « La simulation est la génération par les modèles d'un réel sans origines ni réalité, l'hyperréel ».<sup>592</sup> A l'heure postmoderne du simulacre, point de figuration, mais de la transfiguration<sup>593</sup>. L'hyperréel est plus réel que le réel comme la pornographie est plus sexe que le sexe lui-même. Le monde de la société postmoderne a été remplacé par une copie du monde, son ersatz, mais cette copie est devenue plus « réelle » que lui. Elle a réalisé le « crime parfait », celui de l'« extermination du réel par son double »<sup>594</sup>.

Le simulacre décrit par Baudrillard est donc l'exact opposé logique du « monde de la vie » pré-rationnel husserlien, ce monde réel des « choses en elles-mêmes » que cherchait à saisir la phénoménologie allemande.

Là où il nous semble que nous pouvons établir une parenté entre le diagnostic de la société postmoderne par Baudrillard et l'analyse telosienne de l'âge de la négativité artificielle, c'est lorsque Baudrillard nous montre comment la société produit « "l'Autre du Réel" - le fantasme - pour légitimer la normativité de ses propres pratiques. »<sup>595</sup> Le parallèle avec la négativité artificielle est ici saisissant. D'une manière analogue au système des telosiens qui a besoin de générer sa propre négativité après avoir détruit tout espace pré-rationnel, le Capital de Baudrillard a anéanti tout principe de réalité et de vérité dans la société, il l'a vidé de sa substance, ne lui laissant que la plasticité et la virtualité des formes :

« C'est le capital qui le premier s'est alimenté, au cours de son histoire, de la déstructuration de tout référentiel, de toute fin humaine, qui a brisé toutes les distinctions idéales du vrai et du faux, du bien et du mal, pour asseoir une loi radicale des équivalences et des échanges, la loi d'airain de son pouvoir. Lui le premier a joué la dissuasion, l'abstraction,

---

<sup>591</sup> *Idem*

<sup>592</sup> *Ibid.*, p.10

<sup>593</sup> Nous employons ici volontairement le terme de transfiguration en pleine conscience de sa connotation religieuse. La transfiguration renvoie à cet épisode biblique dans lequel le Christ apparaît sur le mont Thabor à trois de ses disciples, l'état physique changé et les « vêtements blancs comme la lumière ». Plus largement, l'idée de transfiguration renvoie à un rayonnement inhabituel, un éclat particulier. Cela nous rappelle la conception de l'hyperréalité de Baudrillard d'un réel amélioré. La thématique religieuse est d'ailleurs assez présente chez l'auteur, tout au moins celle de la résurrection, puisque le philosophe considère que le système contemporain, par la substitution du réel aux signes du réel, est un système de mort, ou plutôt de « résurrection anticipée qui ne laisse plus aucune chance à l'événement même de la mort. » in « La Précession... », *Ibid.*, p.11

<sup>594</sup> Jean Baudrillard, *Le Crime parfait*, Paris, Galilée, 1995, p.47

<sup>595</sup> Peter Docherty, "Postmodernism: An Introduction", in *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.14 [notre traduction]

la déconnexion, la déterritorialisation, etc., et si c'est lui qui a fomenté la réalité, le principe de réalité, il est aussi le premier à l'avoir liquidé dans l'extermination de toute valeur d'usage, de toute équivalence réelle, de la production et de la richesse, dans la sensation même que nous avons de l'irréalité des enjeux et de la toute-puissance de la manipulation. »<sup>596</sup>

Il n'est dès lors pas étonnant que Tim Luke, le co-auteur de la thèse de la négativité artificielle, se saisisse autant des apports de Baudrillard dans la mise en place de sa propre théorie critique. Si le telosien l'identifie explicitement comme l'une de ses influences théoriques majeures<sup>597</sup>, l'empreinte de Baudrillard est particulièrement visible dans la contribution de Luke à l'ouvrage collectif de Philip Wexler, *Critical Theory Now*, paru aux débuts des années 1990<sup>598</sup>.

“What is deterred by hyperreal strategies [is] essentially everything that might be or become “real life” totally separate and completely free from the planned imperatives of social programs and designer models of everyday life as set by corporate production agenda”<sup>599</sup>.

Il y a en effet un parallèle évident entre d'un côté la production des signes, de l'équivalence, de cette hyperréalité qui n'est autre que simulation de la réalité - avec ce besoin de créer l'autre du réel pour le légitimer - et la production d'une négativité qui s'exprime à travers le processus de rationalisation. Et de la « sur-rationalisation » résulte l'irrationalité d'une manière analogue à la façon dont l'hyperréalité n'est que le voile de l'irréalité.

Et lorsque Baudrillard ajoute :

« Or, c'est cette même logique [de dissuasion, de destructuration] qui se radicalise aujourd'hui *contre* lui [le capital]. Et lorsqu'il veut combattre cette spirale catastrophique en secrétant une dernière lueur de réalité, sur laquelle fonder une dernière lueur de pouvoir, il ne fait qu'en multiplier les *signes* et accélérer le jeu de la simulation. Tant que la menace historique lui venait du réel, le pouvoir a joué la dissuasion et la simulation, désintégrant toutes les contradictions à force de production de signes équivalents. Aujourd'hui où la menace lui vient de la simulation (celle de se volatiliser dans le jeu de signes) le pouvoir joue le réel, joue la crise, joue à refabriquer des enjeux artificiels, sociaux, économiques, politiques. C'est pour lui une question de vie ou de mort. »<sup>600</sup>

---

<sup>596</sup> Jean Baudrillard, « La Précession... », *Op.cit.*, p.40

<sup>597</sup> Patricia Mooney Nickel, « Entretien avec Timothy W. Luke du 1er Avril 2010 », in *North American Critical Theory...*, *Op.cit.*, p.23

<sup>598</sup> Philip Wexler (Ed.), *Critical Theory Now*, Londres, Taylor & Francis, 1991

<sup>599</sup> Timothy W. Luke, “Touring Hyperreality: Critical Theory Confronts Informational Society”, in Philip Wexler (Ed.), *Critical Theory...*, *Op.cit.*, p.6

<sup>600</sup> Jean Baudrillard, « La Précession... », *Op.cit.*, p.40



L'on peut encore ici voir la marque de la tentative désespérée du système de retrouver des espaces de « réalité », ce qui dans un langage plus telosien revient à favoriser l'expression de formes « de pré-rationalité ». Qu'est-ce en effet que la rationalisation si ce n'est la domination du concept et de sa logique d'équivalence - entre les signes et la réalité, entre les signes eux-mêmes ? Après une étape de destruction des éléments pré-rationnels tous annihilés car intégrés, au profit d'une matière quasi totalement rationalisée, le système s'est trouvé dans la théorie telosienne de la négativité artificielle contraint de reproduire - artificiellement - cette négativité qui lui fait désormais défaut. D'une manière analogue chez Baudrillard, le système, ou plutôt, le « capital », est contraint de « re-fabriquer » - re-produire - *artificiellement* la réalité qui lui est vitale ; une réalité nécessairement pré-rationnelle, ante-conceptuelle car le réel échappe toujours au concept - c'est là l'enseignement majeur de la dialectique négative adornienne, la résistance du réel au concept, ce dernier étant toujours plus et autrement médiatisé que le premier.

Mais en définitive pour le philosophe français, « il est trop tard ». La société du « capitalisme tardif » ou du « capitalisme rapide » a basculé dans l'ère de l'hyperréalité, qui n'est autre que celle non plus seulement de la domination - moderne - du concept, mais celle - postmoderne - du simulacre : la réduction du réel à sa reproduction artificielle. Parce que « ce que toute société cherche en continuant de produire, et de surproduire, c'est à ressusciter le réel qui lui échappe. »<sup>601</sup> L'hyperréalité postmoderne n'est alors plus que « l'hallucinante ressemblance du réel à lui-même » mais le réel lui-même n'est plus : « plus jamais [il] n'aura l'occasion de se produire - telle est la fonction vitale dans un système de mort, ou plutôt de résurrection anticipée qui ne laisse plus aucune chance à l'événement même de la mort. »<sup>602</sup> Puisqu'elle ne cherche même plus à représenter une réalité qu'elle a déclarée morte, la société spectaculaire de l'hyperréalité ne permet que la simulation ; elle s'est condamnée au simulacre. Le pessimisme de Baudrillard s'exprime ici de façon radicale, c'est peut-être là une différence majeure avec le projet telosien qui cherche à conserver une ouverture sur un autre possible.

Il nous semble qu'il y a néanmoins un intéressant parallèle à établir entre l'analyse du monde postmoderne de *l'artefact* par Baudrillard et celle relative à l'âge de la négativité *artificielle* parmi le cercle telosien, et notamment lorsque l'on place les deux cadres théoriques

---

<sup>601</sup> Jean Baudrillard, « La Précession... », *Op.cit.*, p.41

<sup>602</sup> *Ibid.*, p.41 et p.12

respectifs dans l'histoire du développement du capitalisme. En tant qu'expression culturelle dominante d'une ère socio-historique spécifique, celle du « capitalisme tardif » ou « rapide », le postmodernisme constitue un élément dynamique et actif de la totalité sociale contemporaine. Il est dès lors indissociable de son corollaire philosophico-politique : la postmodernité. Comme le présente Jameson, il y a bien une double dimension à « l'espace postmoderne », non seulement idéologie culturelle, mais aussi réalité historique et socio-économique authentique, exprimée dans ce qu'il nomme « l'espace multinational »<sup>603</sup>. De telle sorte que la dissociation entre sphère culturelle postmoderne et structure économique capitaliste à l'ère globale-multinationale, une dissociation défendue par les néoconservateurs<sup>604</sup>, n'a aucun sens pour les néomarxistes. En tant que manifestation idéologique et culturelle de la société de consommation rapide - le *fast capitalism*<sup>605</sup>, le postmodernisme culturel a bien une portée politique intrinsèque, et c'est celle-là qu'il nous fait saisir. Ainsi André Berten affirme-t-il que « toute position sur le postmodernisme dans la culture - qu'elle en soit une apologie ou une dénonciation - est aussi en même temps, et nécessairement, une posture politique implicite ou explicite sur la nature du capitalisme multinational aujourd'hui. »<sup>606</sup>

Jameson pointe d'ailleurs « un air de famille » entre les théories du postmoderne et les grandes théories sociales « postmarxistes ». Toutes convergent dans la description d'une nouvelle organisation de la société qui ne correspond plus au capitalisme classique : le verrou de la primauté de la production industrielle et de la lutte des classes a sauté à l'heure du « nouvel espace global ». C'est d'ailleurs là que réside le « moment de vérité » du postmodernisme : dans l'explicitation du contenu de ce nouvel espace, dans son avènement à la conscience des hommes en tant que « nouveau type d'espace cohérent à part entière »<sup>607</sup>. Dès lors, le véritable objet du postmodernisme en tant que mouvement culturel, son moment de vérité, est de permettre aux individus de se représenter cet espace insaisissable. Son corollaire politique est donc de se positionner au sein de cet espace afin de se le réapproprier et d'y agir concrètement - de

<sup>603</sup> Fredric Jameson, "Postmodernism or the Cultural Logic...", *Op.cit.*, p.87

<sup>604</sup> Nous développerons ce point plus loin dans le chapitre, voir *infra*, p.

<sup>605</sup> *Fast capitalism* est d'ailleurs le titre d'une revue en ligne de « théorie critique nord-américaine » fondée par les telosiens Tim Luke et Ben Agger en 2005. La conception du « capitalisme tardif » a ainsi laissé place à celle du « capitalisme rapide ».

<sup>606</sup> André Berten, « Modernité et Postmodernité : un enjeu politique ? », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 89, n.81, 1991, p.104

<sup>607</sup> Fredric Jameson, "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism", in Thomas Docherty [Ed.], *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.87

construire ce que l'auteur appelle une « cartographie cognitive »<sup>608</sup>.

“[T]he new political art [...] will have to hold to the truth of postmodernism, that is to say to [...] the world space of multinational capital - at the same at which it achieves a breakthrough to some as yet unimaginable new mode of representing this last, in which we may begin again to grasp our positioning as individual and collective subjects and regain a capacity to act and struggle which is at present neutralized by our spatial as well as our social confusion. The political form of postmodernism, if there ever is any, will have as its vocation the invention and projection of a global cognitive mapping, on a social as well as a spatial scale.”<sup>609</sup>

La connexion entre postmodernisme culturel et postmodernité politique s'établit donc dans la représentation de la société contemporaine dans la conscience des hommes : ou comme l'écrit plus clairement Jamson, dans la dotation d'une « culture politique pédagogique qui cherche à doter le sujet individuel d'un sens plus grand de sa place dans le système global »<sup>610</sup>, comme préalable à toute réflexion et action politique. Tout l'enjeu du postmodernisme tient dans la possibilité de se penser et de se situer en tant qu'individu dans l'espace déréalisé, dématérialisé, déterritorialisé et détemporalisé de la société globale contemporaine. Là où il est le plus manifeste, c'est dans le rapport particulier qu'entretient la postmodernité avec le passé et la tradition. On l'a vu, la logique postmoderne vise à retracer la généalogie du présent pour contrer un oubli initial, elle cherche à recréer - parfois artificiellement - des repères spatio-temporels qui se sont perdus, disséminés dans le monde sans frontières du capital multinational et happés par la vitesse exponentielle du rythme des flux d'échanges.

Pour Baudrillard, l'humeur passéiste du postmodernisme se comprend aisément : « la nostalgie prend tout son sens » précisément parce que « le réel n'est plus ce qu'il était »<sup>611</sup>.

---

<sup>608</sup> Il est par ailleurs intéressant de noter que la démarche consistant à cartographier est devenue un élément incontournable y compris dans la science sociale contemporaine. Comme le notait la sociologue Elisabeth Chaves : “[M]apping has become a catchword in academic and intellectual discourse, especially on the Left. There is a lot of talk of the need to map evoking a spatial turn. Positions, locations, and spaces appear to have become fundamental to understanding ourselves as subjects and objects, especially in our hypercapitalist world. Our epistemologies seem to rely so much on being able to understand the terrain of knowledge, its geography. Some argue this is a question of space, others say place, where others put us in spheres, scapes, flows, fields, networks, ecologies, and hegemonies.” In “‘Carving Out an Identity for Itself’: The Work of *Telos* over Forty Years”, Tim Luke, Ben Agger (Eds.), *A journal of no Illusions, Telos, Paul Piccone, and the Americanization of Critical Theory*, New-York, Telos Press Publishing, p.172

<sup>609</sup> *Ibid.*, p.91-92

<sup>610</sup> *Ibid.*, p.91

<sup>611</sup> Jean Baudrillard, « La Précession... », *Op.cit.*, p.17

Lorsque la réalité fait défaut, l'humanité se met en quête de vérité, d'objectivité, de mythes, engageant souvent une « surenchère » compensatoire. « Escalade du vrai, du vécu, résurrection du figuratif là où l'objet et la substance ont disparu. »<sup>612</sup> Dans ce monde déréalisé, où l'on est littéralement déboussolé, perdu dans un espace sans repères, le point de référence le plus évident est celui de se situer par rapport au passé, de *s'inscrire* dans une trajectoire qui permette de donner un *sens*.

De manière coextensive au postmodernisme esthétique, la postmodernité politique a donc une fibre nostalgique, elle se tourne vers le passé. Mais si elle est en quête de tradition et de récits, ce n'est pas à la manière moderne de chercher à sa place dans la trame d'un grand récit universaliste et totalisant qui révélerait le *telos* sinon de l'humanité au moins de la civilisation occidentale. La postmodernité est davantage historiciste qu'historienne ; elle reconstruit et s'approprie une multiplicité de petits récits éclatés, épars, pluriels. Le récit revêt d'ailleurs ici une importance caractéristique, marquée du sceau du tournant linguistique duquel le postmodernisme est contemporain. La postmodernité n'appelle donc pas à un retour aux « vieilles » valeurs : elle cherche plutôt à se réinscrire dans la trame narrative d'une « tradition *alternative* »<sup>613</sup>, dans une histoire réécrite à partir d'un présent qui se pense désormais hétérogène, complexe, différencié. Le préfixe révèle bien ici toute son importance ; le postmodernisme n'est ni un pré-modernisme ni un anti-modernisme. Il ne s'agit pas de balayer l'ensemble de la modernité, son passé immédiat et lointain, mais de conserver, réutiliser et détourner ce qui peut encore l'être, dans un rapport franchement décomplexé avec une tradition désacralisée qui a explosé en une pluralité de sources d'inspiration, d'interprétation et de signification.

C'est là la grande tension que l'on peut identifier entre l'avant-garde moderne et l'avant-garde postmoderne : les artistes postmodernes, contrairement à leurs prédécesseurs, sont moins intéressés par l'innovation et la découverte que par la récupération, la réappropriation et le recyclage.<sup>614</sup> Car le double rôle dévolu à l'avant-garde artistique, qui devient « trans-avant-garde

---

<sup>612</sup> *Idem*

<sup>613</sup> Andreas Huyssen, "The Search...", in Thomas Docherty, *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.230

<sup>614</sup> *Ibid.*, p.227

» à l'heure postmoderne du fait de son « attitude nomade »<sup>615</sup> et de sa libre capacité à jouer avec les codes linguistiques du passé<sup>616</sup>, reste essentiel : non seulement il lui incombe d'établir un rapport entre l'art et le monde réel (entre les sphères esthétique et politique donc) mais surtout c'est à elle que revient la tâche de *produire un sens futur*. Or, en sortant de la linéarité et de la temporalité téléologique des grands récits de la modernité, et corollairement à la critique antipositiviste qu'elle a menée de front, l'avant-garde postmoderne se distancie de l'attrait pour la nouveauté typiquement moderne. Sa production d'un sens futur, sa projection vers l'avenir, s'exercent en fait à la fois temporellement à partir de la multiplicité des passés et spatialement dans un mouvement latéral, mais jamais dans l'élan d'un saut vers l'avant. Ressusciter hier et chercher l'autre aujourd'hui plutôt qu'inventer le nouveau de demain : la sensibilité postmoderne ne dessine pas le futur, ou alors bien malgré elle. Elle a abandonné toute prétention et toute velléité à sortir de l'incertitude vis-à-vis de l'avenir d'un éclairant geste moderne, savant et historien (réinscrire l'histoire des hommes dans une trame narrative qui lui donne un sens, une direction, un *telos*). Les projections qu'elle permet se situent dans l'espace plutôt que dans le temps, dans l'élargissant des horizons et l'ouverture des perspectives sur d'autres territoires dans lesquels elle se promène libre de toute attache.

“The trans-avant-garde is, in the strict sense of the term, ‘directionless’ or amorphous. We have here [...] the conviction that, in a society in transition toward an undefinable end, the only option open is that afforded by a nomadic and transitory mentality. The international trans-avant-garde will thus avoid the confrontational ‘revolutionary’ stance of the historical avant-gardes, and will prefer to operate ‘laterally’ [...] The temporal linearity implicit in the revolutionary stance of all historical avant-gardes gives way here to a spatial horizon across which affiliations and disaffiliations may occur; fragmentariness, mutability, inconstancy are the results.”<sup>617</sup>

En tension donc entre rejet du passé immédiat pour ouvrir la voie à un autre futur, réinscription dans une multiplicité de traditions alternatives rendant compte de l'hétérogénéité et

---

<sup>615</sup> Thomas Docherty, “Introduction part IV: Crisis in the Avant-Garde”, in *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.218

<sup>616</sup> “The art of the last generation operates in the area of the *trans-avant-garde*, where language is considered an instrument of change, of passage from one work to another and from one style to another. If one accepts the idea that the avant-garde of the last twenty or thirty years developed along the evolutionary lines of linguistic Darwinism, looking for precedents to the accomplishments of the first decades of the century, then one must draw a distinction with respect to the trans-avant-garde, which operates outside these obligatory limits, following a nomadic attitude that has proven capable of reversing the language of the past.” Achille Bonito Oliva, “The International Trans-Avant-Garde”, in Thomas Docherty, *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.257

<sup>617</sup> Thomas Docherty, “Introduction part IV...”, in *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.219

de la diversité du présent, et défrichage de nouveaux horizons spatiaux vers lesquels naviguer librement, le nomadisme postmoderne rompt avec ce qui constituait le propre du « geste moderne », sa tendance totalisante, unifiante, sa quête de vérité, sa volonté de révéler le vrai et le faux sous le voile déformant de l'idéologie et de l'inadéquation intrinsèque du concept. Car en même temps qu'il a rompu avec la méta-histoire, avec le grand récit de l'humanité, le postmodernisme semble avoir consacré la mort de la vérité, de tout absolu. C'est tout le moins ce qui ressort de la mise en perspective entre les attitudes moderne et postmoderne lorsque l'on en fait des opposés logiques. Malgré ses évidentes insuffisances, cette division idéal-typique des positionnements est le préalable nécessaire à une cartographie inéluctablement imparfaite et provisoire de la scène intellectuelle américaine dans les années 1970-1980.

### ***La modernité et la postmodernité formalisées dans le débat opposant les modernes aux postmodernes***

Ainsi faite, l'introduction de la présentation d'un débat entre modernes et postmodernes pourrait évoquer au lecteur la célèbre querelle qui opposa en d'autres temps anciens et modernes, à ceci près que dans les années 1970 et 1980, ce sont les « modernes » qui chronologiquement endossent le rôle des anciens - magie du « post » qui a relégué les modernes au rang des dépassés de l'histoire. Si l'analogie entre les deux formes d'opposition ne peut se soutenir, il est néanmoins exact que ces deux grands affrontements théoriques et idéologiques fonctionnent dans l'histoire des idées politiques comme des marqueurs, révélateurs de tournants : tournant de la modernité d'abord, de la postmodernité désormais. Toute la question est cependant de savoir dans quelle mesure la postmodernité ne fait pas elle-même toujours pleinement partie de la modernité, une hypothèse dont l'ambiguïté intrinsèque du préfixe « post » contribue à renforcer la pertinence. La question de l'affrontement entre « modernes » et « postmodernes » revient en fait à poser la question de l'interprétation et de la définition de la modernité et de la mettre face à sa critique.

Dans la critique qu'elle lui adresse, la postmodernité porte sur la modernité un jugement ambivalent. Le point principal de cristallisation est l'appréciation de la portée émancipatrice des Lumières. Il n'est dès lors pas étonnant que la source majeure des débats contemporains soit la

*Dialectique de l'Aufklärung* co-écrit par Adorno et Horkheimer, l'ouvrage établissant déjà un rapport équivoque avec l'ensemble de la tradition héritée des Lumières allemandes. Nous avons déjà mentionné comment le diumvirat de la première génération de l'Ecole de Francfort peut à bien des égards être considéré comme le précurseur de la postmodernité<sup>618</sup>, entendue alors comme la critique de la modernité philosophique - cette dernière étant parfois réduite à l'idéalisme humaniste de *l'Enlightenment*. L'une des figures de la théorie française postmoderne, Michel Foucault, insistant sur la similarité entre sa démarche et celle de l'Ecole de Francfort, dira lui-même que beaucoup de temps lui aurait été épargné s'il avait découvert les travaux de la première génération bien avant<sup>619</sup>.

Le théoricien critique contemporain et alors telosien Douglas Kellner pense également que Adorno et Horkheimer n'ont rien perdu de leur pertinence théorique. Dans les années 1930, ils se sont trouvés pris dans une conjoncture socio-politique complexe qui les a amenés à produire une nouvelle synthèse fertile à partir des travaux de Weber et de Marx. Selon le telosien, cette deuxième moitié du XXe siècle est potentiellement toute aussi féconde du fait des changements conséquents qui sont en court et qui ne peuvent que stimuler un renouvellement théorique. En tant que précurseurs non seulement de la critique des Lumières mais aussi de l'approche synthétique de réconciliation et de dépassement de traditions philosophiques dissemblables, les dialecticiens de Francfort peuvent apporter « perspicacité méthodologique, illumination théorique et inspiration politique »<sup>620</sup> dans le renouvellement de la théorie critique à l'heure contemporaine postmoderne.

Œuvre profondément duale, *la Dialectique de l'Aufklärung* propose deux niveaux de lecture qui portent probablement la marque de sa co-écriture à quatre mains<sup>621</sup>. L'ouvrage

---

<sup>618</sup> Voir *supra*, Chapitre III (Première partie).

<sup>619</sup> "If I had been familiar with the Frankfurt School [...] I would not have said a number of stupid things that I did say and I would have avoided many of the detours which I made while trying to pursue my own humble path - when, meanwhile, avenues had been opened up by the Frankfurt School. It is a strange case of non-penetration between two very similar types of thinking which is explained, perhaps, by that very similarity. Nothing hides the fact of a problem in common better than two similar ways of approaching it." Stephen Riggins, « Entretien avec Michel Foucault », réalisé en anglais le 22 juin 1982 à Toronto, publié dans *Ethos*, n.1, vol.2, Automne 1983, p.6

<sup>620</sup> Douglas Kellner, "Critical Theory Today: Revisiting the Classics", *Theory, Culture and Society*, n.10, vol.2, p.43-60, disponible en ligne à [<http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/kellner.html>]

<sup>621</sup> Si pour certains interprètes comme Robert Hullot-Kentor, l'auteur principal de l'ouvrage est sans conteste Adorno, pour d'autres comme Kellner le nombre de « couches » de corrections et de réécriture des archives des auteurs montre au contraire qu'il s'agit bien d'une collaboration.

maintient en particulier la tension entre la critique de la Raison des Lumières et la continuation du projet dans la poursuite de la démystification et la quête de la libération et du changement social. *La Dialectique* est d'autant plus intéressante pour Kellner qu'elle se situe à la croisée des courants moderne et postmoderne.

“[T]he collaborative project of *Dialectic of Enlightenment* itself contains a weaving of two, sometimes conflictual voices, and the renunciation of providing a clear position on reason and Enlightenment forces the reader to produce their own positions on modernity and its intellectual heritage. Such an open form exemplifies modernist textual strategies and anticipates postmodern theoretical discourse, positioning Horkheimer's and Adorno's text between modern and postmodern theory.”<sup>622</sup>

Finalement, la lecture de *La Dialectique* conduit le lecteur à une position « d'indécidabilité » dans l'interprétation à donner au texte des francfortois, entre rejet et affirmation de la modernité. C'est précisément cette incertitude dans le jugement porté sur la modernité qui en fait l'un des supports précurseurs de la critique postmoderne, elle aussi marquée par une profonde ambivalence entre dénonciation du caractère totalitaire de la Raison identifiante des Lumières et attachement au projet d'émancipation humaine, attachement à la notion même de critique aussi - un principe profondément ancré dans l'histoire de la modernité philosophique, indissociable de celle du sujet autonome.

Le projet émancipatoire des Lumières et la réflexion critique de l'idéalisme allemand constituent ainsi les principaux points de référence à partir desquels se situent les théoriciens contemporains. C'est le rapport à *l'Enlightenment* pris dans son sens large qui place les uns dans le « camp » idéal-typique des modernes et les autres du côté opposé. Schématiquement, la voie la plus simple d'entrée dans le débat, qui devra nécessairement être nuancée et complexifiée par la suite, est de poser la théorie critique allemande, alors emmenée par Jürgen Habermas, comme pro-Lumières, et la théorie critique française, poststructuraliste et postmoderne, comme anti-Lumières. En particulier, la discussion Lyotard-Habermas a souvent été pensée comme son incarnation paradigmatique.

---

<sup>622</sup> *Idem*. Ainsi au niveau du style, la forme empruntée par les auteurs, faite d'essais philosophiques, de *fragments* et d'aphorismes, est difficile, et suppose une part active dans l'engagement du lecteur. De même, le fait de ne pas prendre clairement partie pour ou contre la modernité telle oblige à une réception du texte ambivalente, et donc nuancée, active et intelligente. C'est là une démarche typiquement moderne, dans la lignée de l'école moderniste en art - dont les francfortois ont été de fins critiques.



Le débat qui oppose les modernes aux postmodernes prend donc d'abord la forme d'un affrontement théorique de part et d'autre du Rhin, une querelle placée sous la tutelle de la vieille Ecole de Francfort et arbitrée par la nouvelle vague générationnelle de théoriciens critiques nord-américains qui reconduisent l'appréciation indéterminée de la modernité de Adorno et Horkheimer. L'on pourrait très schématiquement l'introduire comme suit : la *French Theory*, par son attitude décentrée, disséminée et déconstructrice, rejette à la fois toute expression d'universalité, de totalité et de linéarité, et corollairement invalide tout projet politique fondé sur la « croyance dans un quelconque progrès rationnel »<sup>623</sup> - qu'elle s'exprime dans une perspective « hégéliano-marxiste » ou une conception « individualiste-libérale ». La pensée postmoderne peut donc être définie « comme une pensée qui a renoncé aux philosophies de l'histoire et comme une critique de toutes les formes de philosophie du « sujet », individuel et collectif. »<sup>624</sup>

*A contrario*, c'est l'attaque portée par la postmodernité contre la modernité qui permet de mieux saisir et définir cette dernière. Comme Andreas Huyssen le fait remarquer, la définition que l'on donne de la modernité semble grandement dépendre du jugement qu'on lui réserve. Ainsi, les théoriciens français et allemands, pris dans leurs positionnements paradigmatiques respectifs, développent deux conceptions très différentes de la modernité, par ailleurs toutes les deux bien trop restrictives selon Huyssen. Il reproche à Habermas d'adopter une vision manichéenne de la modernité, réduisant son projet aux meilleures traditions des Lumières et reléguant le reste à des erreurs historiques<sup>625</sup>. L'on pourrait formuler le même reproche à certains défenseurs de la postmodernité : la réduction de celle-ci, au moins au plan philosophique, à la philosophie du sujet rationnel (et la mise en exergue de son potentiel totalitaire). La critique postmoderne passe alors sous silence l'autre volet dialectique de la philosophie moderne traditionnelle, notamment celle de la culture critique, prise dans son sens épistémologique kantien ou dans la tradition hégélienne de lutte contre les idéologies ; mais aussi celle de la possibilité d'une Raison et d'un ordre rationnel authentiques, c'est-à-dire libres et justes.

---

<sup>623</sup> André Berten, « Modernité et Postmodernité : un enjeu politique ? », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 89, n.81, 1991, p.84

<sup>624</sup> *Idem*

<sup>625</sup> Andreas Huyssen, "The Search for Tradition", *Op.cit.*, p.233. Pour d'autres analystes comme Douglas Kellner, Huyssen produit cependant là un jugement indu. Il faut au contraire reconnaître qu'Habermas défend une vision dialectique de la modernité, entre défense incontestable de ses aspects progressistes mais aussi critique de ses aspects oppressifs et destructeurs. Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Theory...*, *Op.cit.*, p.237

Indépendamment de la validité philosophique et politique de sa démarche, en faisant entrer la raison en crise, la critique postmoderne oblige la raison à se justifier, tout au moins elle incite les gardiens d'un certain rationalisme progressiste à défendre leur projet politico-philosophique. La formalisation du débat vient alors du « camp » moderne, en la personne de son plus éminent représentant ; c'est dans une allocution délivrée à Francfort en 1980, alors qu'on lui remet le prix Adorno, que Habermas prend les armes théoriques en sortant du seul niveau analytique pour initier un échange de points de vue ouvertement engagé. Le titre même du discours devenu article de référence, « La modernité, un projet inachevé », inscrit Habermas dans une intention, une direction. Il s'auto-investit d'une mission de continuation d'une tradition qu'il conviendrait de ne pas entièrement balayer en raison d'un dévoiement en cours de chemin ou d'une incomplétude<sup>626</sup>.

### *L'idéal-type de la défense du projet moderne incarné par Jürgen Habermas*

Il est désormais convenu de considérer Habermas comme le représentant de la deuxième génération de l'École de Francfort. Pourtant, à la suite de l'article de Joel Anderson dans lequel il propose une histoire de la Théorie critique<sup>627</sup>, nous souhaitons présenter Habermas davantage en rupture qu'en continuité avec la première génération de francfortois. S'il est en effet légitime de le considérer comme un héritier de l'École, pour des raisons non seulement géographiques, personnelles, générationnelles mais aussi pour partie intellectuelles, il nous semble que ce qui sépare théoriquement la première génération de la deuxième est plus importante que ce qui les réunit. Habermas en effet engage un véritable tournant dans l'histoire de la Théorie critique. On l'a dit, la Théorie critique, parce qu'elle veut toujours dialectiquement médiatiser le réel, doit sans cesse se renouveler, sans cesse se réhistoriciser. Il n'est donc pas étonnant que de nouveaux théoriciens critiques donnent de nouvelles orientations théoriques à un projet global commun de « critique immanente du réel ». La difficulté est que Habermas rompt justement avec cette approche immanentiste : sa théorie critique réintroduit un élément transcendantal, ce qui

---

<sup>626</sup> Comme nous le rappelle Jean-François Lyotard, c'est bien entendu *Auschwitz* qui représente paradigmatiquement cet inachèvement du projet de la modernité, qui n'est selon lui pas tant abandonné ou « inachevé » que « détruit, liquidé ». Jean-François Lyotard, « Lettre à Samuel Cassin du 6 février 1984 », in *Le postmoderne expliqué aux enfants*, *Op.cit.*, p.36

<sup>627</sup> Joel Anderson, « Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition », in Danielle Petherbridge (Ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Boston, Brill, 2011, p.31-58

conduira certains à présenter son œuvre comme « quasi-fondationnaliste ». <sup>628</sup> Surtout, à l'opposé de la critique sévère de la modernité et de la rationalité articulée par ses aînés, Habermas adopte un optimisme (certes mesuré) dans la capacité et la nécessité du projet des Lumières à concourir à l'avènement d'un monde plus rationnel.

Lorsqu'il intègre l'Institut de recherche sociale en 1953, Habermas travaille sous l'autorité de Max Horkheimer qui en assure alors toujours la direction. Il y entre cependant en tant qu'assistant de Adorno, ce dernier respectant beaucoup son protégé, appréciant à la fois sa finesse théorique et sa plume littéraire. Les années 1950-70 constituent alors le « deuxième âge d'or » de la première génération de l'École, celui qui voit Adorno multiplier les écrits et notamment publier ses travaux majeurs *Minima Moralia* (1954) et *Dialectique négative* (1966). c'est un temps de « chevauchement » entre les deux premières générations, période pendant laquelle des divergences d'approche théoriques sont cependant déjà très marquées, révélant de forts différends théoriques. Dès les premiers instants de la collaboration, Habermas manifeste sa désapprobation sur ce qu'est devenu au fil des ans le projet théorique de l'École. Il regrette notamment qu'aient été abandonnées les prétentions à fonder une véritable théorie critique systématique. Si la production d'études fragmentées non intégrées dans un grand cadre correspond bien à l'état d'esprit plus modeste de la nouvelle Théorie critique qui se refuse désormais à toute forme de totalisation, elle s'entrechoque avec l'ambition théorique du jeune Habermas qui s'engage effrontément dans l'audacieuse quête d'une doctrine compréhensive cohérente. Un fossé sépare le vieil Adorno qui déclare désormais que « l'irrationalité croissante de la société [...] est incompatible avec une théorie rationnelle » <sup>629</sup> et celui qui aspire à se confronter au problème des fondations normatives de la rationalité critique. A la toute fin des années 1970, Habermas reformulera même la distance qui le sépare déjà de la vieille Théorie critique en des termes non équivoques :

“[...] I do not share the basic premise of Critical theory as it took shape during the early 1940s, the premise that instrumental reason has gained such dominance that there is really no way out of a total system of delusion, in which insight is achieved only

---

<sup>628</sup> Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, Londres, MacMillan Press, 1991, p.240

<sup>629</sup> « Lettre d'Adorno à Horkheimer du 31 janvier 1962 », cité par Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort, histoire, développement, signification* [1986], Paris, PUF, 1993, p.549

in flashes by isolated individuals.”<sup>630</sup>

Si les relations entre Habermas et la vieille garde francfortoise s’annoncent donc d’emblée difficiles au plan théorique, elles deviennent aussi progressivement incompatibles sur un registre plus personnel, en particulier entre Habermas et Horkheimer. Le directeur de l’Institut se voit reprocher son pessimisme par celui qu’il traite péjorativement d’« activiste » et contre qui il nourrit une forme d’« hostilité »<sup>631</sup>. Et quand Adorno est prêt à soutenir Habermas pour qu’il présente sa thèse d’habilitation à Francfort, Horkheimer entrave le chemin de celui à propos de qui il écrit : « comme écrivain il a vraisemblablement devant lui une carrière satisfaisante, voire même brillante, mais n’apportera que de graves inconvénients à l’Institut. »<sup>632</sup> Face au traitement qui lui est réservé par son directeur, Habermas finit par quitter Francfort pour devenir assistant à l’Université de Heidelberg en 1961 où il poursuit son projet théorique, sans toutefois rompre les liens avec Adorno dont il reste très proche et aux côtés de qui il participe aux fameuses journées de Tübingen face à Popper lors de la grande « querelle allemande des sciences sociales ».

Dès l’un de ses premiers ouvrages majeurs, *L’espace public*, publié pour la première fois en 1962<sup>633</sup>, Habermas se livre à une dissection de l’ère capitaliste moderne, qu’il scinde entre sa période précoce et son stade avancé. Dans la première partie de l’ouvrage, il décrit comment la montée de ce qu’il nomme « la sphère publique bourgeoise », constituée des clubs, salons, journaux politiques, etc., fournit au XVIIIe siècle un espace de pensée libre et rationnelle qui remplit une fonction de médiation entre la sphère privée et l’Etat. La première modernité propre à cette période est ainsi présentée sous un angle positif par Habermas, elle sert en fait de matrice pour l’ensemble de son œuvre à venir<sup>634</sup> : la valorisation de la démocratie, « l’agir communicationnel », le « consensus rationnel » trouvent leurs origines dans le modèle de cette sphère publique bourgeoise de la modernité précoce. C’est précisément ces espaces de liberté qui

---

<sup>630</sup> Jürgen Habermas, “Political Experience and the Renewal of Marxist Theory”, Interview with Detlef Horster and Willem van Reijen, in Peter Dews (Ed.), *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas* [1986], New-York, Verso, 1992, p.78

<sup>631</sup> Joel Anderson, “Situating Axel Honneth...”, *Op.cit.*, p.35 et Rolf Wiggershaus, *L’Ecole de Francfort...*, *Op.cit.*, p.550

<sup>632</sup> « Lettre de Horkheimer à Adorno du 27 septembre 1958 », cité par Rolf Wiggershaus, *L’Ecole de Francfort...*, *Op.cit.*, p.541

<sup>633</sup> Jürgen Habermas [1962], *L’espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978

<sup>634</sup> Selon l’analyse de Steven Best et Douglas Kellner, *Postmodern Theory...*, *Op.cit.*, p.235

constituent l'apport majeur de la modernité qu'il faudrait retrouver et conserver.

Par contraste, la deuxième partie de l'ouvrage décrit le déclin de la sphère publique dans la modernité tardive. Toute entière prisonnière des logiques et des interventions des organisations publiques et privées qui tendent à investir les espaces bénéficiant jusque là d'une forme d'autonomie, la sphère publique a progressivement dégénéré en une sphère de domination.

Selon le diagnostic habermassien, c'est donc le déclin de la sphère publique qui incarne le mal par excellence des sociétés contemporaines. La guérison passe en conséquence par le rétablissement de ces territoires de discussion libre et rationnelle, les dispositifs de communication non déformée en constituant la condition de possibilité. Avec ce diagnostic, Habermas propose ainsi une vision positive du projet moderne : il faut retrouver et conserver ce qu'il a porté et engendré (la sphère publique) en combattant les forces, y compris les forces internes, qui ont fait dévier et dégénérer le projet. C'est là une grande différence avec les critiques postmodernes, qui un peu à la manière d'un Adorno et d'un Horkheimer dans *La Dialectique des Lumières*, font au contraire remonter le déclin de la modernité à ses origines mêmes. Pour les postmodernes, la dégénérescence était inévitable, l'auto-subversion étant une propriété intrinsèque de la modernité ; le cœur du problème résidant notamment dans le pivot même du projet, la Raison universelle, principe oppressif par essence. Pour Habermas en revanche le projet moderne reste viable ; son seul problème est d'être « inachevé », de n'avoir pas pu réaliser l'ensemble de son potentiel puisqu'il a été dévié au cours de l'Histoire. Il faudrait donc travailler à sa poursuite, ce qui, effectivement, passe par un travail d'analyse critique de la raison qu'il faut certes déconstruire mais pour mieux la reconstruire.

Dès lors, poursuivre le projet inachevé de la modernité implique : « une évaluation positive - encore que critique - de la rationalité et de ses progrès, une profonde confiance dans la démocratie, et la conviction que les questions éthiques (entre autres les questions de justice et de liberté) sont des questions essentielles et susceptibles d'être discutées argumentativement. »<sup>635</sup> L'on reconnaît dans le troisième point l'influence du tournant pragmatiste et linguistique emprunté par Habermas. La reconstruction du concept de raison passe en effet par la recherche des conditions dans lesquelles pourrait s'exercer une « communication non déformée »

---

<sup>635</sup> André Berten, « Modernité et postmodernité... », *Op.cit.*, p.108

(*undistorted communication*). C'est par ce chemin que Habermas pense pouvoir emprunter la voie de la recherche du progrès, ce qui signifie pour l'auteur viser l'accroissement de la rationalité sociale.

L'influence du pragmatisme conduit Habermas à considérer que la clé de l'impulsion émancipatoire vers une authentique intersubjectivité - comprise chez Habermas comme interaction interpersonnelle libre et sans contrainte -, s'offre dans la pragmatique de la discussion, dans le fait de parvenir à un accord avec autrui. C'est dans sa célèbre *Théorie de l'agir communicationnel*<sup>636</sup> publiée pour la première fois en 1981 que Habermas formalise la nouvelle orientation théorique de ses travaux. Il est alors directeur de l'Institut Max Planck et consacre une grande partie de ses lectures à la philosophie analytique.

La théorie de *l'Agir communicationnel* sert de manifeste de la deuxième génération et donne l'impulsion à l'exploration d'une nouvelle direction pour à la fois analyser la réalité sociale et les conditions de sa reproduction et contribuer à sa transformation. Habermas y part de l'idée qu'au-delà des contingences des discussions qui ont lieu dans des contextes spécifiques, une même structure de fond universelle existe. Partout et toujours, quand des membres d'une communauté qui cherche à trouver un accord discutent, un certain nombre de pratiques discursives les lient entre eux, les placent dans une dynamique dans laquelle ils interagissent. Le fait même de discuter présuppose que l'on partage un ensemble de normes qui régulent l'argumentation, et ce sont pour Habermas précisément ces normes qu'il faut clairement définir car elles peuvent servir de fondement normatif. On pourrait ainsi dessiner une structure normative universelle, que l'on retrouve implicitement dans chaque configuration particulière de discussion, en définissant l'idée d'une situation idéale de discours. La tâche qu'il se donne est celle de préciser les conditions formelles et implicites de cette situation idéale pour qu'elles fonctionnent comme des critères universels, quasi-transcendants. Habermas cherche à élaborer une théorie du discours universellement valable qui permette une discussion libre de toute domination et à établir des règles permettant à tous les participants de jouir de droits de participation égaux, sans coercition extérieure, avec pour seul arbitre la force du meilleur argument.

---

<sup>636</sup> Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* [1981], Paris, Fayard, 1987

Chez Habermas finalement, ce qui garantit le respect de la force du meilleur argument, c'est d'abord le respect des règles qui permet l'exercice effectif de cette situation idéale de discours. Si ces conditions sont respectées, que chacun a pu s'exprimer librement, émettre ses arguments sans contraintes, et que tous les arguments représentant les intérêts de chacun ont été pris en compte dans la discussion, alors on peut supposer que le meilleur argument, le plus *raisonnable*, a pu effectivement ressortir. Le jugement pratique devient donc avec Habermas une *procédure*. Ce qui compte c'est le respect de la règle. La théorie habermassienne est formaliste, elle met l'accent sur la forme que prend le discours, non sur des questions substantielles. C'est ce qui fait d'ailleurs du représentant de la deuxième génération le théoricien critique le plus « libéral-compatible », son attachement à la procédure, l'Etat de droit, les principes constitutionnels, les droits de l'homme, en somme tout l'appareil légal-formel des procédures démocratiques modernes.

La caractéristique de cette deuxième génération emmenée et incarnée par Habermas est donc la recherche du dépassement de la première avec un retour à l'impulsion moderniste, la défense d'une certaine universalité de la raison, dont les fondations ne se découvrent pas dans un ego transcendantal à la Kant mais dans les structures langagières et les formes du discours. La raison communicative devient le premier rempart contre la barbarie et la régression. Le progrès moderne pourra et devra se fonder sur la raison communicative. La reconstruction de la raison passe donc chez Habermas par un déplacement de la philosophie de la conscience à la philosophie du langage, ce qui à la fois dissocie la raison du sujet transcendantal autonome et de ses apories sans tomber dans celles d'une hétéronomie absolue qui la conditionnerait au contexte historique.

En opérant ce glissement vers la philosophie analytique, Habermas s'éloigne donc de la vieille génération de l'Ecole de Francfort. Surtout, c'est sa défense de la raison comme projet philosophique qui instaure une vraie rupture, là où la première génération avait révélé sa part totalitaire sans plus croire à l'avènement d'un monde éclairé de ses Lumières. Pour Habermas, la première génération a échoué précisément parce qu'elle ne s'est pas confrontée au problème fondamental des fondations normatives de la raison. *A contrario*, si Habermas prend en compte

certaines mises en garde adorniennes sur le risque totalitaire d'une raison qui prétend saisir le réel dans sa totalité, et sur la menace politique induite par la rationalisation du monde concret des expériences vécues, il *réaffirme* néanmoins la validité du projet des Lumières d'émancipation et de démystification du réel. Son retour à Francfort au début des années 1980 - après les morts de Adorno et Horkheimer survenues respectivement en 1969 et 1973 - en tant que professeur de philosophie, porte le projet de développer « une théorie du discours de la vérité et de la morale. »<sup>637</sup> C'est en cela qu'il se pose comme le principal opposant à l'ensemble du courant postmoderne en philosophie : en réhabilitant certains absolus, en se situant lui-même dans la continuité d'une tradition que la critique postmoderne découd - les Lumières -, il incarne de fait l'adversaire théorique. Habermas revêt en fait les habits de la « reconstruction » de la tradition moderne face aux tenants de sa « déconstruction ».

Nous avons ci-dessus mis en exergue le terme de réaffirmation, puisque cela constitue un élément essentiel dans la construction de notre réflexion et l'organisation de notre travail : en reprenant à son compte la défense du projet moderne, entendu comme projet critique et émancipatoire fondé sur la raison non instrumentale, Habermas incarne le paradigme de la défense de la modernité. C'est ce même paradigme qui est soumis à la critique déconstructrice des postmodernes et des poststructuralistes, conduisant à une négation du projet moderne. C'est au cœur de cet affrontement dialectique entre modernes et postmodernes, entre affirmation et négation de son projet essentiel, que nous chercherons à situer la synthèse opérée par la nouvelle génération de théoriciens critiques nord-américains au sein de *Telos* et au-delà.

Il faut bien garder à l'esprit cependant que Habermas n'est pas un apologiste a-critique de la modernité. C'est souvent par facilité d'analyse ou par caricature polémique qu'il a été ainsi schématisé par ses contradicteurs. Habermas admet que le projet de la rationalité des Lumières doit être amendé et donc préalablement disséqué, ce qui ne signifie pas qu'il doive être abandonné. C'est d'ailleurs pour cela qu'il présente son travail comme un ouvrage de reconstruction : cela suppose une déconstruction préalable, qui cherche à identifier et écarter les éléments pervers de la modernité, et qui conserve les éléments vertueux, éventuellement améliorés. Ainsi Habermas se livre-t-il lui aussi à une critique de la raison. Mais sa critique ne le

---

<sup>637</sup> Selon la formulation de Habermas rapportée par Joel Anderson, "Situating Honneth...", *Op.cit.*, p.38 [notre traduction]



conduit pas à écarter sa validité, mais à lui donner à la fois une assise plus modeste - moins totalisante que la Raison universelle du sujet transcendantal kantien - et plus solide - car résistante aux critiques des irrationalistes, et qui s'incarne finalement dans la raison communicative.

Là où Habermas est le digne héritier de la première génération de francfortois, c'est dans sa justification de la défense du projet moderne par la négative : s'il s'attache autant à défendre la raison et la rationalité comme condition *sine qua non* d'un monde plus libre et plus juste, c'est d'abord parce qu'il condamne sans relâche l'alternative. Habermas identifie comme intrinsèquement dangereuse, à la fois philosophiquement et politiquement, toute forme d'irrationalisme et de tradition anti-Lumières. Selon lui, il est totalement faux de croire que l'horreur historique absolue qu'incarne *Auschwitz* est le produit de la raison et de *l'Enlightenment* : c'est au contraire au nom des valeurs que portent les Lumières que l'on peut condamner et que l'on condamne effectivement cet événement, qui puise sa source philosophique dans les différentes formes de vitalisme irrationaliste qui ont accompagné la montée du fascisme.

Habermas met donc en garde contre la tentation irrationaliste qui a tendance à jeter avec l'eau de la critique de la raison universelle le bébé d'une pensée et d'une politique critiques et progressistes. C'est ainsi qu'il faut comprendre sa définition du philosophe, comme « le *gardien* de la rationalité »<sup>638</sup>, celui qui doit veiller à sauvegarder le meilleur de la tradition moderne. La recherche du progrès social par l'avènement de la raison reste le *telos* de son œuvre.

L'idée de recherche du progrès est par ailleurs intéressante : c'est en effet l'une des notions clés du paradigme de la pensée moderne, ce qui a été appelé ailleurs « l'idéologie du progrès » ou « l'utopie du progrès »<sup>639</sup>. La présentation même que fait Habermas de la modernité

---

<sup>638</sup> L'expression telle qu'elle est forgée par Jean-Pierre Cornetti dans *Le philosophe et la poule de Kircher : quelques contemporains*, Paris, Ed. de l'Etat, 1997, p.72. Plus tard Habermas écrira également cette phrase qui rend distinctement compte de son approche philosophique : « L'effet public de la pensée philosophique requiert tout particulièrement la protection institutionnelle de la liberté de penser et de communiquer ; inversement le débat démocratique, toujours menacé, dépend aussi de la vigilance et de l'intervention de ce gardien public de la rationalité qu'est la philosophie. » Jürgen Habermas, *Vérité et justification* [1999], Paris, Gallimard, 2001, p.259

<sup>639</sup> Notamment aux Etats-Unis par Christopher Lasch, *Le Seul et Vrai Paradis : Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques* [1991], Paris, Flammarion, 2006 ou plus tard en France par Pierre-André Taguieff dans

comme « un projet » comporte elle aussi cette idée de « projection », d'en-avant, d'un sens de l'histoire en marche - précisément vers plus de progrès, plus de rationalité authentique, c'est-à-dire de plus de liberté, de justice, d'intersubjectivité.

### ***Du paradigme habermassien à l'idéal-type moderne : raison, progrès, émancipation***

Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point que nous considérons comme fondamental dans notre élaboration de l'idéal-type de la position moderne : c'est d'abord celle d'une projection vers un avenir fait de plus de raison. Toute l'entreprise moderne reliée à la tradition des Lumières est en effet d'abord travail de démystification. Or comme nous le rappelle Lyotard, contrairement au mythe, le grand récit qu'est l'histoire moderne ne se fonde pas sur un acte originaire, mais sur une « Idée à réaliser »,<sup>640</sup> en fait un idéal qui fonctionne comme un horizon, un *telos*. Cette Idée joue un rôle à la fois de légitimation et d'orientation ; c'est elle qui donne à la modernité son « mode caractéristique »<sup>641</sup>, qui est d'être *projet*. Et c'est précisément au nom de la possibilité de cet à-venir, au nom du *telos* qu'il constitue, que l'on peut non seulement relire l'histoire de l'humanité, proposer des voies de projection vers le futur, mais aussi situer et critiquer le présent. C'est aussi en ce sens que Habermas, en réintroduisant au cœur de la Théorie critique l'horizon d'un futur possible et potentiel rompt expressément avec l'attitude critique de ses prédécesseurs qui était celle de la critique immanente - même si l'on a déjà vu comment toute critique immanente suppose elle aussi, au moins à un moment donné, l'introduction d'un élément sinon transcendantal, qui fonctionne tout au moins comme quasi-transcendantal.

*A contrario*, l'attitude postmoderne se refuse à toute projection dans un idéal qui serait en-avant d'elle<sup>642</sup>. Plus que toute autre avant elle, la société postmoderne est prisonnière de son présent, de son immédiat, sans recul par rapport à elle-même, sans « repères cognitifs cartographiques », sans possibilité de se situer, à peine de se penser. De là la fibre nostalgique

---

*Le Sens du progrès*, Paris, Flammarion, 2006

<sup>640</sup> Jean-François Lyotard, « Lettre à Samuel Cassin du 6 février 1984 », in *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 2005, p.36

<sup>641</sup> Car c'est bien ainsi qu'il faut comprendre selon Lyotard la modernité, comme « une tradition » ou plutôt « un mode (c'est l'origine latine du mot) dans la pensée, dans l'énonciation, dans la sensibilité. » in « Lettre à Mathias Kahn du 15 Novembre 1984 », *Le postmoderne expliqué...*, *Op.cit.*, p.44

<sup>642</sup> Cette manière de pensée dans l'air du temps postmoderne nous fait penser au slogan du mouvement punk qui émerge dès les années 1970 à la suite de la désillusion hippie : *No future!*

toute postmoderne et son humeur parfois passéiste. En théorisant cette situation, les philosophes postmodernes ont en effet été amenés à chercher à éclairer le présent par un nécessaire détour par le passé, à avoir recours à la méthode archéologique. A défaut de pouvoir se projeter, parce qu'ils se refusent à toute formulation utopique et jettent l'anathème sur toute forme de pensée téléologique, ils sont contraints à ce bond en arrière, comme une forme de recul temporel à partir duquel l'on peut mieux observer un présent qui prend alors du relief. Car contrairement à ce que pourrait laisser entendre le langage commun, le présent ne se donne pas, il ne s'offre pas dans son immédiateté ; il doit au contraire être médiatisé pour pouvoir être saisi. Il doit pour cela être appréhendé dans le processus de son devenir, ce qui suppose une reconstruction préalable de son histoire, faite d'un ensemble de micro-histoires entremêlées.

La question de l'histoire est un des points de divergence fondamentaux entre les positions idéal-typiques de la modernité et de la postmodernité. Toutes deux y attachent en effet une importance considérable, mais d'une manière et pour des raisons très différentes. En fait, l'histoire moderne s'oppose à l'historicité postmoderne, tout comme la téléologie de la première s'entrechoque avec l'archéologie de la seconde. Se dessine dans le même ordre logique une série d'oppositions corollaires : universalité vs particularité, global vs local, macro-histoire vs micro-histoire ou en des termes plus lyotardiens « méta-récits » vs « mini-récits ».

C'est ainsi que l'on peut dégager au cœur de ce chapelet d'antagonismes une autre caractéristique de la modernité, commune à la fois à la tradition « libérale - individualiste » et « hégéliano-marxiste » : l'importance de la grande histoire, universelle et téléologique. Inversement, la postmodernité favorise l'entrecroisement de petites narrations locales et particulières, réductibles aux seuls acteurs concernés. La postmodernité a perdu toute capacité à formuler une histoire fédératrice et signifiante, c'est en tout cas là l'un des griefs que les tenants de la modernité nourrissent à son encontre. Le « geste universalisant » que l'on retrouve selon Huysen chez Habermas est en effet l'une des attitudes caractéristiques de l'idéal-type moderne dans ce débat, et c'est à partir de lui que se formule la critique moderne du postmoderne, en tant que phénomène chaotique d'éclatement de tout repère, y compris des marqueurs conceptuels fondamentaux que constituent la raison et l'histoire pour la civilisation occidentale.

Ainsi, la critique du postmodernisme, articulée à partir d'une conception proprement historique, c'est-à-dire d'un grand récit structural et téléologique qui donne un *sens* (direction et signification) aux civilisations humaines, ici la civilisation occidentale, peut-elle être formulée conjointement par les défenseurs d'un certain humanisme conservateur et par les partisans d'un certain marxisme révolutionnaire - par ailleurs opposants sur la scène politico-idéologique. Nous entrevoyons ici plus clairement ce que nous suggérons en introduction de cette partie : à l'heure du débat modernes vs. postmodernes, les lignes de démarcation se déplacent et conduisent à une reconfiguration des clivages. Une forme d'alliance objective unit les gardiens de l'ambitieuse histoire universelle, par exemple les néoconservateurs et les néomarxistes en tant qu'héritiers respectifs de la double tradition moderne, contre ceux qui plaident pour une plus modeste historicité, comme les penseurs postmodernes français ou les philosophes communautariens américains. On l'a dit, la reconfiguration des clivages est la conséquence directe du grand bouleversement postmoderne.

### ***L'idéal-type postmoderne : le paradigme lyotardien***

L'attaque portée contre la modernité par la postmodernité n'est cependant pas immédiatement formalisée en tant que telle. Elle s'exprime d'abord par la voie de la critique littéraire dans la déconstruction « poststructuraliste » avant de pénétrer progressivement la théorie sociale. Lorsque Jean-François Lyotard pose une définition de la postmodernité dans *La Condition postmoderne* dès 1979, il ne faut alors pas tant y lire une défense inconditionnelle de la critique postmoderne qu'une analyse de la philosophie contemporaine. L'analyse du mode de penser contemporain en termes de « fin des grands récits » - la caractéristique par excellence de la postmodernité selon l'auteur - n'y est pas à prendre comme un éloge. Lyotard n'est pas un apologiste du postmoderne et la lecture de son œuvre par le seul prisme de la prescription pourrait même conduire au contresens quand justement « la richesse du parcours lyotardien tient à une certaine distance maintenue entre la réfraction du présent et le jugement programmatique, entre assertions et prescriptions. »<sup>643</sup>

L'expression la plus représentative et peut-être la plus communément citée de la

---

<sup>643</sup> François Cusset, *French Theory...*, *Op.cit.*, p.298

définition du postmoderne par Lyotard est celle de « l'incrédulité à l'égard des métarécits »<sup>644</sup>. A l'heure de la « société postindustrielle » et de la « culture postmoderne »<sup>645</sup>, la condition sociale est en effet selon lui principalement marquée par « la désuétude du dispositif métanarratif de légitimation »<sup>646</sup>. La double fonction de la légitimation sociale, celle de prescrire le juste (c'est la légitimation du pratique, médiatisée dans le monde moderne par la loi) et le vrai (c'est la légitimation du cognitif, médiatisée par la science) n'est plus fondée sur une grande trame narrative alliant promesse d'émancipation et progrès. Le grand récit moderne, qui porte le peuple comme son *héros*, raconte en effet bien l'histoire de ce *sujet* abstrait et libre, qui cherche à s'autogouverner par l'atteinte d'un consensus entre hommes libres, sur le mode de la délibération. Consensus et délibération s'allient ainsi à la souveraineté du peuple national pour constituer le triptyque fondant normativement la société moderne occidentale.

Dans ce grand récit assis sur la projection vers un idéal, le discours de légitimation pratique, celui qui régit la dimension politico-éthique du monde social, suit en fait la même logique que le discours scientifique, qui en régit la dimension cognitive. Savoir et pouvoir sont intrinsèquement liés pour Lyotard, ils procèdent d'un « jumelage » entre leurs différents « genres de langage » et découlent d'un même choix - « celui-ci s'appelle l'Occident » - qui se déploie sur un mode cumulatif-progressiste. La modernité interroge ainsi les questions de légitimité socio-politique de la même manière que le scientifique.

« Le peuple est en débat avec lui-même sur ce qui est juste et injuste de la même manière que la communauté scientifique des savants sur ce qui est vrai ou faux ; il accumule les lois civiles comme elle accumule les lois scientifiques ; il perfectionne les règles de son consensus par des dispositions constitutionnelles comme elle les révisé à la lumière de ses connaissances en produisant de nouveaux "paradigmes". »<sup>647</sup>

De là Lyotard peut établir le constat que c'est l'idée de progrès qui régule l'ensemble du métarécit moderne, qui s'exprime non seulement dans l'attitude scientifique mais s'étend également au sujet socio-politique.

En d'autres termes, à l'heure de la société informatisée, culturellement dominée par le

---

<sup>644</sup> Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne, Rapport sur le savoir*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, p.7

<sup>645</sup> Distinction reprise par Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, notamment p.11 et p.63

<sup>646</sup> *Ibid.*, p.7

<sup>647</sup> *Ibid.*, p.52

postmoderne, il faut réinvestir la question de la double légitimation, celle du *savoir* et du *pouvoir*. Ces deux dimensions étant intrinsèquement liées, l'hypothèse de travail de Lyotard, en toute logique, est que le savoir change de statut en même temps que les sociétés et les cultures entrent dans de nouveaux âges de pouvoir. Il s'agit donc de repenser la question du gouvernement et ses différents modes de légitimation sociale à l'heure postmoderne. Pour s'employer à ce travail d'analyse critique, Lyotard emploie une méthode, celle des « jeux de langage », qui vise à identifier les différentes pratiques langagières en exercice et leurs intrications.

Le premier constat que le philosophe dresse est que la société postmoderne est constituée d'une multiplicité de jeux de langage très hétérogènes. Les grands récits universels ont en effet explosé au profit d'une multitude de petites histoires, racontées chacune dans leur sphère particulière dans leur langue spécifique. Le passage qui retranscrit le mieux l'état de cette société postmoderne est peut-être le suivant :

« La fonction narrative perd ses foncteurs, le grand héros, les grands périls, les grands périple et le grand but. Elle se disperse en nuages d'éléments langagiers narratifs, mais aussi dénotatifs, prescriptifs, descriptifs, etc. [...] Ainsi la société qui vient relève moins d'une anthropologie newtonienne (comme le structuralisme ou la théorie des systèmes) et davantage d'une pragmatique des particules langagières. Il y a beaucoup de jeux de langage différents, c'est l'hétérogénéité des éléments. »<sup>648</sup>

Le tournant postmoderne en philosophie, compagnon de route du tournant linguistique, est donc l'attitude qui prend acte de l'éclatement des « jeux de langage », de leur multitude et de leur hétérogénéité. Pourtant, contre Baudrillard, Lyotard ne conclue pas de cet état de fait une dissolution quasi totale du lien social et une atomisation de la société désormais composée d'un agrégat d'individus désorientés. L'individu, le *self*, n'est pas isolé, mais pris « dans une texture de relations. »<sup>649</sup> Il est cependant aisé, précise Lyotard, de tomber dans une forme de pessimisme face à la complexité de la société, à son manque d'unité : puisque « nul ne parle toutes ces langues, [qu']elles n'ont pas de métalangue universelle, [que] le projet du système-sujet est un échec [...] », alors « la philosophie spéculative ou humaniste n'a plus qu'à résilier ses fonctions

---

<sup>648</sup> *Ibid.*, p.7-8

<sup>649</sup> *Ibid.*, p.31

de légitimation »<sup>650</sup>. C'est pourquoi la philosophie occidentale est entrée en crise.

C'est d'ailleurs comme cela qu'il faut comprendre selon Lyotard l'entreprise théorique de Habermas, comme celle qui vient relever le défi de la société postmoderne, lui fournir l'assise normative légitimante qui lui fait effectivement défaut. Il reconnaît même que le philosophe allemand poursuit une « bonne cause » puisqu'il tente de répondre à la crise de légitimité de la société postmoderne en maintenant l'exigence de « l'idée et de la pratique de la justice. »<sup>651</sup> Mais le problème de la démarche habermassienne, malgré sa bonne intention, est qu'elle nie ce qui est pourtant pour Lyotard l'élément caractéristique de la condition postmoderne contemporaine : l'hétérogénéité des jeux de langage. Sa démarche est donc selon lui non seulement impossible, mais elle n'est pas non plus souhaitable. La théorie habermassienne de l'agir communicationnel, c'est-à-dire la recherche du consensus au moyen de l'argumentation dans la discussion, suppose en effet que « tous les locuteurs peuvent tomber d'accord sur des règles ou des métaprescriptions valables universellement pour tous les jeux de langage, alors qu'il est clair que ceux-ci sont hétéromorphes et relèvent de règles pragmatiques hétérogènes. »<sup>652</sup> De plus, si pour Habermas la finalité du dialogue est bien le consensus, pour Lyotard il ne s'agit que d'un état des discussions, non de leur fin. Au contraire, Lyotard valorise le désaccord, le *dissensus*.

« Ce qui disparaît avec ce double constat (hétérogénéité des règles, recherche du dissentiment), c'est une croyance qui anime encore la recherche de Habermas, à savoir que l'humanité comme sujet collectif (universel) recherche son émancipation commune au moyen de la régularisation des « coups » permis dans tous les jeux de langage, et que la légitimité d'un énoncé quelconque réside dans sa contribution à cette émancipation. »<sup>653</sup>

Mais alors, comment la philosophie postmoderne se propose-t-elle de répondre à la crise de légitimation de la société contemporaine, marquée par l'informatisation et surtout par la complexification et la multiplication de ces incommensurables « jeux de langage » ?

La reconnaissance de l'hétérogénéité et de l'hétéromorphie absolues de ces dispositifs

---

<sup>650</sup> *Ibid.*, p.68

<sup>651</sup> Lyotard note en particulier que l'intérêt de la démarche habermassienne est de proposer une alternative à un de leurs ennemis théoriques communs, le positivisme de la théorie des systèmes de Luhmann, qui vient « combler par sa prétention totalisante et exprimer par le cynisme de son critère de performativité » la perte de croyance en la possibilité d'énoncer des « métaprescriptions » communes à tous. *Ibid.*, p.106 et 105

<sup>652</sup> *Ibid.*, p.106

<sup>653</sup> *Ibid.*, p.106

langagiers en constituent de toute évidence la première étape. Elle oblige dès lors à une posture modeste puisque prévient d'emblée tout geste totalisant, toute ambition universalisante. La renonciation à la recherche d'un langage consensuel universel est pour Lyotard le meilleur rempart contre la terreur : puisqu'il est impossible de « mettre d'accord tout le monde » - sauf à user de stratagèmes propres aux régimes totalitaires visant à soumettre chaque individu non seulement à l'obéissance mais à une soumission émanant de leur propre volonté<sup>654</sup> - il faut accepter la nécessaire pluralité.

Comment donc trouver des critères de légitimation dans cette société éminemment plurale, complexe et hétérogène ? Lyotard propose d'étudier le modèle de l'attitude scientifique pour identifier les éléments de cette sphère du savoir qui pourraient inspirer la réflexion éthico-politique. Car si « pragmatique scientifique » et société diffèrent par nature, la première peut néanmoins éclairer la seconde, notamment parce qu'elle est intrinsèquement opposée à toute logique de fermeture et d'irrévocabilité. Ainsi :

« Pour autant qu'elle est différenciante, la science dans sa pragmatique offre l'antimodèle du système stable. Tout énoncé est à retenir du moment qu'il comporte de la différence avec ce qui est su, et qu'il est argumentable et prouvable. Elle est un modèle de « système ouvert » dans lequel la pertinence de l'énoncé est qu'il « donne naissance à des idées », c'est-à-dire à d'autres énoncés et à d'autres règles de jeux. Il n'y a pas dans la science de métalangue générale dans laquelle toutes les autres peuvent être transcrites et évaluées. C'est ce qui interdit l'identification au système, et tout compte fait, la terreur. »<sup>655</sup>

La pragmatique scientifique peut inspirer le philosophe postmoderne non pour sa logique progressiste-cumulative, mais dans son exemplification du pouvoir créateur du désaccord, de la critique, de la falsification. Cependant, la pragmatique scientifique peut atteindre le consensus et s'en satisfaire, au moins temporairement et dans le cadre d'un paradigme défini. Mais « la pragmatique sociale n'a pas la « simplicité » de celle des sciences. »<sup>656</sup> Il faudra alors plus

---

<sup>654</sup> Nous faisons bien entendu ici référence à la suite de Lyotard au 1984 d'Orwell qui inspire au philosophe français une réflexion sur ce paradoxe de soumission volontaire qui « s'exprimerait en jeu de langage par un *Sois libre* ou encore un *Veuille ce que tu veux* », *Ibid.*, note 222, p.103

<sup>655</sup> *Ibid.*, p.103-104. Il est intéressant de noter ici que pour Lyotard, la logique de l'assimilation, ou plus exactement de l'identification au sens hégélien, est synonyme de terreur. Nous reviendrons plus loin sur cette idée de négation de la différence dans un geste identifiant comme étant le propre du terrorisme.

<sup>656</sup> *Ibid.*, p.104



modestement se résoudre à n'accepter le consensus que sporadiquement, toujours confiné au niveau local, dans la sphère particulière du langage dans lequel le consensus s'exprime. Car le consensus est impossible à étendre au-delà, on ne peut accorder tout le monde - sauf par la terreur. Finalement, ce que propose la philosophie postmoderne de Lyotard, à la fois dans ce qu'elle pense être de possible et de souhaitable, est de « s'orient[e] vers des multiplicités de méta-argumentations finies » de telle sorte qu'« une politique se dessine dans laquelle seront également respectés le désir de justice et celui d'inconnu. »<sup>657</sup>

### ***Du paradigme lyotardien à l'idéal-type postmoderne***

L'on voit bien comment chez Lyotard la philosophie postmoderne s'érige à l'encontre de certaines ambitions de la philosophie moderne, à la fois pour mieux correspondre à la condition contemporaine (ne pas nier la fragmentation et la complexité sociales) et pour se prémunir de certains dangers de son aïeule (la tentation du geste unitaire et universalisant). Pour cela, elle *nie* les valeurs idéal-typiquement attribuées à la modernité, comme celle d'unité, de progrès, de consensus, d'universalité. Elle vient lui opposer une série d'anti-valeurs qui nous permettent de baliser son attitude générale : la pluralité, le *dissensus*, le local, l'irréductible.

La philosophie postmoderne peut ainsi être vue d'abord comme une critique de la philosophie moderne, et notamment comme une critique du fondationnalisme kantien. En tant que « pensée qui a renoncé aux philosophies du sujet, individuel et collectif » mais aussi à l'histoire, à la vérité et à l'absolu, la philosophie postmoderne est d'abord un geste de rejet de la modernité et de sa prétention à fonder une bonne fois pour toutes un socle normatif sur lequel asseoir l'ensemble des décisions éthiques et politiques. L'idéal de consensus peut même être considéré comme un idéal de fermeture, dans la mesure où il constitue d'une certaine manière la fin de la pensée, tout au moins la fin de la discussion.

En tant que « méta-récit », la philosophie moderne cherchait et cherche encore - puisqu'on l'aura compris, le concept de moderne, comme celui de postmoderne, ne renvoie pas tant à une chronologie qu'à un mode, une attitude de pensée - à fournir une forme de discours théorique et téléologique qui prétend décrire et évaluer l'ensemble des autres formes de discours

---

<sup>657</sup> *Ibid.*, p.107 et p.108

(c'est le propre du « méta » -récit, qui se pose nécessairement au-delà de tous les autres) à l'aune de ses propres critères. L'on a déjà vu comment le premier *Telos*, et notamment le jeune Piccone, avait défendu cette approche « fondationnaliste », en tout cas cette nécessité d'une méta-théorie sur laquelle asseoir la théorie, seul rempart contre un relativisme absolu.<sup>658</sup>

A l'heure de la querelle postmoderne des années 1970 et 1980, la critique antifondationnaliste se prolonge contre l'expression moderne contemporaine incarnée par Jürgen Habermas et son quasi-fondationnalisme déplacé de la raison transcendantale à la raison communicative. Car il est clair que pour Lyotard, Habermas formule un nouveau récit, une nouvelle histoire d'un progrès constant culminant dans l'émancipation universelle et précisément légitimée par cette Idée régulatrice d'émancipation. Au contraire pour le Français, l'histoire de la raison communicative, l'histoire des droits de l'homme aussi, ne sont qu'un récit particulier, une histoire singulière dont la prétention universelle masque « le choix de l'Occident ».

Rétif à toute forme de colonisation philosophique que constituerait un tel geste universalisant abusif, Lyotard appelle au contraire à une politique païenne, prenant en compte la pluralité des dieux. Dès lors, il est entendu que la légitimité politique vient de l'intérieur des discours locaux et non de critères transcendants extérieurs ou supérieurs à eux. Ainsi contre le geste moderne qui cherche un ancrage, une assise, une fondation plus solide, le bouleversement postmoderne cherche à insuffler du *mouvement* créateur en portant une exigence du respect de l'incommensurabilité des différences et la valorisation du désaccord.

### ***La French Theory entre critique postmoderne et poststructuralisme***

Il n'est dès lors pas étonnant que le meilleur allié de la théorie postmoderne soit son compatriote poststructuraliste, lui qui porte les logiques de déconstruction, de décentrement, de dissémination, parfaitement compatibles avec l'inclination postmoderne envers la pluralité et la différence. On l'a dit, c'est d'abord par le biais du poststructuralisme que les théoriciens américains se sont saisis de la critique française postmoderne, notamment dans les départements de littérature, en particulier à travers les écrits de Foucault et de Derrida.

---

<sup>658</sup> Voir *supra*, Chapitre III (Première partie).

Nous délaierons ici la question des usages propres à la critique littéraire qui dépasse de loin notre champ de compétence pour nous concentrer sur l'alliance du postmodernisme et du poststructuralisme dans la critique de la philosophie moderne. Nous cernerons ainsi mieux à la fois les spécificités de chacun tout en saisissant en quoi ils sont compatibles et complémentaires et ainsi pourquoi ils ont pu être assimilés par les universitaires américains comme une même attitude de pensée, une critique proprement française - une *French Theory*. Nous voulons notamment montrer ici comment la critique philosophique postmoderne esquissée précédemment se conjugue à la déconstruction et à la décentralisation poststructuralistes pour porter la critique éthico-politique et épistémologique de la philosophie moderne.

L'une des principales cibles de la critique poststructuraliste est le sujet autonome, le *cogito*. Le principe d'autonomie est en effet central dans la philosophie moderne : c'est le principe du sujet pensant qui a le pouvoir de juger et de décider selon les lois et règles qu'il s'impose à lui-même. On l'a dit, c'est avec l'idéalisme transcendantal kantien que la philosophie moderne culmine. C'est avec Kant que l'on fait traditionnellement débiter le courant idéaliste allemand, dont l'autre grand représentant est Hegel (aux côtés de Fichte et de Schelling). Les systèmes kantien et hégélien incarnent les Lumières allemandes et sont donc logiquement les principales cibles de l'attaque de la première génération de francfortois dans leur critique « proto-postmoderne »<sup>659</sup> de la Raison. En fait, dans son versant postmoderne autant que poststructuraliste, la critique française des années 1970-80 prolonge et radicalise la critique des premiers théoriciens de l'École de Francfort en liquidant l'héritage idéaliste à la fois du sujet transcendantal kantien et de l'identité hégélienne.

L'attaque portée contre la philosophie du sujet prend deux formes principales, l'une relevant de l'éthique, l'autre de l'épistémologie. La première critique notamment l'idée du sujet autonome et la logique identitaire au regard de critères de justice : le sujet ne reconnaissant que les valeurs qu'il a lui-même instituées, il ne peut rendre justice à l'autre. Pire, il ne peut même pas reconnaître l'autre en tant que tel à part entière, en tant que sujet intégral, dans la mesure où

---

<sup>659</sup> Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern theory...*, *Op.cit.*, p.225

il ramène toujours tout à lui-même, y compris l'autre<sup>660</sup>. De plus, et c'est là le volet épistémologique de la critique, le principe même d'autonomie du sujet est une illusion, il relève d'une duperie fallacieuse. Les poststructuralismes de Derrida, Deleuze, Foucault ou encore Lacan déplacent l'autonomie *du* sujet à l'hétéronomie *des* sujets dans un mouvement de « décentrement ». Cela permet de mieux rendre compte d'une réalité dans laquelle il n'y a pas d'identité du *self* en dehors des relations existantes entre ce *self* et un *autre* qui lui est toujours irréductible. Ce « décentrement » constitue alors le meilleur rempart contre la tendance assimilatrice et dominatrice du sujet autonome.

La conception critiquée pour des raisons éthiques autant qu'épistémologiques d'une réduction de l'autre à soi dans un mouvement de retour dialectique est bien sûr à relier spécifiquement à Hegel. En fait, l'auteur de *la Phénoménologie de l'Esprit* a produit un développement contradictoire de la question dialectique. C'est Derrida qui en expose le mieux le paradoxe intrinsèque en révélant comment la dialectique identitaire hégélienne revient en fait à une forme de « suicide ». Ce que Derrida critique en particulier c'est la conception hégélienne selon laquelle l'*alter* se réduit au « non-ego » ; l'autre y est l'externalisation du moi, son aliénation extrinsèque, et doit revenir au moi au terme du processus dialectique de la synthèse assimilante. Le philosophe poststructuraliste français montre comment cette logique d'un retour à l'identité du *self* est en contradiction totale avec le principe même de l'identité hégélienne qui ne peut se constituer qu'à travers la confrontation avec la différence - c'est l'enseignement principal de la dialectique du maître et de l'esclave dans laquelle chaque protagoniste accède à la conscience grâce à autrui, le maître parce que l'esclave l'a reconnu, l'esclave parce qu'il a pris conscience de sa fragilité et donc de lui-même lors de la confrontation avec celui qui est devenu son maître. La dialectique hégélienne porte donc en son sein à la fois le principe fondamental de l'importance constitutive de la négativité pour l'identité - une chose est ce qu'elle est par contraste avec ce qu'elle n'est pas - et la logique du retour à soi qui constitue donc une forme de suicide - si l'identité du *self* requiert la différence irréductible de l'autre et que cette dernière est tuée par l'intégration dans un processus de retour synthétique, alors le *self* n'est plus.

C'est pourquoi certains commentateurs de la lecture derridienne de Hegel en sont venus à

---

<sup>660</sup> C'est bien sûr ici une extension de la critique de l'identité hégélienne, nous y reviendrons. Elle a été portée par Adorno bien entendu, mais également par le père d'une « philosophie de l'autre » Emmanuel Levinas ou encore par Jean-François Lyotard.

conclure que « Derrida assiste le suicide du système hégélien. »<sup>661</sup> En prenant en compte la logique du développement de cette critique, l'on peut donc appréhender le poststructuralisme comme une critique interne de la dialectique hégélienne, une « hyper-dialectique », un « hégélianisme sans réserve » qui libère le *self* des prisons de la réduction à l'autre.<sup>662</sup> Le geste derridien s'appuie sur une dialectique « déchainée »<sup>663</sup> dans laquelle la relation constitutive à l'autre continue de proliférer dans un jeu de différences sans fin qui subvertit les identités établies. Derrida lui-même d'ailleurs situait sa pensée « le matin après l'hégélianisme. »<sup>664</sup>

L'on retrouve ici avec force la parenté entre la critique postmoderne de l'idéalisme et la théorie adornienne de la non-identité. Comme le rappellent Steven Best et Douglas Kellner, de tous les théoriciens critiques de la première génération, Adorno est probablement le plus proche de l'esprit de la *French Theory*. La défense de la non-identité chez Adorno, qui maintient l'exigence d'une différence inéradicable entre la pensée et le monde concret est en effet d'abord fondée sur une critique de la raison identitaire qui cherche « à subsumer l'objet dans [s]es catégories, avide de capturer et assimiler tout ce qui est différent d'elle. »<sup>665</sup> L'on peut établir de nombreux parallèles entre Adorno et la pensée postmoderne, notamment dans la défense sans faille de l'altérité, la différence, la particularité. Mais contrairement aux poststructuralistes qui sonnent le glas du sujet, Adorno n'abandonne pas totalement le concept et cherche à maintenir une subjectivité critique et auto-réflexive - nous reviendrons plus loin sur ce point de divergence entre théorie adornienne et postmoderne.

Cela renvoie à l'une des caractéristiques plus générales de toute l'attitude poststructuraliste : ce qui fait le caractère *essentiel* d'une chose existe dans sa *relation* avec les autres choses. A la suite du structuralisme dont il radicalise l'héritage, le poststructuralisme pense l'identité non pas dans des propriétés intrinsèques que posséderaient des sujets autonomes, mais hors d'eux. Cela entraîne deux conséquences logiques : la première est qu'il n'y a pas de chose *en soi* ; la seconde est que l'on ne peut donc rien saisir *en soi*. On recoupe ici l'idée

---

<sup>661</sup> Bruce Baugh, *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, New York, Routledge, 2003, p.160 [notre traduction]

<sup>662</sup> Peter Sas, "The dialectic of postmodernism, neoconservatism and fundamentalism", *Critique of pure interest*, Mars 2012, [<http://critique-of-pure-interest.blogspot.fr/2012/03/dialectic-of-postmodernism.html>], notre traduction

<sup>663</sup> "A dialectic run amok", *Idem* [notre traduction]

<sup>664</sup> Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris, Tel Quel, 1972, p.108

<sup>665</sup> Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern theory, Op.cit.*, p.225

d'hétéronomie qui se substitue à l'autonomie. Si rien n'existe indépendamment du réseau de relations dans lequel le *quoi* que l'on étudie est inséré, alors toute idée de sujet autonome est un leurre. Partant, la philosophie occidentale du *cogito*, fondée depuis Descartes sur ce sujet transcendantal au moins momentanément coupé du monde, est biaisée de fait. Il faut donc remplacer l'exigence d'autonomie par la reconnaissance de l'hétéronomie du sujet, dans le fait qu'il n'est que dans son rapport aux autres.

Il est à noter cependant que si le poststructuralisme se saisit de l'héritage structuraliste et le radicalise sur ce point fondamental, il crée aussi une rupture avec lui. L'on retrouve là d'ailleurs toute l'ambiguïté du préfixe post, toujours situé entre rupture et continuité, entre intégration et dépassement. Là où le poststructuralisme s'émancipe franchement du legs structuraliste, c'est dans la remise en cause de la structure fixe : alors que l'ainé pensait encore la relation directe entre le signifiant et le signifié dans un cadre structurel rigide, le poststructuralisme abolit la structure, abolit cette relation signifiant - signifié pour lui substituer un ensemble de relations infinies entre le signifiant et d'autres signifiants.

« Prenons l'exemple de l'eau. Lors de la lecture du mot « eau », on peut penser à des gouttes d'eau, à un lac, au symbole chimique H<sub>2</sub>O, etc. On ne pense pas nécessairement à une image fixe de l'eau, à une représentation mentale universelle. Aussi, chaque concept (signifiant) auquel l'« eau » peut référer renvoie à un autre signifiant. Cette chaîne de signifiant à signifiant, infinie, se traduit par un jeu sans fin et ouvre le texte, le déplace, le rend mouvant. »<sup>666</sup>

L'on pourrait établir ici un parallèle avec la pensée de Baudrillard et sa notion d'hyperréalité. Le fait que le signifiant ne renvoie plus à aucune réalité en soi, mais toujours à un autre signifiant, c'est-à-dire à un autre concept, immatériel bien qu'intelligible, intègre le poststructuralisme dans un espace de pensée typiquement postmoderne, au sein duquel rien ni personne n'est connecté à la réalité. L'on a abandonné toute ambition de signifier cette réalité, de la représenter, la médiatiser. Le langage lui-même est devenu un espace entièrement déréalisé, un jeu de signes se renvoyant les uns aux autres, sans ouverture sur le monde concret qui semble plus que jamais insaisissable à l'heure postmoderne. Le poststructuralisme français des années 1970-80 est ainsi typiquement postmoderne, il partage les repères cognitifs de la postmodernité, en habite les espaces de représentation - ou plutôt de non-représentation.

---

<sup>666</sup> Lucie Guillemette et Josiane Cossette, « Déconstruction et différance », in Louis Hébert (Dir.), *Signo*, Rimouski, 2006, disponible en ligne à [<http://www.signosemio.com/derrida/deconstruction-et-differance.asp>.]

L'on retrouve d'ailleurs dans la méthode de l'analyse textuelle poststructuraliste qui inspire le renouvellement de la critique littéraire des éléments qui font écho à cette critique de la philosophie moderne. En particulier, le fait que l'auteur et son « intention » ne soient plus les principaux centres d'intérêt de l'étude - l'auteur tout au moins n'en est plus le principal *sujet* - fait écho à la critique de la centralité du sujet autonome. En fait, le « décentrement » de l'auteur, déplacé vers le lecteur, participe de cette remise en cause générale du sujet, de sa « mise à mort ». Il n'y a dès lors non pas une seule interprétation textuelle possible, celle qui rendrait le mieux compte des intentions de l'auteur : avec le poststructuralisme, l'intérêt se refocalise sur la réception, il se décentre, mettant ainsi en évidence la multiplicité des lectures possibles - puisque chaque lecteur produira sa propre interprétation du texte selon ses propres biais, schémas et valeurs. Là encore, le curseur se déplace de l'unique, l'auteur, vers le multiple, la pluralité des lecteurs.

Postmodernisme et poststructuralisme partagent donc un même réflexe épidermique, celui de toujours prendre en compte la multiplicité du monde en veillant à ne jamais le réduire à l'Un, à lutter contre la force identifiante et assimilante du *logos* du sujet transcendantal autonome. Un autre point de recoupement entre postmodernisme et poststructuralisme est leur penchant commun pour le passé plutôt que vers l'avenir, pour la tendance à éclairer le présent non pas en regard d'un idéal à atteindre mais en retraçant le ou les chemin(s) qui l'ont engendré. Finalement, la démarche foucauldienne n'oscille-t-elle pas entre archéologie et généalogie ? Elle exemplifie en effet la façon dont le poststructuralisme français pense étudier au mieux le présent : en révélant les stratifications des savoirs dont il se compose<sup>667</sup>.

C'est d'ailleurs en ce sens qu'il faut comprendre la définition du postmodernisme de Andreas Huyssen comme celle d'une « quête de tradition » : les artistes et auteurs rattachés à ce courant pensent le présent moins comme la veille de l'avenir que comme l'héritage du passé. Mais plus précisément, l'hypothèse de Huyssen est que l'avant-garde (artistique et philosophique) postmoderne, qui est par définition décalée temporellement (*untimely*) est à la recherche de tradition alors qu'elle prétend innover. Et pour lui, si les Américains se sont tournés vers la *French Theory*, c'était d'abord pour cette innovation qu'elle semblait promettre, pour la

---

<sup>667</sup> Joëlle Strauser, « Note sur l'archéologie, Foucault et Freud, De l'hypotypose à la méthode », *Le Portique*, n.13-14, 2004

possibilité de sauver ce qui pouvait l'être de l'avant-garde moderne.

“Postmodernism withdrew into a kind of theory which, with its key notions of decentering and deconstruction, seemed to guarantee the lost center of avant-gardism. [...] The irony is that in this peculiarly American appropriation of recent French theory the postmodernist search for tradition comes full circle, for several major exponents of French poststructuralism such as Foucault, Deleuze, Guattari, and Derrida are more concerned with the archeology of modernity than with breakthrough and innovation, with history and the past more than with the year 2001.”<sup>668</sup>

La grande ironie de l'appropriation du poststructuralisme français par les postmodernes américains est donc que la promesse d'innovation qu'elle comportait s'est soldée par un renforcement de l'attitude passéiste et nostalgique qu'ils cherchaient à contourner.

Il convient enfin de présenter un dernier point dans ce tableau d'esquisse de l'attitude et de la méthode poststructuraliste françaises des années 1970. Il est en effet impossible d'évoquer le poststructuralisme et Derrida sans aborder la question de la déconstruction, notamment dans sa contribution à une critique de la modernité. Il faut pour cela garder à l'esprit que la modernité philosophique s'est construite sur une série de binarités : droite/gauche, nature/culture, *self*/autre, *ego*/non-*ego*, signifiant/signifié, substance/forme, etc. La déconstruction derridéenne, qu'il faut bien dissocier de la simple destruction, vise précisément cette série de dichotomies modernes. Elle s'effectue en deux temps. Elle comprend d'abord une phase de *renversement*, c'est-à-dire qu'elle inverse le rapport de force entre les deux éléments de chaque couple. Par exemple dans le cadre de la critique du dualisme occidental entre universalisme et particularisme, dans un premier temps *l'autre* doit primer sur le *même*. Ensuite, il s'agit de *neutraliser* ce dualisme, d'extirper le terme précédemment valorisé de la prison de la logique binaire, de le reconfigurer librement. A terme, cela permet de dépasser les dualismes, de créer de nouveaux termes et concepts hybrides, rendant compte moins d'un rapport de hiérarchie ou d'opposition que d'interdépendance. C'est pour cela que la méthode déconstructionniste de Derrida est très prisée des théoriciens critiques au sens large, et jouit notamment d'une grande popularité dans la théorie féministe puisqu'elle lui sert de base à la critique et au dépassement de la binarité masculin/féminin (dans les travaux de Judith Butler notamment<sup>669</sup>) pour former des concepts *indécidables* - « androgyne » en est un exemple.

---

<sup>668</sup> Andreas Huyssen, “The Search for Tradition”, *Op.cit.*, p.229

<sup>669</sup> Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New-York, Routledge, 1990



S'ils sont différents, le postmodernisme et le poststructuralisme ont donc de multiples points de recoupement : la réticence à penser l'universel du premier rejoint la critique du sujet autonome et l'exigence de décentrement caractéristique du second ; l'inclination postmoderne envers la particularité, la différence, le multiple, l'hétérogénéité s'accorde avec la méthode poststructuraliste des sens pluriels des œuvres littéraires et philosophiques, toujours dépendants de la lecture spécifique de son récepteur ; aussi, le principe fondamental de la non-identité s'exemplifie dans l'éthique du respect d'un autre qui est toujours irréductible à soi ; chacun enfin partage un certain goût pour une forme de passé, en tout cas vise à manifester ce qui dans le présent porte les multiples marques archéologiques du temps révolu.

Si Derrida est certainement le représentant le plus célèbre du poststructuralisme français outre-Atlantique, il ne faut pas minimiser l'impact des écrits de Michel Foucault - en fait il faudrait ajouter également Baudrillard, Lacan et Deleuze pour compléter le tableau des grands noms de la *French Theory*. Foucault, qui ne se définissait pas comme poststructuraliste, à notre connaissance comme aucun des autres théoriciens qu'on associe au courant, a produit une œuvre considérable, et il n'est pas question ici de retranscrire un quelconque système de pensée qui serait étranger à sa démarche. Ce que nous souhaiterions présenter de Foucault, au-delà de sa démarche archéologique puis généalogique déjà mentionnée, c'est le volet le plus exploitable politiquement de sa démarche : sa leçon anti-essentialiste, sa prise de position contre les grands principes universels abstraits et sa défense des « porte-voix ».

Ces éléments sont mis en évidence dans une discussion croisée avec Gilles Deleuze publiée dans le numéro 16 de *Telos* à l'été 1973<sup>670</sup> au cours de laquelle Michel Foucault revient sur l'évolution du lien entre pratique et théorie et la place que doit occuper l'intellectuel dans les mouvements d'émancipation. Pour le poststructuraliste, l'intellectuel n'est plus et ne doit plus être le « sujet », conscience et porte-voix des opprimés. Là encore, le sujet prétendument représentant est « tué » au profit de la multiplicité de ceux qui parlent et qui agissent en leurs noms propres. La seule tâche désormais dévolue à l'intellectuel est de contribuer à révéler l'autorité là où elle se cache, et notamment dans les grands principes universels métaphysiques qui sont au fondement de l'épistémologie classique.

---

<sup>670</sup> "The Intellectuals and Power. A discussion between Gilles Deleuze and Michel Foucault", *Telos* 16, Été 1973, p.103-109

“The role of the intellectual is no longer to place himself “a little ahead or a bit to the side” so as to speak the silent truth of all. Rather, it is to struggle against the forms of power in relation to which he is both object and instrument: within the domain of “knowledge”, “truth”, “consciousness”, and “discourse”.”<sup>671</sup>

En tant que théoricien, l’intellectuel doit faire preuve de modestie, plus encore dans la mesure où le statut de la théorie change à l’heure des nouveaux mouvements sociaux. Parce que la totalisation apporte l’autorité, la théorie n’est plus totalisante ; elle est partielle, fragmentaire, nécessairement régionale. La théorie n’est plus non plus conçue « en amont » de la pratique, comme si cette dernière devait être son application sur le terrain du monde concret. Au contraire, la théorie est un relais d’une pratique à une autre, elle est elle-même action. Elle est comme une « boîte-à-outils » nous dit Foucault, elle n’a rien à voir avec un quelconque signifiant. Elle doit être utile et fonctionner dans la vie sociale. Dans la conception dévolue à la théorie, l’action supplante désormais la représentation.

Pour Deleuze, c’est Foucault qui a été le premier à révéler « l’indignité de parler pour les autres. »<sup>672</sup> Tout le rapport foucauldien à la théorie et à son rôle d’intellectuel compris comme critique de l’autorité et de la domination s’exemplifie dans son travail généalogique sur l’institution pénitentiaire. La prison est en effet l’incarnation la plus manifeste de l’autorité, là où elle ne se cache plus ni ne se masque. En soi, le problème des prisons est un problème marginal, qui affecte peu de gens. Pourtant, il intéresse au-delà de ceux qui sont directement concernés, précisément parce qu’il révèle avec éclats le cœur de la domination et du fonctionnement du système social. C’est pour cela que l’ensemble des critiques des systèmes de domination se lient les uns aux autres ; chacun avec son caractère limité et sa cible spécifique met au jour une logique d’ensemble. Même avec son caractère partiel, la théorie devient donc action révolutionnaire, puisqu’elle questionne toujours entièrement la structure de pouvoir et sa hiérarchie. Dès lors, « la généralité de la lutte n’est pas atteinte par la forme de cette totalisation [...] : la totalisation théorique dans la forme de la « vérité ». Ce qui constitue la généralité de la lutte est le système du pouvoir et de toutes les formes et applications de l’autorité. »<sup>673</sup>

C’est aussi pour cela que les mouvements révolutionnaires et d’émancipation de la

---

<sup>671</sup> Michel Foucault, *Ibid.*, p.104

<sup>672</sup> Gilles Deleuze, “*The Intellectuals and Power...*”, *Op.cit.*, p.105

<sup>673</sup> Michel Foucault, “*The Intellectuals and Power...*”, *Op.cit.*, p.109

gauche radicale américaine des années 1970 se saisissent avec autant d'engouement des écrits de Foucault. Le poststructuraliste français leur fournit un cadre conceptuel, une attitude de pensée qui privilégie l'action et valorise la lutte de terrain. Il appelle à ne pas placer les luttes sous l'égide d'un principe abstrait - comme la justice. "For Foucault, we do not struggle for justice, instead we invoke justice for struggle - struggle preconditions justice than the other way around."<sup>674</sup> C'est en effet la lutte qui détermine les principes. Un principe abstrait étant toujours immanent, produit selon des conditions historiques particulières - et c'est pour cela qu'ils sont souvent instruments de pouvoirs sociaux - il s'agit de le penser tel qu'il est, c'est-à-dire dans sa dimension politique. "If ethical vision is always made instead of found, then its invocation is always a political and strategic as much as ethical affair."<sup>675</sup> Cela ne veut pas dire que ce principe éthique ne vaut rien, mais il faut toujours garder à l'esprit qu'il est contingent, qu'il n'existe pas en amont de la lutte, il se formalise au contraire au cours de son processus.

Là encore, nous voyons comment le poststructuralisme foucauldien rejoint toute l'attitude de pensée postmoderne. Les mots clés de son œuvre de critique de l'autorité et de la domination, l'anti-essentialisme, la contingence, la fragmentation, la multiplicité, le régionalisme, la lutte, l'action, sont autant d'éléments qui résonnent non seulement pour les militants des mouvements d'émancipation de la gauche radicale nord-américaine mais aussi plus généralement pour tout ce climat intellectuel postmoderne typique des années 1970-80. Si on ne peut les assimiler totalement par rigueur analytique,<sup>676</sup> force est de constater que postmodernisme et poststructuralisme sont donc compatibles et cohabitent sans peine sur un même territoire intellectuel. Il est ainsi aisé de comprendre comment et pourquoi les universitaires américains se sont saisis de ces travaux divers comme d'un ensemble, qui plus est un ensemble venant d'un même espace national et linguistique. La théorie française s'est imposée comme un marqueur

---

<sup>674</sup> James K. Rowe, Jessica Dempsey, "Why Poststructuralism is a Live Wire for the Left", in Duncan Fuller and Rob Kitchin (Eds.), *Radical Theory/Critical Praxis: Making a Difference Beyond the Academy?*, Praxis press, 2004, disponible à [<http://www.praxis-epress.org/rtcp/jdjk.pdf>]

<sup>675</sup> *Idem*

<sup>676</sup> Il convient cependant de préciser que nous avons ici aussi cédé à une forme de facilité analytique en n'explicitant pas les multiples différences qui existent entre chacun des auteurs au sein même de ce qui a été labellisé « poststructuralisme » et « postmodernisme ». La même remarque pourrait en effet nous être adressée, puisque comme les Américains et leur *French Theory*, nous manipulons également des étiquettes plastiques qui mériteraient d'être affinées. Michel Foucault lui-même déclarait « Autant je vois bien que derrière ce qu'on a appelé le structuralisme il y avait un certain problème qui était en gros celui du sujet et de la refonte du sujet, autant je ne vois pas, chez ceux qu'on appelle les postmodernes et les poststructuralistes, quel est le type de problème qui leur serait commun », Entretien paru dans *Telos* 55, Printemps 1983, p.196

d'une certaine attitude propice au renouvellement non seulement de l'analyse textuelle en littérature mais aussi de la philosophie et de la théorie sociale critique contemporaine.

***Les paradoxes de la critique postmoderne : la révélation d'un rapport ambivalent à la philosophie moderne***

Telle qu'elle a été reçue aux Etats-Unis et telle qu'elle a été formalisée des deux côtés de l'Atlantique, la pensée postmoderne est donc à situer en rapport à la modernité. Elle en constitue une critique, un dépassement idéologique. Comme pour tout rapport de dépassement, elle est prise dans une ambivalence oscillant entre la négation et l'intégration pour se constituer elle-même. La pensée postmoderne n'est pas exempte de paradoxes : notre hypothèse ici est que les contradictions dans lesquelles elle est prise reflète à la fois son propre rapport contradictoire à la modernité et l'ensemble des contradictions de la modernité elle-même, traversée elle-aussi par des positionnements contradictoires. En fait, la modernité a toujours été soumise à critique, à une critique non seulement externe, hors d'elle, mais aussi interne<sup>677</sup>, et nous soutenons ici l'hypothèse que la pensée postmoderne s'inscrit dans le prolongement d'une critique interne de la modernité, d'une autocritique.

L'un des premiers paradoxes de la critique postmoderne, comme le note justement Ernesto Laclau, se situe dans l'abandon des métarécits, une idée intrinsèquement contradictoire d'un point de vue logique<sup>678</sup>. En fait, proclamer « la fin des grands récits » ne constitue rien d'autre que de produire un autre grand récit. Pour Laclau, ainsi formulée, la critique postmoderne échoue en effet à interroger la catégorie « récit » : elle se contente de proclamer l'impossibilité de réunir l'ensemble des récits partiels dans un grand récit émancipateur englobant. Mais elle ne questionne pas cette catégorie de « récit » elle-même, et cela précisément parce qu'elle est encore entièrement prise dedans, produisant sa propre forme de récit englobant - celui qui consiste à dire qu'on ne peut englober. En fait, Lyotard se limite à « déplacer la logique de l'identité, pleinement intacte, du champ de la totalité à celui de la multiplicité des récits

---

<sup>677</sup> La distinction entre la critique interne et la critique externe de la modernité est opérée par Alain Renaut, « Introduction », *Histoire de la philosophie politique, tome IV. Les critiques de la modernité politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999

<sup>678</sup> Ernesto Laclau, "Politics and the Limits of Modernity", in Thomas Docherty, *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.329-343

atomisés»<sup>679</sup>.

Le fait même de parler de « fin » n'est pas anodin ; comme l'écrit Laclau, ce n'est pas un « geste vide » (*empty gesture*). La fin suppose soit une forme d'accomplissement (sens téléologique), soit une transformation en son contraire (sens dialectique), soit un mouvement de retour éternel (conception cyclique), soit une annihilation. Quelque que soit le cas de figure, la « fin » renvoie toujours à quelque chose qui se termine et que l'on peut signifier - d'où le maintien de la logique identitaire. Elle renvoie de plus conséquemment à un « nouveau », un *autre* commencement. Prononcer la fin de l'ère moderne c'est donc annoncer - au moins négativement - l'avènement de l'ère postmoderne, c'est se poser précisément dans ce rôle d'avant-garde que l'on pensait aboli. Loin d'être un « geste vide », le mouvement postmoderne, tout au moins le mouvement lyotardien, semble donc paradoxalement être un geste éminemment moderne.

Suivant cette logique, Laclau présente l'antifondationalisme postmoderne comme une autre forme de fondationalisme, un autre grand récit fondateur. Mais cela n'est pas un mal, bien au contraire : pour Laclau, la postmodernité bien comprise constitue alors un moment de « réveil » dans laquelle on abat l'absolutisme du sujet monolithique pour libérer la multiplicité des forces sociales relativement à leur contexte socio-historique. S'il y a bien alors un fondationalisme postmoderne, c'est donc celui d'une contingence radicale et d'une pluralité irréductible qui peuvent effectivement *fonder* une politique émancipatoire et progressiste.

L'analyse de Laclau est partiellement recoupée par la féministe Nancy Fraser, qui relève également dans la production théorique postmoderne, et notamment chez Lyotard, la reproduction de cette même forme de « méta » dont il clame pourtant l'obsolescence<sup>680</sup>. Lyotard produit bien aussi une « métathéorie postmoderne », ce qui selon la féministe est moins antinomique qu'il n'y paraît. Le récit lyotardien s'apparente en effet à l'histoire englobante d'une tendance sociale de grande échelle - celle qui rend compte de la condition postmoderne. De plus, Lyotard reconnaît au moins une tendance systémique large : la soumission à la raison instrumentale, celle qui consiste à assujettir indistinctement toutes les pratiques discursives au

---

<sup>679</sup> *Ibid.*, p.330 [notre traduction]

<sup>680</sup> Nancy Fraser, Linda Nicholson, "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", in Thomas Docherty (Ed.), *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.415-430

seul critère de l'efficacité et de la 'performativité'. Le philosophe français flirte alors presque malgré lui avec cette macro-histoire et cette macro-théorie qu'il fuit par ailleurs. Pour la théoricienne féministe, ces « inconsistances » de la théorie postmoderne sont cependant positives car la politique progressiste requiert une théorie sociale critique capable de transcender le mini-récit local - nous y reviendrons.

Finalement, la critique postmoderne est donc moins éloignée de l'attitude moderne qu'elle ne le semble au premier abord. Si elle met l'accent sur la pluralité, la différence, la contingence, le relativisme, l'indéterminé, là où son aînée préférait le monolithique, l'identique, la nécessité, l'absolu et la linéarité, c'est finalement pour mieux défendre certaines de ses valeurs fondamentales et reproduire une autre forme de « grand récit » dont elle proclame pourtant la fin. Les paradoxes qui infusent la théorie postmoderne sont peut-être moins étonnants si l'on considère la postmodernité moins comme une critique que comme une autocritique de la modernité, mettant l'accent sur la continuité davantage que sur la rupture. Lyotard lui-même disait que l'on n'avait rien compris à son développement si on le pensait anti-moderne. La critique postmoderne peut alors être envisagée comme le moment critique de l'auto-réflexion moderne, de la prise de conscience de la contingence radicale de son projet - sans pour autant que cela signifie le renier. C'est peut-être la clé de l'épineuse question de l'apparente contradiction entre postmodernisme et progressisme.

***L'alliance du postmodernisme et du progressisme moderniste : un défi mouvementé hanté par le spectre du conservatisme***

Avec le bouleversement provoqué par l'introduction de la *French Theory* sur la scène politico-philosophique étasunienne, les discussions vont bon train parmi les théoriciens de la gauche intellectuelle nord-américaine. En particulier, la question de la tension entre postmodernisme et progressisme suscite un intérêt notable. Les penseurs de la gauche la plus progressiste s'alarment en effet des implications potentielles de la critique du projet de la modernité, par essence le porteur de l'idée même de progrès, sur le discours et l'action politiques. Inversement, des penseurs d'une gauche plus radicale s'inquiètent que ne soient pas davantage pris en compte les meilleurs arguments du poststructuralisme dans la formulation de

toute théorie sociale critique.

La mise en évidence d'une forme de dangerosité des théories poststructuralistes et postmodernes pour la théorie politique progressiste a bien entendu d'abord été portée par Habermas, mais pas seulement. L'on retrouve parmi les critiques de la *French Theory* des penseurs de la gauche libérale américaine, et notamment Barbara Epstein, fondatrice et directrice historique de la prestigieuse *New York Review of Books*. Dans un célèbre article explicitement à charge contre les théories poststructuralistes,<sup>681</sup> Epstein vise la dangerosité induite par le caractère dépolitisé de ce qui est à l'origine une critique littéraire et qui conduit à déplacer le focal de l'intérêt pour l'utilité sociale à celui moins engagé de l'analyse « froide » des catégories. Si l'on en suit Epstein, avec le poststructuralisme, la déconstruction catégorielle aurait en fait supplanté la révolution sociale. Tout au moins, les catégories seraient devenues plus importantes que les personnes réelles qui se cachent derrière ; notamment dans le cas de la théorie féministe, Epstein regrette que l'attention pour *la* femme et les multiples analyses très érudites qui s'attachent à déconstruire cette catégorie se soient substituées à la recherche de la compréhension de l'oppression dont sont effectivement et concrètement victimes *les* femmes.

Epstein révèle ainsi une « contradiction entre un radicalisme comme politique du changement social progressiste et un radicalisme comme posture qui critique pour critiquer »<sup>682</sup> (*a stance of criticism for its own sake*). Le poststructuralisme tend alors sinon à paralyser la théorie sociale critique, tout au moins à l'affaiblir, à la dépolitiser et donc à lui faire perdre sa visée révolutionnaire. “The version of poststructuralism that has been adopted by feminists and other progressives has had the effect of replacing concern for social change with concern for intellectual and aesthetic sophistication.”<sup>683</sup>

Outre la question de sa dépolitisation, le problème de la théorie poststructuraliste pour la politique sociale tient dans son relativisme. Le cadre intellectuel qu'elle constitue, foncièrement suspicieux à l'égard de toute affirmation de vérité ou de tout jugement normatif, ne permet pas en effet de formuler des prescriptions claires en matière d'amélioration sociale. L'anti-

---

<sup>681</sup> Barbara Epstein, “Why Poststructuralism is a Dead-End for Progressive Thought”, *Socialist Review*, n.2, 1995, p.89-119

<sup>682</sup> *Ibid.*, p.94 [notre traduction]

<sup>683</sup> *Ibid.*, p.84

essentialisme, la célébration de la différence, le rejet des métarécits, le fait que tout soit socialement construit, le rejet de toute prétention à la vérité, forment un corps de théorie éminemment ambivalent, sans assise stable. C'est précisément le manque de fondation qui fait ici défaut pour Epstein à ces « mouvements qui ont besoin de formuler des assertions positives sur la façon dont la société pourrait être mieux organisée et qui ont besoin d'incorporer la différence dans une unité collective visant le changement social. »<sup>684</sup> Non seulement les poststructuralistes « tuent » la vérité, rendant plus difficiles l'expression des revendications de changement social au nom pas tant d'un « vrai » mais même d'un « bien » ou d'un « mieux », mais en plus le caractère fragmentaire découlant des multiples « petits récits », des micro-théories, empêchent l'articulation d'une théorie sociale compréhensive.

C'est là l'autre insuffisance de la théorie poststructuraliste identifiée par Epstein, son incapacité à penser à l'échelle sociétale, à se situer au niveau « macro » et systémique. Si en effet l'on évacue d'emblée toute possibilité de penser la totalité, comment unifier les tendances diverses, comment formuler la vision progressive d'un changement social global ?

Nombreux sont les théoriciens critiques à avoir saisi la portée de la tension entre théorie poststructuraliste et critique progressiste. Les mises en garde d'Epstein sur la dangerosité potentielle de la *French Theory* pour la théorie politique radicale recourent notamment celle de Nancy Fraser et Linda Nicholson<sup>685</sup>. Les deux féministes ont bien perçu combien la *French theory* et notamment la théorie postmoderne de Lyotard rendent le champ social impossible à totaliser, puisque présenté comme essentiellement hétérogène. Même les notions de genre, race et classe sont invalidées dans une perspective où toute labellisation est impropre à rendre compte de la complexité et de l'irréductibilité des différences et des identités sociales. Ce n'est donc pas étonnant que Lyotard rejette toute critique d'institutions à grande échelle, toute étude des structures sociales : si le focal est placé sur la micro-analyse des pratiques langagières propres à des contextes locaux et particuliers, c'est en effet en parfaite adéquation avec la conception d'un social qui n'est qu'un ensemble non systématisable de relations discursives entremêlées. Et pour les progressistes c'est justement là que réside la faiblesse de la théorie postmoderne et

---

<sup>684</sup> *Ibid.*, p.85 [notre traduction]

<sup>685</sup> Nancy Fraser, Linda Nicholson, "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", in Thomas Docherty [Ed.], *Postmodernism...., Op.cit.*, p.415-430



poststructuraliste : dans son incapacité à appréhender le tableau d'ensemble, la *big picture* de la réalité sociale prise dans sa dimension macro et structurelle. Elle est alors incapable de formuler une théorie sociale critique digne de ce nom. "Postmodernists offer sophisticated and persuasive criticisms of foundationalism and essentialism, but their conception of social criticism tend to be anaemic."<sup>686</sup>

C'est ici que s'illustre le mieux la tension entre les deux formes d'attitude de pensée radicale : si d'un côté la crainte de basculer dans l'essentialisme et l'absolutisme conduit à produire une critique sociale *a minima*, faible, apparemment dépolitisée, plus concernée par l'esthétique analytique des catégories de pensée que par les mécanismes de soumission et d'oppression auxquels sont soumis les individus concrets, de l'autre une « critique sociale robuste » s'appuie sur ce schéma de pensée fondationnaliste, essentialiste et absolutiste, qui s'apparente à la reproduction théorique de la domination de la pensée identifiante<sup>687</sup>. D'un côté donc, l'impossibilité même de formuler l'aliénation - faute de pouvoir penser la vérité, la totalité et l'idéologie - conduit à une forme de naïveté politique favorisant la reproduction de fait d'une situation qu'on ne peut plus interroger faute de critères normatifs indiscutables ; de l'autre la focalisation sur l'utilité sociale précipite le discours philosophique vers ses vieux démons. La confrontation entre les deux attitudes met alors en évidence les forces et faiblesses de chacune, et avec elles la ligne de tension qui en même temps les sépare et les maintient en équilibre.

C'est pourquoi une critique de l'un à partir de l'autre est très fertile : chacun décèle aisément les insuffisances chez l'autre. Ce qui est intéressant c'est que le postmodernisme/poststructuralisme et le progressisme, tels qu'ils sont articulés à l'heure des

---

<sup>686</sup> *Ibid.*, p.415

<sup>687</sup> Il n'est d'ailleurs pas étonnant que les premières générations de théoriciennes féministes aient dû faire face à partir des années 1970 à des accusations non seulement d'essentialisme (puisque leur discours s'appuyait sur La femme plus que les femmes) mais également d'ethnocentrisme, d'hétérocentrisme voire de colonialisme (puisque leur discours s'appuyait principalement sur l'expérience de la femme blanche occidentale et hétérosexuelle). Le problème de ces accusations, bien qu'elles soient en partie fondées, est qu'elles sont potentiellement sans fin, à moins de tuer toute possibilité même de théorie. L'on ne pourra en effet jamais rendre compte de la multiplicité et de la diversité du réel dans des catégories conceptuelles et cela serait de toutes façons inutile et encombrant, un peu à la façon d'une carte à l'échelle 1/1 qui recouvrirait l'intégralité du territoire (pour reprendre la métaphore de Borges). Si l'on ne veut pas abandonner toute possibilité de cartographier, il semble donc qu'il faille devoir accepter qu'une carte est nécessairement réductrice, tout en gardant à l'esprit qu'elle réduit effectivement l'irréductible, et que c'est précisément en le faisant qu'elle révèle le caractère irréductible de ce qu'elle réduit. Nous ne faisons ici que rappeler l'enseignement de la leçon adornienne.

*postmodern wars*, formulent en fait leurs arguments respectifs dans un même but, celui de renouveler la gauche, de la sauver à l'heure où celle-ci est en échec. Ce n'est en effet pas tant le bouleversement postmoderne qui oblige la gauche à se reconfigurer, mais d'abord son échec politique, et avec lui la nécessité de répondre à de nouveaux défis, de se remettre en question, de s'enrichir. Et quand la gauche progressiste, philosophiquement héritière de la « vieille gauche », taxe les postmodernes de conservatisme parce qu'ils ont perdu toute capacité à penser le progrès et œuvrent au *statu quo*, les postmodernes inversent l'argument et taxent cette vieille gauche de conservatisme pour son échec et son incapacité à se renouveler.

Les accusations réciproques de conservatisme sont ainsi intéressantes puisqu'elles rendent compte de la différence des points de vue à partir desquels elles s'expriment. C'est Jürgen Habermas qui le premier a formulé cette accusation à l'encontre de la critique française dans le célèbre article déjà mentionné « La Modernité, un projet inachevé. »<sup>688</sup> Habermas y propose une grille analytique des différentes positions idéal-typiques de la discussion modernes vs. postmodernes, partiellement traduite en progressistes vs. conservateurs. A l'instar du francfortois, nombre de progressistes attaquent le postmodernisme pour son conservatisme.

Pour ces auteurs, il ne s'agit pas seulement de pointer une forme d'humeur compatible entre la fibre nostalgique du premier et le goût pour les valeurs traditionnelles du second, mais plus foncièrement de s'inquiéter de ce qui semble être une concordance immédiatement politique. En particulier, ils enregistrent l'affinité entre le terrain d'idées cultivé par la *French theory* et la forme spécifique de conservatisme qui émerge dans les années 1960 à la faveur de son climat intellectuel exalté, le néoconservatisme. Nous avons déjà exprimé dans le premier chapitre de cette thèse combien les années 1960 aux Etats-Unis avaient été témoins de la formation d'un nouvel *ethos*, d'une attitude de pensée critique et radicale, façonnée par une génération rebelle et iconoclaste formulant de points de vue de droite comme de gauche une remise en cause radicale de la société consensuelle et du grand récit métaphysique libéral qui la sous-tend<sup>689</sup>. L'on retrouve en fait chez les penseurs progressistes ce même parallèle entre deux mouvements non pas assimilables dans leur prescription, mais analogues dans leur diagnostic : le postmodernisme et le néoconservatisme sont les manifestations à partir des années 1970 des réactions antilibérales émergentes des années 1960 à l'origine de la Nouvelle gauche et de la

<sup>688</sup> Jürgen Habermas, « La modernité un projet inachevé », *Critique*, t.37, n.413, Oct. 1981, p. 950-969

<sup>689</sup> Voir *supra*, Première partie, Chapitre I, p.

Nouvelle droite. Leur point commun est d'avoir porté la critique de la bureaucratie libérale, du *big government* et de ce que nous pouvons désormais appeler du grand récit moderne.<sup>690</sup>

Ce sont peut-être les catégories habermassiennes qui permettent de saisir le mieux à la fois les points de convergence et de divergence notamment entre les représentants de la critique française et les néoconservateurs nord-américains.

### ***L'intérêt heuristique des catégories habermassiennes***

Comme cela a déjà été défendu ailleurs<sup>691</sup>, les catégories formulées par Habermas sont intéressantes au plan heuristique dans la mesure où elles nous permettent d'appréhender le débat philosophique d'un point de vue plus directement politique. L'armature conceptuelle élaborée par le chef de file de la deuxième génération de l'École de Francfort permet en effet d'aborder les différents arguments comme autant de postures idéologiques éclairées par leurs filiations philosophiques. Se dégagent trois grandes attitudes historiques qui serviront de « marqueurs » pour le débat contemporain, chacune placée sous l'égide d'une grande figure tutélaire du XIXe siècle allemand : l'hégélianisme de gauche d'abord, qui fait jouer la raison contre la raison ; l'hégélianisme de droite ensuite, qui maintient le grand récit rationaliste téléologique mais l'oppose à la modernisation culturelle ; les nietzschéens enfin, qui refusent intégralement la raison<sup>692</sup>. Si Hegel est aussi présent dans le débat, c'est parce que c'est lui qui selon Habermas inaugure le discours de la modernité. Et dans le couplage modernité-raison qu'il reprend et fait sien, le théoricien relève bien qu'il s'agit d'abord dans le discours moderne, toujours, d'un rapport critique à la raison. Les différences portent alors sur la manière de formuler cette critique et du lieu à partir duquel l'on s'exprime.

« Dans le discours de la modernité, un reproche est formulé qui, en substance, reste inchangé de Hegel et de Marx à Nietzsche et à Heidegger, de Bataille et de Lacan à Foucault et à Derrida, reproche qui consiste en une accusation - dirigée contre une raison qui se fonde dans le principe

---

<sup>690</sup> Le « parallèle structural fondamental » entre postmodernisme et néoconservatisme a notamment été noté par Andreas Huyssen pour qui il ne fait d'ailleurs pas de doute que la majorité des appropriations de Foucault et de Derrida aux États-Unis sont effectivement politiquement conservatrices - mais cela n'est qu'une ligne de réception possible. En d'autres termes, si la *French theory* n'est pas intrinsèquement conservatrice, elle a un potentiel conservateur de récupération, voir "The Search for Tradition...", *Op.cit.*, p.231-232

<sup>691</sup> Notamment chez Andreas Huyssen, "Mapping the Postmodern...", *Op.cit.* et André Berten, « Modernité et postmodernité... », *Op.cit.*

<sup>692</sup> Trois positions historiques que l'on retrouve dans le titre même d'une conférence donnée par Habermas en mars 1983 « Trois perspectives : les hégéliens de gauche, les hégéliens de droite et Nietzsche », *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences* [1985], Paris, Gallimard, 1988, p.61-101

de la subjectivité - selon laquelle une telle raison ne dénoncerait toutes les formes apparentes d'oppression et d'exploitation que pour y substituer l'intangible domination de la rationalité elle-même. Dans la mesure où un tel régime - institué par une subjectivité qui se gonfle en faux absolu - transforme les moyens de la prise de conscience et de l'émancipation en autant d'instruments d'objectivation et de contrôle, il s'instaure, dans les formes d'une domination bien dissimulée, une inquiétante immunité. L'opacité de l'édifice d'acier qui matérialise cette raison devenue positive s'évanouit en prenant l'apparence éclatante d'un palais de verre parfaitement transparent. Les partis sont unanimes : il faut faire voler en éclats cette façade d'apparence cristalline ; en revanche, ils se séparent sur la stratégie à adopter pour venir à bout du positivisme de la raison. »<sup>693</sup>

La critique des hégéliens de gauche (révolutionnaire) est alors une critique de la raison instrumentale formulée au nom d'une autre raison, une raison éthique - ou plus tard une raison communicationnelle ; celle des hégéliens de droite (contre-révolutionnaire) reconnaît la rationalité de l'ordre traditionnel et partage la conviction de Hegel selon laquelle la substance de l'Etat et de la religion sont à même de compenser les irrationalités de la société bourgeoise - elle critique donc l'irrationalité de la rationalité révolutionnaire au nom d'une « métacritique » ; témoin de l'action (révolutionnaire) et de la réaction (contre-révolutionnaire), Nietzsche enfin « démasque la dramaturgie de toute cette comédie dans laquelle chacun [...] joue sa scène. »<sup>694</sup> La raison n'est rien d'autre que le masque qui recouvre la volonté de puissance. Elle ne doit pas chercher à être sauvée.

A l'heure moderne et contemporaine, les différentes articulations se prolongent, se radicalisent parfois, et surtout se complexifient à la faveur d'autres variables. L'une des grandes distinctions à partir desquelles Habermas articule sa typologie des débats contemporains tient dans la césure établie entre la modernité philosophique (en gros, la rationalité) et la modernisation sociale (en gros, le processus de développement capitaliste) à la suite des théories de la modernisation formulées par les philosophes conservateurs allemands à partir des années 1950. Cette distinction permet au théoricien critique d'envisager non seulement deux grandes attitudes face à la modernité - accompagnement ou rejet, compris comme acceptation critique ou refus entier de la raison - mais aussi de les subdiviser selon qu'elles considèrent le phénomène

---

<sup>693</sup> *Ibid.*, p.67

<sup>694</sup> *Ibid.*, p.68

moderne comme un tout ou qu'elles expriment un rapport différent à la modernité et la modernisation.

Le concept de modernisation que Habermas réintroduit renvoie à « un ensemble de processus cumulatifs qui se renforcent les uns les autres »<sup>695</sup>, comme par exemple la capitalisation économique, l'augmentation de la productivité du travail, la centralisation des pouvoirs politiques, l'extension du droit de vote et de l'instruction publique, l'urbanisation des habitats, la laïcisation des valeurs, etc. Ainsi, le concept de modernisation, contrairement à celui de modernité, fonctionne comme « un modèle général des processus d'évolution sociale »<sup>696</sup>, indépendamment du lieu et de la période pour lesquels il s'applique. Surtout, et c'est là le plus intéressant pour la compréhension de la typologie habermassienne, la théorie de la modernisation « rompt le lien existant entre la modernité et la continuité historique du rationalisme occidental, de telle façon qu'il devient impossible de comprendre les processus de modernisation en tant que rationalisation, c'est-à-dire en tant qu'objectivation historique de structures rationnelles. »<sup>697</sup>

Si l'on accepte cette césure, l'on peut donc soutenir le processus de modernisation sociale tout en rejetant le processus de rationalisation. C'est là la position néoconservatrice, incarnée aux Etats-Unis par la thèse de Daniel Bell énoncée dans *The Post-Industrial Society* (1973)<sup>698</sup> et renforcée dans *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976)<sup>699</sup>. Cette césure opérée entre différents aspects de la postmodernité - qui s'érige à l'encontre de la vision hégéliano-marxiste selon laquelle l'on ne peut dissocier les éléments faisant partie d'un même moment et d'une même totalité - est avant tout normative : Bell en effet situe la culture postmoderne « en contradiction » avec le capitalisme (selon le titre même de son ouvrage), c'est-à-dire comme une force destructrice. L'on retrouve ici le thème de la « culture adversaire » développé par les cercles conservateurs dans le cadre de leur opposition à la Nouvelle classe. Cette défiance à l'égard des intellectuels à l'heure postmoderne puise justement sa source dans le fait que cette Nouvelle classe est porteuse du « discours critique » qui n'est autre que le langage de la culture

---

<sup>695</sup> Jürgen Habermas, « La modernité : sa conscience du temps et son besoin de trouver en elle-même ses propres garanties », *Le discours philosophique...*, Op.cit., p.2-3

<sup>696</sup> *Ibid.*, p.3

<sup>697</sup> *Idem*

<sup>698</sup> Daniel Bell, *The Coming of the Post-Industrial Society*, New-York, Basic Books, 1973

<sup>699</sup> Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New-York, Basic Books, 1976

postmoderne, son capital culturel. Daniel Bell axe son analyse ouvertement contre la conception hégéliano-marxiste selon laquelle l'histoire a un sens (*a meaning*), guidé par le *telos* de la rationalité, celui du mouvement progressif de la conscience (Hegel) ou de la domination de l'homme sur la nature pour échapper aux contraintes de la nécessité (Marx). Contre cette vision qui tend à présenter chaque période de l'histoire comme un « moment » qualitatif distinct, formé par un esprit (*Geist*) unique - ou un « style » - qui serait à chaque fois nié et dépassé pour donner naissance au prochain, Bell réfute l'histoire dialectique autant que l'idée de société unifiée. Il la présente au contraire comme fondamentalement « disjointe » (*disjunctive*), scindée analytiquement entre trois domaines répondant chacun à des logiques différentes : la structure techno-économique, le domaine politique et la sphère culturelle.

“Within this framework, one can discern the structural sources of tension in the society: between a social structure (primarily techno-economic) which is bureaucratic and hierarchical, and a polity which believes, formally, in equality and participation; between a social structure that is organized fundamentally in terms of roles and specialization, and a culture which is concerned with the enhancement and fulfillment of the self and the “whole” person. In these contradictions, one perceives many of the latent social conflicts that have been expressed ideologically as alienation, depersonalization, the attack on authority, and the like. In these adversary relations, one sees the disjunction of the realms.”<sup>700</sup>

En présentant la société ainsi, de manière synchroniquement disjointe et diachroniquement déconnectée de tout récit linéaire, Bell s'inscrit à la fois dans l'attitude toute postmoderne d'une fin de l'histoire comme fin d'un grand récit téléologique légitimant mais aussi dans la condamnation néoconservatrice du délitement des valeurs de la société contemporaine. Il ne se contente en effet pas d'entériner la fin de l'ère bourgeoise qui était encore marquée par un certain équilibre apporté par l'éthique protestante, il la regrette ouvertement. Il assimile la culture postmoderne à un assaut radical contre les valeurs traditionnelles, nourri par un narcissisme agressif. Si problème il y a pour Bell, ce n'est donc pas du côté des institutions, qu'elles soient politiques ou économiques, mais du côté de la dimension culturelle, dans le « tourment de cette révolution permanente » qu'est le postmodernisme. Seul le retour à des valeurs traditionnelles peut alors servir de rempart contre la déliquescence et l'auto-destruction sociétales. “What holds one to reality, if one's secular system of meanings proves to be an illusion? I will risk an unfashionable answer - the return in Western society of some

---

<sup>700</sup> *Ibid.*, p.14

conception of religion.<sup>701</sup>

Ainsi les néoconservateurs ne rejettent-ils pas la modernité dans le sens de modernisation sociale - développement capitaliste - mais dans le sens du modernisme culturel.

A partir de là, nous pouvons reprendre les quatre grandes attitudes habermassiennes à l'heure du débat postmoderne : les philosophes de la *praxis*, successeurs des hégéliens de gauche, « partisans critiques de la critique » comme les appelle le francfortois, cherchent à refonder la raison sur des bases non instrumentales (c'est la position habermassienne) ; les néoconservateurs, héritiers des hégéliens de droite, séparent la modernisation sociale et la modernité culturelle - ils sont postmodernes en un premier sens, celui du rejet du deuxième élément ; les postmodernes en un second sens, parmi lesquels l'on retrouve tous les grands représentants de la *French theory*, qui radicalisent la critique de la raison formulée par les hégéliens de gauche en adoptant une position inspirée de Nietzsche, tentés par le refus entier de la raison ; les vieux conservateurs enfin, refusent la modernité dans son ensemble et concourent à formuler une philosophie d'inspiration « néo-aristotéliste » (Strauss, MacIntyre).

Habermas complexifie ainsi le débat, non réductible à l'affrontement dual entre modernes et postmodernes. Dans sa typologie, les héritiers de la modernité sont incontestablement « les philosophes de la praxis », qui « envisage[nt] l'avenir avec espoir » précisément parce qu'ils maintiennent la validité de « l'idée de totalité morale »<sup>702</sup>. Mais face à eux les positions sont multiples, et les points de désaccord s'expriment selon des angles différents. Ainsi les néoconservateurs expriment leur critique de la modernité selon la perte de valeurs induite par le relativisme philosophique et la culture adversaire ; les « jeunes conservateurs » postmodernes produisent une critique radicale de la modernité dans son ensemble, remettant son entièreté en cause, mais sans en appeler à un retour à une situation pré-moderne contrairement à la dernière catégorie des « vieux conservateurs ».

Il est particulièrement intéressant de noter, puisque cela a constitué un des points d'animosité entre les différentes positions, comment Habermas formule une attaque directe à l'encontre des postmodernes/poststructuralistes en les taxant de « jeunes conservateurs », eux qui

---

<sup>701</sup> *Ibid.*, p.29

<sup>702</sup> Jürgen Habermas, « Trois perspectives... », *Op.cit.*, p.76

évoluent le plus souvent dans le champ de la gauche intellectuelle radicale. En dépit du fait qu'il les qualifie de « postmodernes », pour Habermas ils sont en effet bien antimodernes.

« Les jeunes conservateurs font leur l'expérience fondamentale de la modernité esthétique - la manifestation d'une subjectivité décentrée, libérée [...] - et c'est au nom de cette subjectivité qu'ils rejettent le monde moderne. Ils se réclament de la modernité pour fonder un anti-modernisme impitoyable. [...] En France, cette tendance va de Bataille à Derrida en passant par Foucault. Chez tous ses représentants, souffle bien évidemment l'esprit de Nietzsche, redécouvert dans les années soixante-dix. »<sup>703</sup>

A la différence des néoconservateurs, les postmodernes tiennent une position « anarchiste » et conservent le couplage modernité / rationalité : leur attaque vise donc la modernité dans son ensemble, critique philosophique et critique sociale se conjuguant pour dénoncer différents aspects d'une même totalité. Mais ces « jeunes conservateurs » n'appellent pas à un retour à des positions antérieures à la modernité, ils formulent une critique interne à la modernité afin de faire émerger une *autre* modernité.

L'on peut noter pour conclure que la typologie de Habermas, composée de quatre grandes familles de pensée à l'heure postmoderne, comprend donc trois catégories de « conservateurs » face à celle des « philosophes de la praxis » progressistes dont il fait partie. C'est en cela que l'on peut qualifier sa typologie de polémique (ce qui ne réduit pas son intérêt analytique).

Ainsi, si l'on reprend le résumé de Berten, parmi les quatre grandes attitudes, l'on peut dégager : « deux attitudes de rejet radical, l'une purement conservatrice (retourner à une situation pré-moderne), l'autre sceptique, anarchiste, « postmoderne » ; et deux attitudes qui adoptent vis-à-vis de la modernité des positions doubles : une première, n'accepte que les développements rationnels instrumentaux de la science et de la technique et renvoie l'éthique à l'Etat ou à la religion ; la seconde adopte une attitude de reconnaissance d'une raison plus large, théorique et pratique, mais biaisée à un certain moment de l'histoire de la modernité. »<sup>704</sup>

C'est ainsi que les clivages peuvent se reconfigurer et que certaines alliances objectives peuvent se recréer à l'heure postmoderne. Comme on l'a dit, les progressistes et

---

<sup>703</sup> Jürgen Habermas, « La modernité... », *Op.cit.*, p.966

<sup>704</sup> André Berten, « Modernité et postmodernité... », *Op.cit.*, p.93



néoconservateurs peuvent se retrouver selon certains critères de définition de la modernité dans un même camp contre les postmodernes et les antimodernes. Selon d'autres critères cependant, c'est entre postmodernisme et néoconservatisme que le rapprochement peut s'opérer.

***Un même rapport ambivalent à la modernité ? La dialectique du postmodernisme, du néoconservatisme et du fondamentalisme islamiste***

Pour bien comprendre la teneur non seulement de la pensée postmoderne mais aussi de son lien problématique avec la pensée néoconservatrice, il nous faut céder à une facilité anachronique en faisant un bond dans le temps, de telle sorte que nous puissions confronter l'attitude postmoderne à la menace du fondamentalisme islamique et notamment au traumatisme américain consécutif aux attentats du 11 septembre 2001. L'attaque des islamistes est en effet le contre-argument pratique à la critique théorique du postmodernisme à l'égard de la modernité. L'argument néoconservateur à l'encontre de la philosophie postmoderne consiste à soutenir que son éthique de l'altérité et du respect de la différence peut livrer les hommes à la violence de l'autre, à la barbarie de cette hétéronomie de laquelle les Lumières avaient justement tenté de les sauver. Si le respect inconditionnel de l'autre semble en effet noble - et l'on pense notamment à la philosophie articulée par Levinas - que faire si ses intentions sont mauvaises ? Puisque l'on a liquidé tout fondement absolu et universel et que tout n'est dépendant que de la contingence historique, comment critiquer l'autre ? Si plus aucun critère normatif n'est valable, aucune critique n'échappe alors à l'accusation d'ethnocentrisme. Ce que les néoconservateurs notent, c'est que le postmodernisme est mal équipé théoriquement pour combattre la menace bien réelle du fondamentalisme islamique ; c'est face à l'altérité malveillante qu'il révèle ses insuffisances intrinsèques, incarnées notamment dans son relativisme culturel.

Pour certains néoconservateurs, la défense et la protection de l'Occident obligent à réaffirmer la supériorité de la civilisation occidentale contre les autres grandes ères culturelles. Ils s'engagent alors dans une défense de la tradition moderne en se présentant comme les vrais héritiers des Lumières. C'est ainsi que le discours de promotion et de diffusion des droits de l'Homme s'allie souvent avec une politique étrangère agressive, affirmant la supériorité de l'Occident au nom du *telos* universel qu'elle porte. Le néoconservatisme réaffirme les valeurs

proprement modernes de l'universalité, faisant des occidentaux une sorte de peuple élu destiné à propager son message. Le messianisme néoconservateur se présente ainsi comme l'illumination progressiste destinée à éclairer le monde face aux ténèbres du mal, indirectement soutenu par la complaisance d'un postmodernisme incapable de le condamner.

Pour la pensée néoconservatrice, la modernité doit donc devenir conservatrice, dans le sens où elle doit conserver le cœur de sa tradition. Le conservatisme des néoconservateurs n'est donc pas un conservatisme anti-Lumières, anti-modernes. Il partage cependant avec le « vieux conservatisme » un certain respect des valeurs traditionnelles, car le respect de la tradition moderne ne tient que si le sujet autonome a été proprement éduqué, c'est-à-dire s'il a intégré un ensemble de valeurs et s'est exercé à la pratique d'une vie vertueuse. Se forger ses propres lois et s'y contraindre suppose en effet une assise éthique forte qui ne peut être délivrée que par une éducation volontariste, à l'opposé des valeurs hédonistes souvent associées aux mouvements culturels alliés de la philosophie postmoderne. L'idéal social porté par la philosophie de l'individualisme libéral des Lumières est en effet auto-subversif ; la preuve en est la critique postmoderne, qui n'est autre que la fille de la modernité, celle qui a poussé la logique critique jusqu'à elle-même, jusqu'à subvertir sa propre tradition. Contre ce risque de s'auto-saper et de s'auto-démunir face à l'agressivité potentielle d'autrui, le néoconservatisme appelle donc à réaffirmer et défendre sa propre tradition, et ce au nom des valeurs universelles qu'elle porte. C'est pourquoi le néoconservatisme peut être décrit comme une synthèse dialectique des Lumières et du vieux conservatisme.<sup>705</sup>

Contre l'argument néoconservateur jetant l'anathème sur le postmodernisme au nom de la défense d'un Occident menacé en interne par son relativisme moral et en externe par son relativisme culturel, l'on pourrait rétorquer que l'exemple du fondamentalisme islamiste est au contraire la manifestation de la dangerosité intrinsèque de la modernité.<sup>706</sup> D'une certaine manière, le terrorisme islamiste répond à la même logique que la modernité occidentale : c'est le schéma hégélien de l'auto-détermination par la négation de l'autre qui guide l'action. La terreur est déjà incluse dans le paradigme moderne - et il n'est pas étonnant que la Révolution française ait connu une phase de *Terreur*. Dans l'idée même de la démocratie comme autonomie

---

<sup>705</sup> Peter Sas, "The dialectic of...", *Op.cit.*

<sup>706</sup> *Idem*

collective, une tension s'exprime entre l'universel et le particulier, chaque individu unique ne pouvant jamais être pleinement identifié avec l'universalité abstraite de l'Etat. Subsumer l'individu particulier dans le corps politique est déjà une forme de violence en soi.

De plus, la modernité occidentale a toujours eu un versant morbide. La mort exerce en effet une fascination sur la philosophie moderne, pour laquelle le sujet autonome est plus que la réalité biologique de l'humain. Et puisque l'homme est plus que sa chair, plus que ses pulsions, plus que ses instincts, la plus grande preuve de liberté qu'il puisse donner est celle d'aller contre le plus fort de tous les instincts animaux, l'instinct de vie. N'y a-t-il pas mort plus valorisée que celle qui consiste à se sacrifier pour ses idéaux ? En dernière instance, pour s'affirmer totalement, pour être complètement libre et pleinement « à soi », il s'agit de nier l'autre, un autre qui est d'abord en soi - c'est cette fameuse *nature intérieure* que la civilisation occidentale a toujours cherché à dominer comme l'avaient bien compris Adorno et Horkheimer.

“In that sense, the Islamist terrorist blowing himself up in an attack on infidels is a truly modern autonomous subject.”<sup>707</sup> Dans cette optique, le « Choc des civilisations » entre l'islam et la modernité occidentale est en fait la manifestation d'un conflit interne à cette dernière. Le terrorisme islamiste révèle ainsi la face cachée de la modernité, son volet sombre et morbide, celui de la violence envers un autre, intérieur et extérieur, que l'on nie pour mieux s'affirmer.

Le terrorisme révèle ainsi la violence au moins potentielle du projet moderne saisi dans son flanc absolutiste. Mais le fondement irrationaliste à partir duquel s'exprime la critique postmoderne doit tout autant être confronté à ses fantômes.

### ***La question politique de l'irrationalisme : un lien entre postmodernisme et tradition fasciste ?***

Nombreux sont ceux à avoir pointé les passerelles entre pensée postmoderne et tradition « Anti-Lumières » remontant jusqu'aux contre-révolutionnaires français comme Joseph de Maistre et passant par les grands critiques de l'*Aufklärung* que sont Friedrich Nietzsche, Carl

---

<sup>707</sup> *Idem*

Schmitt et Martin Heidegger.<sup>708</sup> Parmi ceux qui ont contribué à l'esquisse de ce qui constituerait une même « tradition antilibérale »<sup>709</sup> pour mieux attaquer l'anti-humanisme, l'irrationalisme et *in fine* la dangerosité des théories postmodernes, le telosien Richard Wolin<sup>710</sup>, plutôt proche des positionnements habermassiens, a cherché à montrer que les penseurs de la gauche radicale postmoderne étaient en fait les « enfants »<sup>711</sup> de la droite radicale historique. Si tout le monde s'accorde à reconnaître l'influence de Nietzsche et de Heidegger sur l'attitude de pensée postmoderne, l'argument de Wolin est cependant plus fort. Il affirme, dans une visée polémique et à charge contre les penseurs postmodernes, que les côtés les plus sombres des deux philosophes allemands sont manifestes dans cette soi-disant gauche radicale. En fait l'argument de Wolin, dans la lignée de la gauche progressiste héritière d'un certain marxisme moderne, vise à nier que le postmodernisme puisse appartenir à la gauche ; précisément parce qu'il refuse ce qui pour lui incarne l'essence de la gauche : les valeurs des Lumières, le progressisme, le rationalisme, le *telos* d'une humanité libre et émancipée. Wolin mène ce qu'il appelle une « généalogie intellectuelle » qui lui permet de mettre en lumière les « affinités mystérieuses souterraines »<sup>712</sup> entre le postmodernisme et la tradition anti-Lumières. Une même hostilité à l'égard du socle anti-humaniste, anti-rationaliste, antilibéral s'exprime chez les contre-révolutionnaires français du XVIIIe siècle et les poststructuralistes du XXe. La célébration de la différence, au cœur du discours « décentré » de Foucault, Derrida et les autres fait pour Wolin directement écho à l'exigence de reconnaissance d'une différence ethnique de nature qui

<sup>708</sup> Notamment en France avec l'ouvrage polémique de Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985. Les auteurs, qui regrettent le dénigrement de l'humanisme dans le discours postmoderne, y mentionnent entre autres le « nietzschéisme français » de Michel Foucault et « l'entreprise de répétition superficielle » de Heidegger par Derrida.

<sup>709</sup> Nous pensons ici à l'ouvrage de Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, Harvard University Press, 1993. Holmes s'attaque là non pas tant aux postmodernes qu'aux communautariens américains qui prennent de l'importance sur la scène intellectuelle et philosophique nord-américaine à la même période. Là où sa démarche est analogue à celle de Wolin, c'est dans la méthode : Holmes juxtapose des contre-révolutionnaires français, des écrivains fascistes des années 1930 et des communautariens contemporains, non pas pour leurs politiques qui seraient semblables, mais parce que leurs critiques de la modernité sont comparables, aussi parce qu'ils partagent une certaine « sensibilité radicale ». Ce faisant, Holmes et Wolin participent de cette entreprise théorique polémique qui consistent à jeter l'anathème sur une pensée par la mise en évidence d'une « association de malfaiteurs » entre les théoriciens qu'ils ciblent et une tradition contre-révolutionnaire et antilibérale, voire fasciste, en les faisant apparaître comme des « esprits parents, qui, ensemble, révèlent les différentes faces d'une seule tradition », Holmes, *Op.cit.*, p.10

<sup>710</sup> Richard Wolin, *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism, from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton, Princeton University Press, 2004

<sup>711</sup> Nous faisons ici référence au titre humoristique d'une recension de l'ouvrage de Richard Wolin, Gary Grieve-Carlson, "Meet the Parents: Is the Radical Left the Child of the Radical Right?", Review of Richard Wolin's *The Seduction of Unreason*, in *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol.6, n.1, Décembre 2004, p.108-115

<sup>712</sup> Richard Wolin, *The Seduction of Unreason...*, *Op.cit.*, p.8

s'exprimait dans le racisme biologique des écrivains fascistes de l'Entre-deux-guerres. En fait, pour Wolin, les « politiques de l'identité » anti-universalistes de la prétendue gauche académique des années 1980 ne sont ni plus ni moins que la manifestation de la réémergence de l'anti-démocratie des écrivains et philosophes les moins recommandables des années 1930. Les postmodernes formulent en effet un « heideggerianisme de gauche » qui internalise nombre de présupposés de la droite intellectuelle allemande de la période. Finalement, il n'est pour Wolin pas étonnant que les auteurs dits de la Nouvelle droite comme Alain de Benoist, penseurs de la droite radicale, se soient saisis avec autant d'aisance du « droit à la différence » et de toute la rhétorique postmoderne de la reconnaissance de l'altérité<sup>713</sup> : un même sang doctrinal coule dans leurs veines. Le problème en effet pour l'auteur est que cet anti-humanisme différentialiste et anti-universaliste postmoderne représente de vrais dangers. Les idées ne se cantonnent pas à la pure sphère académique : elles se diffusent dans le corps social et constituent un danger politique effectif.

Dans son ouvrage ouvertement à charge contre le postmodernisme, Wolin manque cependant peut-être de mesure. Il semble en effet oublier le pendant dangereux de l'universalisme<sup>714</sup> et échoue à reconnaître que certaines mises en garde postmodernes sont aussi utiles que nécessaires. Sa démarche consiste souvent à jeter l'anathème par un recouplement d'affinités coupables, un exercice qui flirte parfois avec la ligne du procès indu.

“One may agree with Wolin when he argues that [certain assumptions of postmodernism are] politically dangerous. On the other hand, one can imagine a companion volume to Wolin's, titled *The Seduction of Reason*, which could trace Karl Marx's political economy and philosophy of history to their Enlightenment and rationalist foundations, along with various other utopian schemes. [...] If thinkers such as de Maistre and Foucault are dangerously wrong when they argue that history cannot in any significant way be shaped or controlled by the rational will of human subjects, it is just as true that the Progressive

---

<sup>713</sup> Notamment dans *Europe, Tiers-monde, même combat*, Paris, Robert Laffont, 1986 dans lequel il fonde sa doctrine sur « le principe d'incommensurabilité radicale des formes culturelles différentes ».

<sup>714</sup> Sur la question de la dialectique du racisme et de l'antiracisme justement, Pierre-André Taguieff a montré comment une logique raciste intrinsèque s'exprimait au cœur de l'antiracisme universaliste - qui correspond à la négation de l'autre par un retour forcé à soi, le propre de la domination de la logique identitaire. De manière analogue et diamétralement opposée, l'antiracisme différentialiste, poussé à son paroxysme, maintient l'autre dans une différence *absolutisée* qui rend toute possibilité d'être ensemble impossible. Voir *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988 ; Pierre-André Taguieff (Dir.), *Face au racisme, (1) Les moyens d'agir, et (2) Analyses, hypothèses, perspectives*, Paris, La découverte, 1991 ou encore *Les fins de l'antiracisme*, Paris, Michalon, 1995

Enlightenment position of thinkers such as Comte regarding our ability to shape and control history to our own rational ends is dangerously optimistic, and always liable to unintended consequences which can be terribly serious.<sup>715</sup>

L'analyse de la « *Séduction de la Dérison* » invite en effet à renouer avec les enseignements de la *Dialectique de l'Aufklärung* : la Raison est fondamentalement ambivalente. Dérison et raison se donnent la main pour rappeler aux théoriciens combien la tension entre rationalisme et irrationalisme doit être manipulée avec soin, les deux pôles poussés au bout de leur logique menaçant d'échouer théoriquement et pratiquement dans un totalitarisme structurellement identique.

### ***Conclusion du chapitre - Le postmodernisme comme critique radicale de la modernité***

En définitive, la postmodernité peut être appréhendée comme une modernité radicale qui a poussé à son paroxysme sa logique critique et réflexive intrinsèque. On la retrouve déjà chez Kant et notamment dans *la Critique de la Raison Pure* (1781) - à la fois apogée de la tradition moderne et source de la théorie postmoderne. La question de « comment la raison pure est-elle possible ? » est précisément la question de la possibilité de l'autonomie du sujet, c'est-à-dire de la capacité d'auto-législation (indépendante de toute donnée externe et en ce sens « pure ») dans les domaines de la connaissance, de l'éthique et de la beauté. Or, si tout doit être soumis à critique, la Raison elle-même doit l'être, et avec elle toute l'attitude moderne fondée sur la capacité critique du sujet autonome. C'est déjà un élément que l'on avait analysé avec la première génération de l'Ecole de Francfort : toute critique de la Raison conduit nécessairement à une méta-critique de la Raison<sup>716</sup>. A la suite de Kant, les philosophes ont cherché les fondations de l'autonomie humaine, jusqu'à cette génération postmoderne qui se saisit des questionnements des « maîtres du soupçon »<sup>717</sup> (Marx, Nietzsche, Freud) et les radicalise jusqu'à rejeter l'idée même de sujet autonome. Il y a donc une ligne continue depuis Kant, qui passe par Hegel, les

---

<sup>715</sup> Gary Grieve-Carlson, "Meet the Parents: Is the Radical Left the Child of the Radical Right?", Review of Richard Wolin's *The Seduction of Unreason*, in *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol.6, n.1, Décembre 2004, p.112

<sup>716</sup> Voir *supra*, Chapitre III (Première partie).

<sup>717</sup> L'expression, restée célèbre, est de Paul Ricœur. Le philosophe protestant montre comment depuis ces « trois destructeurs », la compréhension est désormais affaire d'herméneutique : « tous trois commencent par le soupçon concernant les illusions de la conscience et continuent par la ruse du déchiffrement. » Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris, Le Seuil, 1969, p.149-150

trois grands « destructeurs », la critique proto-postmoderne de la première génération de l'École de Francfort et enfin par la théorie postmoderne en tant que telle, forme d'aboutissement de cette autocritique dans sa forme relativiste la plus aboutie.

Nous avons ainsi vu comment la déconstruction derridéenne s'inscrit plus dans le prolongement critique de la dialectique hégélienne que dans sa répudiation. Les concepts indécidables sont une forme amendée de la synthèse, une forme qui met davantage l'accent sur la tension entre les forces contradictoires que sur leur dépassement. C'est pourquoi il est erroné de penser l'ère postmoderne comme celle de l'affrontement entre modernes et postmodernes, comme si ces deux camps étaient parfaitement définis, représentés en rupture nette l'un par rapport à l'autre. Mais cette délimitation idéal-typique reste néanmoins pertinente. D'abord parce qu'à la suite de Raymond Aron, nous pouvons dire qu'elle nous permet de situer les théoriciens critiques nord-américains dans leur rapport mouvant à ces idéaux-types. Ensuite parce qu'elle reflète une partie de la réalité dans la façon dont le débat a été conceptualisé, reçu et pensé, particulièrement dans la philosophie continentale.

Du point de vue nord-américain, même si elles n'ont pas été pensées comme antithétiques, les théories critiques allemande et française ont balisé le terrain des *postmodern wars*. L'opposition formalisée en Europe a été partiellement reproduite outre-Atlantique, et par suite balayée dans un mouvement d'oppositions de différentes synthèses entre les deux traditions. Les nouveaux contours qui se définissent et balisent les différentes formes « postmodernes » de théorie critique nord-américaine se retrouvent au cœur des dynamiques des luttes internes du cercle *Telos*.

## Chapitre VII

### La fracture interne : les enjeux de la formulation d'une théorie critique nord-américaine à l'heure postmoderne

#### *Introduction - La réception spécifiquement nord-américaine de la théorie postmoderne*

La dispute philosophique qui a cours de part et d'autre du Rhin cristallise l'affrontement entre la critique française de la modernité et la réaffirmation allemande de ses meilleurs atouts. Les divergences entre ce qui a ailleurs été présenté comme une « critique intensive de la raison » et une « pragmatique démocratique de la raison » ont ainsi donné lieu à une *Kulturkampf*<sup>718</sup>. Sur le vieux continent, c'est en tout cas ainsi que le débat s'est formalisé, figeant des positions idéaltypiques dans une polarisation parfois artificielle, formée par les extrêmes de chaque attitude. Pourtant, on l'a vu, les convergences entre les deux formes de critique sont nombreuses et des questionnements historiques communs les unissent. Il y a davantage de continuité que de rupture entre la modernité et la postmodernité, qui n'est en dernière instance que la modernité dans sa forme la plus radicale, l'autocritique de la tradition critique, ce qui se manifeste parfois au cœur de certains de ses paradoxes internes.

La perception de cette complémentarité entre les deux attitudes souvent vues comme opposées est précisément la marque de la lecture nord-américaine du débat. La réception davantage synthétique qu'antithétique est certainement due en partie à la place particulière qu'a occupée la *French Theory* dans les universités américaines. Les Etats-Unis ont en effet constitué un terrain d'accueil particulièrement fertile de la théorie française où elle a résonné peut-être plus encore que dans l'Hexagone. François Cusset, auteur d'une remarquable étude sur la réception de la théorie française aux Etats-Unis, se demande ainsi « comment [il] se fait que pour un Français lisant un livre de Derrida, au pays de la philosophie au lycée, dix Américains l'aient déjà parcouru, malgré la maigre formation philosophique qui est la leur »<sup>719</sup> - et l'on serait tenté

---

<sup>718</sup> François Cusset, *French Theory, Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2005, p.320

<sup>719</sup> *Ibid.*, p.118. Cusset fait également remarquer que le terme de « déconstruction » est également bien plus populaire aux Etats-Unis qu'en France. Ainsi le film de Woody Allen *Deconstructing Harry* a-t-il été traduit pour sa distribution dans les salles françaises en *Harry dans tous ses états* (1997)



d'ajouter « malgré le style particulièrement abscons de ce dernier »<sup>720</sup>.

Le succès de la *French theory* outre-Atlantique est peut-être moins étonnant qu'il n'y paraît de prime abord. Si l'on en croit en effet les tenants du « paradigme de la discontinuité », la pensée française serait la plus à même de *signifier* le monde de la vie étasunien dont la réalité concrète inversement incarnerait le mieux la *French Theory*. En fait, la France serait au concept ce que les Etats-Unis sont à la réalité : c'est au pays de l'Oncle Sam que la pensée hexagonale aurait alors trouvé son meilleur référent. La critique française « se sent chez elle » aux Etats-Unis, pays à la mesure de sa démesure, pouvant exprimer sa radicalité « seule à même de saisir dans ses rets les folies propres de l'Amérique »<sup>721</sup>. Ainsi les Etats-Unis et la théorie française se ressembleraient, ils exemplifieraient cette « complémentarité dialectique franco-américaine, complémentarité du discours et de la pratique, du vitalisme et de sa généalogie, des mots européens et des choses américaines »<sup>722</sup>. L'on retrouve là un schéma articulé historiquement depuis les colons, qui façonnent déjà l'image d'une « pensée européenne toujours-déjà-réalisée »<sup>723</sup> sur le Nouveau continent.

La *French theory* suscite donc l'intérêt des Américains pour son adéquation avec la réalité domestique étasunienne, mais aussi parce qu'elle est différente de leur propre production philosophique nationale, en particulier de toute la tradition pragmatique de la philosophie analytique anglo-saxonne. Radicalement autre, radicale tout simplement, la théorie française se révèle éclairante au pays de l'immodération.

Quelles qu'en soient les raisons profondes au-delà de ces quelques hypothèses, l'importation de la pensée postmoderne et poststructuraliste française a résulté en une formidable greffe, non seulement dans les départements de littérature mais dans l'ensemble de l'espace intellectuel national. Les Américains ont su appréhender le potentiel radical au cœur de la *French theory*, et notamment son volet politique - alors qu'elle apparaît à première vue très dépolitisée.

---

<sup>720</sup> Pour faire écho au titre de la notice nécrologique par Jonathan Kandell, "Jacques Derrida, Abstruse Theorist, Dies at 74", parue dans le *New-York Times* le 10 Octobre 2004

<sup>721</sup> *Ibid.*, p.288-289

<sup>722</sup> *Ibid.*, p.287

<sup>723</sup> *Idem*

Du fait d'une conjonction de tous ces facteurs, il y a une grande part d'« invention »<sup>724</sup> américaine dans la réception qui a été faite de la théorie française. Cette appropriation « créatrice » par les théoriciens américains est marquée par la réconciliation non seulement entre la théorie française et la théorie allemande, mais aussi entre la théorie française et la pensée classique américaine, dans une optique toujours plus synthétique qu'antithétique.

« Finalement, s'il est une leçon de cette invention américaine de la théorie française [...] c'est celle d'une continuité à rétablir coûte que coûte, contre les représentations polarisantes et les discours binaires marxisme allemand contre nietzschéisme français, alors même que la micropolitique est le prolongement (et non la négation) de l'idée de révolution [...] ou encore communautarisme américain contre universalisme français, qui dissimulent derrière des décalages de champs la convergence profonde de deux puissances alliées [...]. Reste donc à souder, à connecter, à continuer de brancher - Marx sur les théories non dialectiques de la différence, les luttes pour les droits civiques sur les politiques identitaires de l'université, le romantisme révolutionnaire sur les micropolitiques plus tactiques, [etc.] »<sup>725</sup>

Au pays du hamburger, c'est donc accompagnées des « frites françaises » que les « saucisses de Francfort » se dégustent.

### ***La réappropriation nord-américaine du débat européen modernes - postmodernes : réconcilier plutôt qu'opposer***

La théorie critique nord-américaine est en effet caractérisée par une réconciliation entre tradition critique, y compris dans son volet habermassien, et théorie postmoderne, et c'est d'ailleurs là autant sa spécificité que son intérêt. Ainsi le canadien Morrow peut-il déclarer que « la théorie critique a incorporé avec succès [...] les méthodes et construits théoriques poststructuralistes sans abandonner son engagement initial envers la théorie critique comme tradition d'enquête ou sa compréhension d'elle-même comme un projet politique et une forme d'analyse institutionnelle. »<sup>726</sup>

---

<sup>724</sup> *Ibid.*, p.292

<sup>725</sup> *Ibid.*, p.348

<sup>726</sup> Raymond A. Morrow, "Critical Theory, Gramsci and Cultural Studies: From Structuralism to Poststructuralism", in Philip Wexler, *Critical Theory Now* [1991], Londres, Taylor & Francis, 2004, p.28 [notre traduction]

Il est vrai que la présentation et la réception antithétiques du débat moderne vs. postmoderne/poststructuralisme a en partie occulté les points de convergence entre les différents courants de pensée : théorie critique allemande et théorie française sont en effet toutes deux engagées dans une relation critique à la tradition marxiste, défendent un antipositivisme farouche et portent une critique radicale de la rationalité instrumentale dans toutes les sphères du social. Le telosien Ben Agger, qui voit une « continuité essentielle » entre les deux approches, s'étonne ainsi du « silence étrangement symptomatique entre les derridéens et la deuxième génération de théoriciens critiques comme Habermas, qui convergent néanmoins sur certaines problématiques substantielles ». <sup>727</sup> Douglas Kellner enchérit en insistant sur le fait que théorie allemande et française participent d'une « tradition partagée ». <sup>728</sup>

Cela ne veut pas dire qu'il faille nier les nombreux points de divergence entre les deux approches - et ils existent - mais envisager leurs différences sous l'angle d'une complémentarité plutôt que d'une incompatibilité, et cela dans l'optique de répondre au mieux aux exigences de l'analyse sociale critique. Les théoriciens critiques nord-américains ont en effet retiré une chose essentielle de leurs doubles formations académiques : l'alliance théorique est nécessaire pour penser le présent historique, ce « moment » qui succède à la société unidimensionnelle, dans la mesure où chacune des traditions rend compte à sa façon de tendances effectivement présentes dans la société contemporaine. Le telosien Douglas Kellner, tout en regrettant que la théorie postmoderne rejette des concepts pourtant utiles pour mettre en lumière des pratiques et aspects oppressifs des sociétés existantes, lui reconnaît ainsi un intérêt précieux en ce qu'elle illumine d'autres aspects du monde social que la théorie critique serait inversement incapable de théoriser. Il y a en effet bien une « tendance sociale vers la fragmentation » mieux conceptualisée par la théorie postmoderne qui coexiste aux côtés d'une égale tendance vers la « totalisation », mieux saisie par la « macro-théorie » critique, à même de prendre en compte les dynamiques structurelles du système <sup>729</sup>.

---

<sup>727</sup> Ben Agger, *Socio(onto)logy: A Disciplinary Reading*, Urbana, University of Illinois Press, 1989, p.28

<sup>728</sup> Douglas Kellner, « Entretien avec Patricia Mooney Nickel du 12 Avril 2010 », in *North American Critical Theory After Postmodernism, Contemporary Dialogues*, Londres, Palgrave MacMillan, 2012, p.60

<sup>729</sup> Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern theory, Op.cit.*, p.222. Ailleurs, Kellner précise que le problème de la polarisation vient très probablement de Habermas et de la distinction nette et polémique qu'il a formée dans *le Discours philosophique de la modernité*, résultant dans une attaque virulente à l'égard du postmodernisme. Voir Douglas Kellner, « Entretien avec Patricia Mooney Nickel du 5 Avril 2010 », *North American Critical Theory After Postmodernism*, Londres, Palgrave MacMillan, 2012, p.44

En conséquence :

« L’avenir de la théorie-monde<sup>730</sup> réside donc *aussi* dans la complémentarité franco-allemande ; il repose sur une alliance limitée, mais cruciale, entre démarches qu’opposent leur ethos, leur style de pensée, leurs options thématiques même, et avant tout leurs disciples respectifs, mais que ne rapproche pas moins l’horizon commun d’une critique en acte du présent historique. »<sup>731</sup>

La réconciliation entre théorie critique allemande et française est ainsi caractéristique de cette théorie critique nord-américaine - qui a donné son impulsion à la « théorie-monde » dont elle constitue le centre névralgique - à tel point qu’elle en est devenue son élément principal de définition, son cœur essentiel. C’est précisément de cette manière que l’une des théoriciennes de la théorie critique contemporaine, Patricia Mooney Nickel, articule le concept de « théorie critique nord-américaine. »<sup>732</sup> <sup>733</sup> “This is what I love about North-American Critical Theory, or what I think is so unique.”<sup>734</sup> Les auteurs qu’elle assimile à cette tradition<sup>735</sup>, tous ayant un lien avec le cercle ou la revue *Telos* d’une manière ou d’une autre<sup>736</sup>, se saisissent de la critique postmoderne tout en se maintenant dans la filiation des différentes générations de la Théorie critique francfortoise.

“[They] offer a contemporary statement on critical theory, builds on the work of Western Marxism and the Frankfurt School, and engages sagaciously with postmodernism without proposing a radical break from the tradition of emancipatory telos and the practice of

---

<sup>730</sup> Ce concept est formulé par François Cusset pour rendre compte de la « dénationalisation » de la théorie critique à l’heure postmoderne : « Ainsi, des italiens à Zizek, des déconstructionnistes de gauche américains aux marxistes anglais encore véhéments, et de l’inclassable Peter Sloterdijk en Allemagne aux nouveaux sociologues japonais ou latino-américains, s’est formée peu à peu une véritable arène politico-théorique mondiale nourrie de théorie française et centrée sur l’université américaine », *Ibid.*, p.307

<sup>731</sup> *Ibid.*, p.322

<sup>732</sup> Dans Patricia Mooney Nickel (Ed.), *North American Critical Theory After Postmodernism, Contemporary Dialogues*, New-York, Palgrave MacMillan, 2012. L’auteur ajoute que la théorie critique est bien sûr à comprendre dans son sens large, « comme critique immanente tournée vers le développement de la théorie sociale », p.5 [notre traduction]

<sup>733</sup> A noter que le concept de « théorie critique nord-américaine » est également manipulé par Philip Wexler, *Critical Theory Now*, Londres, Taylor & Francis, 1991 ; Timothy W. Luke, “Toward a North-American Critical Theory”, *Telos* n.101, Automne 1994, p.101-108 ; Craig Calhoun, *Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference*, Oxford, Basil Blackwell, 1995 et Peter Beilharz (Ed.), *Postwar American Critical Thought*, Londres, Sage, 2006

<sup>734</sup> Patricia Mooney Nickel (Ed.), *North American Critical Theory...*, *Op.cit.*, p.60

<sup>735</sup> Parmi lesquels des personnes très impliquées dans l’histoire de *Telos* comme Timothy Luke, Douglas Kellner, Seyla Benhabib, Andrew Arato, Ben Agger, Robert J. Antonio ; et d’autres moins, notamment Craig Calhoun et Nancy Fraser.

<sup>736</sup> Cf. *infra*

immanent critique.»<sup>737</sup>

Le fait de se maintenir dans la tradition intellectuelle de l'École de Francfort tout en s'appropriant les développements de la philosophie qui leur est contemporaine pose la question de savoir si cette théorie critique nord-américaine en formation dans les années 1980 constitue une troisième génération de théorie critique, et le cas échéant en quoi elle se confond et se dissocie de la troisième génération emmenée outre-Rhin par Axel Honneth, le successeur de Habermas à la tête de l'Institut de Recherches Sociales<sup>738</sup>.

### ***La théorie critique nord-américaine : une troisième génération de théoriciens critiques ?***

Pour savoir dans quelle mesure la théorie critique nord-américaine constitue une troisième génération de théorie critique, il convient de « l'historiciser » en la réinscrivant dans la trajectoire de l'École de Francfort. Pour reprendre une périodisation de l'histoire de la Théorie critique articulée ailleurs<sup>739</sup>, trois temps peuvent être distingués. La première génération évolue à un âge où l'on cherche à comprendre la conscience non-révolutionnaire de la majorité des travailleurs allemands malgré leur situation objective d'oppression. Puis la Shoah bouleverse le programme initial ; la compréhension de l'impensable Auschwitz se place au centre des préoccupations et conduit à une sévère et pessimiste méta-histoire de la civilisation occidentale. La deuxième génération, qui arrive à maturité intellectuelle pendant la grande effervescence des années 1960, cherche à sortir du pessimisme de ses aînés. Cela signifie alors un retour à l'impulsion moderniste, par laquelle l'on cherche à restaurer et défendre le potentiel libérateur de la raison universelle non instrumentale. La troisième génération enfin vit sa jeunesse au cœur des soulèvements des *sixties*, milite parfois dans les mouvements sociaux des années 1970, puis est témoin de la chute du mur de Berlin et du phénomène croissant de la mondialisation. La formation intellectuelle de cette génération fait se côtoyer les théories postmodernes et poststructuralistes aux côtés des penseurs classiques. Dès lors, « que ce soit en tant qu'apôtres ou

---

<sup>737</sup> Patricia Mooney Nickel, *North American...*, *Op.cit.*, p.1

<sup>738</sup> Axel Honneth dirige l'Institut depuis 2001. Il est considéré comme le chef de file de la troisième génération de l'École de Francfort depuis la parution de sa théorie programmatique *La lutte pour la reconnaissance* parue en Allemagne pour la première fois en 1991.

<sup>739</sup> Joel Anderson, "Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition", in Danielle Petherbridge (Ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Boston, Brill, 2011

critiques, leur pensée est façonnée par l'importance accordée à la particularité, la différence et le pluralisme. »<sup>740</sup>

Cette troisième génération s'attaque à plusieurs fronts théoriques qu'elle entend articuler les uns aux autres : elle procède à une révision de la philosophie occidentale moderne, de Hegel à Adorno, afin d'en garder les enseignements les plus précieux ; elle maintient un engagement théorique pour la recherche en science sociale, c'est-à-dire qu'elle conserve la passerelle établie par la vieille génération entre la théorie critique et les résultats des études empiriques auxquels il s'agit de donner sens en les incorporant à un cadre global ; elle vise enfin le développement de la théorie critique en soi, concourant à une auto-réflexion intensive, particulièrement sur la question des fondations normatives de la théorie critique - à tel point qu'il semble parfois y avoir plus de travaux *sur* la théorie critique que *de* théorie critique. Dans le cas spécifique d'Axel Honneth, le renouvellement de la théorie critique se fonde sur les forces sociales qui lui sont contemporaines, c'est-à-dire les différents groupes sociaux qui se battent pour la reconnaissance - de leurs identités, de leurs différences, de leurs souffrances, des discriminations qu'ils subissent, etc. C'est le point central de l'œuvre programmatique de Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*.

Plus généralement, le défi de cette troisième génération face au renouvellement de la théorie critique est de reprendre à la fois les critiques adressées à la vieille Théorie critique par Habermas - le fait qu'elle n'ait pas d'assise, qu'elle n'ait pas su se fonder normativement - tout en intégrant les critiques françaises adressées à Habermas. En fait, quand la deuxième génération reproche à la première son manque de fondations et porte son attention sur les principes de morale, de justice, de vérité, la troisième génération reproche à la deuxième le retour aux abstractions universalisantes totalisantes et opère un retour partiel vers la première, notamment en réintégrant ce que Habermas a complètement délaissé : la dimension psychanalytique. L'on observe en effet un retour à une forme de psychanalyse sociale dans les années 1980, qui s'ancre dans l'importance accordée à « l'Autre », l'autre concret - les groupes en souffrance - mais aussi l'autre de la raison, l'autre du sujet, l'autre de la conscience : l'inconscient.

La troisième génération prend donc acte de l'éclatement postmoderne de la raison : il n'y

---

<sup>740</sup> Joel Anderson, "Situating Axel Honneth...", *Op.cit.*, p.46 [notre traduction]

a plus une raison mais des raisons, dépendant des contextes, des jeux de langage, des ressources discursives dont chaque groupe dispose. Par conséquent, le principal défi des théoriciens critiques contemporains est celui du relativisme découlant de leur pluralisme éthique intransigeant. C'est par cet angle qu'il faut d'ailleurs comprendre le renouvellement de la théorie critique chez Honneth et chez tous les théoriciens qui fondent leurs travaux sur les expériences des catégories sociales dominées. A défaut d'un critère théorique anhistorique et universel, il faut bien cependant dégager un critère normatif pour échapper au relativisme. L'une des possibilités avancée à l'heure postmoderne est de fonder ce critère sur la souffrance, plus précisément sur son expérience subjective. L'injustice peut être appréhendée et dénoncée à partir de l'expérience de ceux qui la subissent effectivement. Ceux que l'on a dénigrés ou à qui l'on a manqué de respect peuvent ainsi se faire les porte-voix d'affirmations morales, de standards *normatifs*, lorsqu'ils expriment leur expérience subjective dans les luttes sociales. Ces expériences négatives de rejet étant en fait générées par les forces pathologiques du système capitaliste, les dénoncer conduit donc à participer à la critique *totale* du système - sans jamais passer par la voie de la totalisation théorique.

Là où la troisième génération, et en particulière Honneth, rejoint la première génération, c'est donc dans cette volonté de fonder le renouvellement de la théorie critique sur la soumission concrète à la domination pour révéler le caractère foncièrement autoritaire des structures sociales. S'exprime ici une forme « d'anti-capitalisme romantique » qui encourage le développement d'« une sensibilité à l'égard de la souffrance personnelle ».<sup>741</sup>

C'est une approche que l'on retrouvera chez certains théoriciens critiques nord-américains, en particulier les plus proches des mouvements d'émancipation et de manière paradigmatique chez les théoriciens critiques féministes.<sup>742</sup> Mais aux Etats-Unis, contrairement à la troisième génération allemande, le focal est prioritairement placé sur la question du discours. C'est là l'une des différences majeures entre théorie critique nord-américaine et troisième génération de théoriciens critiques outre-Rhin, une différence dont on peut supposer qu'elle est due à l'héritage politico-philosophique spécifique des intellectuels nord-américains - qui porte la marque de la philosophie analytique.

---

<sup>741</sup> Joel Anderson, "Situating Axel Honneth...", *Op.cit.*, p.54 [notre traduction]

<sup>742</sup> Cf. *infra*

Il faut bien comprendre que l'appellation « nord-américaine » de cette génération spécifique de théoriciens critiques ne rend pas tant compte d'un espace géographique où elle se développerait que d'une *attitude* - dans le sens d'une « disposition d'esprit ». Elle est néanmoins liée à un certain arrière-plan culturel et intellectuel, en particulier à l'histoire de la pensée politique et de la philosophie anglo-saxonne. Cette attitude se résume par la continuation de la vieille Théorie critique par la réconciliation de la théorie critique allemande de la deuxième génération et de la *French Theory*, le tout infusé de pragmatisme à l'américaine, de philosophie analytique et du tournant linguistique. A cet égard, le renouvellement de la tradition pragmatiste américaine dans les années 1970-80 offre l'un des exemples les plus significatifs d'intégration du modèle théorique français dans l'arsenal conceptuel classique américain, et notamment à travers le « libéralisme bourgeois postmoderne » d'un des plus grands représentants contemporains de la tradition pragmatique, Richard Rorty.

### ***La position pragmatique dans le débat tripartite de la philosophie politique anglo-saxonne des années 1970-80***

On le sait, la philosophie politique anglo-américaine est en plein renouveau à partir du début des années 1970. La repolarisation des positionnements politiques consécutifs aux tumultes des années 1960 a contribué à l'émergence d'une Nouvelle gauche radicale et d'une Nouvelle droite néoconservatrice alors en voie de formalisation. Pour contrer ces réactions de droite et de gauche, les héritiers de la synthèse consensuelle libérale comme John Rawls ont cherché à défendre le pacte social national en cherchant à l'asseoir sur des fondations solides - c'est la première version contractualiste fondationnaliste de la *Théorie de la justice* [1971] basée sur la « position originelle » et le « voile d'ignorance » et défendant une certaine « métaphysique libérale ».<sup>743</sup> D'abord écrite dans le cadre d'un débat engagé avec la philosophie utilitariste, la

---

<sup>743</sup> John Rawls, *Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971. En 2001, Rawls publie une version amendée de sa théorie de la justice, plus modeste, fondée sur des arguments politiques et non plus métaphysiques. Cette deuxième version scelle la transition du libéralisme comme « doctrine compréhensive » au « libéralisme minimaliste » qui en est sa conception strictement politique. Contrairement au libéralisme compréhensif qui défend les structures politiques libérales au nom de certains idéaux moraux et d'une certaine conception du sujet, le libéralisme politique se présente « comme une conception de statut libre » [...qui] applique le principe de tolérance à la philosophie elle-même », c'est-à-dire sans fondement métaphysique. Voir Michael Sandel, « Réponse au 'libéralisme politique' de John Rawls », nouveau chapitre de conclusion pour la réédition de *Le libéralisme et les limites de la justice* (1982), Paris, Le Seuil, 1999, p.267-310



théorie de la justice de Rawls a suscité une vague de réactions bien au-delà du seul cercle libéral. L'on a souvent schématiquement réduit les débats à un affrontement entre deux camps ou deux "teams"<sup>744</sup>, les libéraux contre les communautariens, traduisant la discussion par une série d'oppositions binaires qui traversent traditionnellement les questions épistémologiques et éthiques : droit/vertu, juste/bien, individu/communauté.<sup>745</sup>

Richard Rorty est partie prenante de ce débat, qu'il analyse cependant non pas comme une discussion bipartite mais tripartite<sup>746</sup>. Sa classification est d'autant plus intéressante que sa position personnelle dans le débat est à la croisée des différentes catégories habermassiennes (déjà présentées dans le cadre du débat modernes vs. postmodernes). Rorty se présente en effet comme un « libéral postmoderne » et qualifie Habermas de « libéral moderne ». Sa typologie prend ainsi en compte comme variable discriminante la question postmoderne, en particulier l'angle du *fondationnalisme*.

Pour une entrée en amont dans le débat, Rorty établit une dichotomie préalable : il oppose les kantien aux hégéliens, les premiers étant ceux qui pensent que l'humanité en tant que telle a une substance, qu'il y a bien une nature humaine qui forme une sorte de « supercommunauté » d'appartenance. "These are the people who think there are such things as intrinsic human dignity, intrinsic human rights, and an ahistorical distinction between the demands of morality and those of prudence."<sup>747</sup> Les seconds, hégéliens, font au contraire découler les impératifs moraux des contextes sociaux et particuliers dans lesquels les hommes concrets évoluent. "Those are people who say that 'humanity' is a biological rather than a moral notion, that there is no human dignity that is not derivative from the dignity of some specific community [...]."<sup>748</sup>

A l'heure postmoderne, le débat tripartite se joue entre les kantien d'une part et entre

---

<sup>744</sup> Selon la formulation de Charles Taylor qui oppose la "team L" (*liberals*) à la "team C" (*communitarians*) dans "Cross-Purposes: The Liberal-communitarian debate", in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1995, p. 181-203.

<sup>745</sup> Pour une synthèse claire des débats, voir Michael Walzer dans "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, vol. 18, N°1, Février 1990, p.6-23, traduit et amendé dans dans *Pluralisme et démocratie*, Paris, Editions Esprit, 1997

<sup>746</sup> Richard Rorty, "Postmodernist bourgeois liberalism", *Journal of Philosophy*, LXXX, n.10, 1983, p.583-589 reproduit dans Tomas Docherty, *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.323-328

<sup>747</sup> Richard Rorty, "Postmodernist bourgeois...", *Op.cit.*, p.323

<sup>748</sup> *Idem*

deux types différents d'hégéliens. Les héritiers du kantisme (John Rawls, Richard Dworkin) cherchent à conserver une forme de morale anhistorique, fondement sur lequel ils basent la justification des institutions politiques libérales. Ensuite parmi les hégéliens, il y a premièrement ceux qui veulent abandonner les institutions libérales précisément parce qu'elles sont fondées sur une métaphysique erronée (on retrouve ici une partie des philosophes communautariens « durs » comme Alasdair MacIntyre ou Irwin Unger et les philosophes postmodernes français que Rorty appelle les « post-marxistes européens »<sup>749</sup>) ; il y a enfin ceux qui veulent conserver les institutions politiques libérales tout en abandonnant le soutien philosophique métaphysique (c'est le cas des pragmatistes américains dans la tradition de John Dewey mais aussi du deuxième Rawls). Rorty se situe dans cette dernière catégorie, à la fois politiquement libérale et philosophiquement antifondationaliste, et c'est cela qu'il présente comme un « libéralisme postmoderne ». Ici encore, le postmoderne est compris par opposition au moderne, ce dernier étant cristallisé dans la métaphysique kantienne.

Le libéralisme postmoderne de Rorty vise donc une défense des institutions libérales mais débarrassée de l'assise métaphysique d'un grand récit légitimant (Rorty parle de matelas, *butress*). Il balaie les accusations de ceux qui prétendent que cela est une position « irresponsable » qui mettrait en danger les institutions libérales et avec elles la possibilité même de mener des politiques progressistes et respectueuses des droits de chacun, notamment des minorités. Pour Rorty en effet, il n'est nul besoin d'un dispositif anhistorique de légitimation : il s'agit seulement d'agir dans les limites de sa propre tradition et d'aller y puiser les ressources pour la mise en application de dispositifs institutionnels et politiques justes et équitables. Est-ce là la prescription d'une forme de relativisme ? Non, écrit en substance Rorty.

“We can only hope to produce a moral rational conception of rationality or a better conception of morality if we operate from within our tradition. The view that every tradition is as rational or as moral as every other could be held only by a god. [...] Such a being would have escaped history and conversation into contemplation and metanarrative. To accuse postmodernism of relativism is to try to put a metanarrative in the postmodernist's mouth.”<sup>750</sup>

Puisque l'idée même de relativisme suppose d'endosser un point de vue surplombant, une perspective à laquelle se refuse l'attitude postmoderne, l'accusation de relativisme à l'encontre

---

<sup>749</sup> *Ibid.*, p.324

<sup>750</sup> *Ibid.*, p.328

du postmodernisme est un non-sens pour Rorty. Selon le pragmatiste américain, si l'on identifie le fait de soutenir une position philosophique avec le fait de se situer dans un grand récit, si ainsi la définition de la philosophie fait nécessairement référence à la métahistoire et la métaphysique, alors le postmodernisme est clairement post-philosophique. Cependant, plutôt que d'en arriver à une telle conception assimilant philosophie et métaphysique, « il vaudrait mieux de changer de définition ». <sup>751</sup> C'est d'ailleurs à cette tâche que s'attelle la nouvelle génération de philosophes qui, et ce n'est pas un hasard, redécouvre et revitalise à la faveur du climat intellectuel postmoderne, l'héritage du pragmatisme classique de Charles Sanders Peirce (1839–1914), William James (1842–1910) et John Dewey (1859–1952). Aux côtés de Hilary Putnam et Robert Brandom, Richard Rorty contribue au renouveau de cette philosophie qui extraie la vérité de toute considération métaphysique pour la situer dans les « conséquences pratiques » d'un acte ou d'une décision <sup>752</sup>.

Là où la position de Rorty est intéressante, c'est d'une part dans l'analyse des débats qu'il mène et plus précisément dans la dissociation non seulement entre « fondationnalistes » (kantien) et « anti-fondationnalistes » (hégélien) mais surtout parmi les hégéliens entre ceux qui abandonnent les institutions libérales au nom de leur anti-fondationnalisme et ceux qui les maintiennent malgré lui, voire grâce à lui. Nous entrons alors dans le cœur de la question politique de la philosophie postmoderne qui se pose pour les théoriciens de la gauche intellectuelle, déjà soulevée par les catégories habermassiennes que nous pouvons donc désormais recroiser avec celles de Rorty, et qui permettent de dépasser la tension entre la philosophie postmoderne et la politique progressiste.

### ***Une théorie postmoderne féministe ? Les enjeux de l'alliance théorique entre philosophie postmoderne et politique progressiste***

A l'image de ce que propose Rorty, l'attitude philosophique typiquement nord-américaine dans les années 1980 est donc celle de la réconciliation entre théorie postmoderne et progressisme. Un autre exemple de ce type d'approche se retrouve sous la plume des féministes

---

<sup>751</sup> *Idem*

<sup>752</sup> Pour une présentation claire et concise de l'apport spécifique de la philosophie pragmatiste sur la question de la vérité et en épistémologie, voir Christopher Hookway, "Pragmatism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Hiver 2013, disponible à [<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/pragmatism/>]

américaines Nancy Fraser et Linda Nicholson.<sup>753</sup> Dans la lignée des interrogations de Barbara Epstein déjà présentées,<sup>754</sup> les deux universitaires se demandent comment articuler théorie postmoderne et politique progressiste de telle sorte que l'on puisse conserver sans contradiction théorique majeure le meilleur des deux traditions. Les relations peuvent en effet être tendues entre les deux courants et il s'agit de relever le défi de réconcilier une position philosophique qui soit respectable logiquement (c'est-à-dire, pour les auteurs, débarrassée de tout fondationnalisme transcendantal) avec l'exigence politique d'œuvrer en faveur d'une action normativement *fondée*.

Contre Lyotard, les deux féministes pensent qu'il n'est pas utile d'abandonner totalement la perspective large d'une analyse « macro » : au contraire, la théorie sociale critique a besoin d'un tel cadre. L'idée est donc de combiner la théorie - nécessairement générale, nécessairement englobante - et l'attention portée sur le local. On retrouve en fait chez ces auteurs une forme de pragmatisme épistémologique dans la reconnaissance de la faillibilité, autant qu'une volonté ardue de maintenir la possibilité de l'action malgré (ou grâce à) une forme d'affaiblissement théorique - la prise en compte de cette « faillibilité ». C'est précisément le cœur de la démarche de celles qui entendent s'appuyer sur ce qui unit déjà théorie critique et postmodernisme, c'est-à-dire cette volonté partagée de redéfinir des paradigmes de la critique sociale hors de toute métaphysique, ce que les auteurs ont ici appelé dans le titre même de leur article « une critique sociale sans philosophie ».

L'enjeu est donc la formulation d'une théorie critique postmoderne, en l'occurrence dans ce cas présent une théorie féministe postmoderne, en procédant de telle sorte que ces deux termes ne soient plus antithétiques.

“How can we combine a postmodernist incredulity toward metanarratives with the social-critical power of feminism? How can we conceive a version of criticism without philosophy which is robust enough to handle the tough job of analyzing sexism in all its ‘endless variety and monotonous similarity?’”<sup>755</sup>

---

<sup>753</sup> Nancy Fraser, Linda Nicholson, “Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism”, in Thomas Docherty, *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.415-430

<sup>754</sup> Cf *supra*, Chapitre VI (Deuxième partie).

<sup>755</sup> *Ibid.*, p.428

Pour Fraser et Nicholson, la synthèse est plus simple à opérer qu'il n'y paraît au premier abord, dans la mesure où « théorie postmoderne » n'est pas un oxymore, à condition de prendre quelques précautions. La théorie garde toute sa validité tant qu'elle conserve son sens *historique* et son souci de respecter la spécificité culturelle des différents moments et des différentes sociétés auxquels elle renvoie, aussi des différents groupes particuliers au sein de chacun de ces moments et de chacune de ces sociétés. Puisque les catégories qu'elle articule sont nécessairement influencées par la contingence des situations spatiales et temporelles, il faut bannir toute forme de catégorie anhistorique, toute forme d'essentialisme (« la » maternité, « la » femme, « la » reproduction, etc.). Si ces catégories doivent être manipulées, c'est toujours en en faisant la généalogie, afin de les situer dans un récit historique rendant compte des représentations liées à leur contexte spécifique.

Pour les deux philosophes, le grand apport de la pensée postmoderne à la théorie féministe se trouve en effet dans l'injonction à être non-universaliste. On est ici à l'opposé de la première vague de théorie féministe telle qu'on la retrouvait notamment en France dans les écrits de Simone de Beauvoir. Davantage comparatiste qu'universalisante, moins intéressée par les « lois » que par les changements et les contrastes, la théorie postmoderne se dessaisit définitivement de toute idée de sujet de l'histoire : à la notion unitaire de « femme » ou d'identité féminine, elle substitue des conceptions plurielles et complexes d'identités sociales construites, considérant le genre comme un élément parmi d'autres, aux côtés de la classe, la race, l'ethnicité, l'âge, l'orientation sexuelle, etc.

Pragmatisme, faillibilisme, historicité, constructionnisme, sont ainsi les maîtres mots de la théorie féministe postmoderne, mais plus généralement de toute théorie critique postmoderne. Dans l'exemple féministe, ici discuté car il constitue un champ d'application concret et représentatif des possibilités de réconciliation entre théorie sociale et postmodernisme, il convient en fait de parler de « féminismes », un pluriel qui contient déjà le postmodernisme de manière implicite.

### *La réconciliation particulière du postmodernisme et du marxisme*

Dans une logique similaire pour Ernesto Laclau<sup>756</sup>, le postmodernisme n'est pas et ne peut être le simple rejet de la modernité, et donc de la tradition critique hégéliano-marxiste. Le « postmarxiste », qui appelle dans une veine très postmoderne à retracer la généalogie de la tradition marxiste pour mieux comprendre et redéfinir le marxisme contemporain, pense la postmodernité en continuité avec la modernité. Il n'y a pas eu de rupture radicale ; la postmodernité n'est pas la négation de la modernité. C'est encore cette dernière qui prévaut à l'heure contemporaine, avec ses promesses d'éclairement et sa fibre progressiste, mais c'est une version d'elle amendée, modérée. "Postmodernity does not imply a change in the values of Enlightenment modernity but rather a particular weakening of their absolutist character."<sup>757</sup>

Admettre la contingence des valeurs modernes ne signifie ni les rejeter ni leur nier toute importance, pas même les affaiblir politiquement. De même pour les concepts : certes la postmodernité a sonné le glas du « mythe de la société transparente »<sup>758</sup> à elle-même, c'est-à-dire de l'illusion de l'identité entre le réel et les concepts, ce qui affaiblit considérablement la prétention de ces derniers à saisir la réalité. La condition humaine postmoderne reconnaît l'incapacité à appréhender conceptuellement le réel tel qu'il est (existe-t-il encore à l'heure de l'hyperréel ?) en introduisant l'opacité et le pragmatisme là où régnaient jusqu'alors immédiateté et transparence. Pourtant là encore pour Laclau, cela ne conduit pas à nier la validité des contenus des concepts, mais à reconnaître leur vulnérabilité face à une pluralité de contextes qui les redéfinissent de manière imprévisible.

"Once this vulnerability is accepted in all its radicality, what does not necessarily follow is either the abandonment of the emancipatory values or a generalized skepticism concerning them, but rather, on the contrary, the awareness of the complex-strategic discursive operations implied by their affirmation and defense."<sup>759</sup>

En dernière instance, la prise en compte de la faiblesse des concepts permet d'être mieux armé pour les affirmer et les défendre ; car reconnaître qu'ils ne sont pas inattaquables ne signifie aucunement qu'ils sont indéfendables. Dès lors, et c'est en cela que la postmodernité se situe dans la lignée directe de la modernité, elle continue à défendre les mêmes valeurs, ses concepts

---

<sup>756</sup> Ernesto Laclau, "Politics and the Limits of Modernity", in Peter Docherty, *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.329-343

<sup>757</sup> *Ibid.*, p.332

<sup>758</sup> *Ibid.*, p.335

<sup>759</sup> *Ibid.*, p.336

aussi, mais d'une autre manière, moins absolutiste, plus modeste, et peut-être plus efficace. En reconnaissant la contingence de son projet et la vulnérabilité de ses discours face à la pluralité des contextes auxquels ils s'appliquent, elle poursuit le projet moderne. Elle engage d'autres moyens dans la défense des valeurs des Lumières, du progressisme, et dans le cas de Laclau du projet marxiste. Par exemple, le théoricien rappelle qu'il n'est nul besoin de fonder l'exigence de l'égalité entre les êtres humains sur une prétendue essence humaine mais de poser politiquement un principe d'égalité dont les contours opérationnels sont débattus, en fait *fondés* sur les pratiques argumentatives concrètes d'une société donnée.

Et c'est toujours à ce même mandat de défense du projet moderne par une attitude très postmoderne que s'emploie Laclau lorsqu'il invite à continuer le combat humaniste et progressiste avec d'autant plus de force et de conviction que désormais l'humanité est la seule maîtresse à bord. La révélation de la contingence du projet moderne, doublée de l'indétermination radicale des discours et des pratiques sociales, ouvre un espace de liberté encore plus grand pour l'action humaine. Laclau invite à poursuivre le geste prométhéen aux origines de la civilisation moderne avec d'autant plus de conviction que plus rien ne se pose au-dessus de l'homme historique.

“Humankind, having always bowed to external forces - God, Nature, the necessary laws of History - can now, at the threshold of postmodernity, consider itself for the first time the creator and constructor of its own history. The dissolution of the myth of foundations - and the concomitant dissolution of the category ‘subject’ - further radicalizes the emancipatory possibilities offered by the Enlightenment and Marxism.”<sup>760</sup>

Aux défenseurs du projet moderne qui pourraient reprocher dans une veine sartrienne que cette liberté quasi infinie de choisir pourrait *in fine* favoriser le renoncement à l'action - puisque sans fondation absolue, l'homme, qui peut tout choisir, n'a aucune raison de choisir - Laclau répond que l'objection est biaisée. Elle ne serait valide que si l'on considérait l'homme comme une entité abstraite et vide. Mais un homme concret n'est jamais « l'homme » en général : puisqu'il est toujours inséré dans son réseau de relations et de pratiques discursives (de jeux de langage dirait Lyotard), ses actes ont toujours un sens. Si l'absence de fondation absolue révèle leurs limites, leur finitude et leur historicité, elle n'abolit aucunement leur portée sociale

---

<sup>760</sup> *Ibid.*, p.341

constitutive.

Nous avons ainsi avec Ernesto Laclau un exemple de réconciliation du projet moderne et de l'attitude postmoderne, ce qui se résume parfaitement dans la formulation qu'il donne de son orientation, celle de l'inscription dans « le projet émancipatoire de la postmodernité ». Si Laclau se saisit en effet quasi intégralement des enseignements de la postmodernité, c'est pour mieux maintenir le projet moderne dans son potentiel et son ambition progressistes, non pas dans sa nécessité mais dans sa contingence. Inutile dès lors d'opposer les modernes aux postmodernes, il faudrait plutôt reconnaître que tous font partie d'une même tradition, qu'ils expriment cependant parfois différemment. De cette approche typiquement nord-américaine qui consiste à ne pas opposer projet moderne et critique postmoderne, Laclau partage la recherche de réconciliation des deux attitudes en conservant ce qu'il considère comme étant le meilleur de chacune d'elles. Il investit le potentiel émancipatoire qui se situe au cœur de la liberté infinie qu'offre la contingence radicale postmoderne, offrant ainsi un nouveau souffle à la double tradition moderne progressiste, celle des Lumières et du marxisme.

“[The dissolution of myth] is the condition of possibility for affirming the historical validity of our projects and their radical metaphysical contingency. This double insertion constitutes the horizon of postmodern freedom, as well as the specific metanarrative of our age.”<sup>761</sup>

C'est ainsi que la postmodernité reconduit en toute conscience et avec toute l'ironie qui la caractérise le grand récit de la fin des grands récits.

Ainsi, la grande remise en cause du cadre philosophique général de la modernité, et notamment du grand récit téléologique légitimant de l'histoire se dirigeant vers une humanité authentiquement libre et consciente d'elle-même, ne pouvait faire l'économie d'une reconsidération du marxisme. Si pour certains comme Laclau cela conduit à une réaffirmation du projet global, pour d'autres comme Baudrillard, le nécessaire réexamen du marxisme conclut qu'il fait lui-même partie du problème.<sup>762</sup> En tant que l'un des deux grands piliers de la pensée progressiste moderne, le marxisme se pose en effet volontiers de prime abord comme antithétique de la pensée postmoderne. Mais là encore, pour les postmarxistes Ernesto Laclau et

---

<sup>761</sup> *Ibid.*, p.343

<sup>762</sup> Thomas Docherty, “Postmodernism: An Introduction”, in *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.4



Chantal Mouffe, une réconciliation des deux attitudes de pensée est tout à fait possible<sup>763</sup>. La critique postmoderne du marxisme conduit alors à mener une déconstruction des principales catégories de la théorie marxiste, afin de « reconstituer le système de questions à laquelle elle cherche à répondre »<sup>764</sup>, en somme de retrouver le sens originel de ses questions. Ainsi le « postmarxisme » de Laclau et Mouffe peut-il se targuer d'être à la fois postmoderne et progressiste, en tout cas d'avoir conservé la teneur du marxisme-source en y ayant intégré les critiques et mises en garde de l'antifondationalisme dominant des années 1970-80.

*Une synthèse de la critique moderne et de l'antifondationalisme postmoderne inspirée de la première Ecole de Francfort*

Pour le telosien Douglas Kellner, plutôt vu comme habermassien - ce qui ne rend pas justice à la distanciation qu'il peut parfois prendre avec les travaux de Habermas -, opérer ce travail de réconciliation invite à revenir à l'inspiration de la vieille Théorie critique des années 1930, qui se trouvait elle-même toute entière prise dans une tension analogue. Cette tension rendait compte de l'état de la société alors en transition, une situation de crise à laquelle la Théorie critique devait en partie la fertilité de sa démarche. Pour Kellner, à elle seule la théorie postmoderne est clairement insuffisante pour servir de base à la production d'une nouvelle théorie sociale critique contemporaine. Seule l'articulation du meilleur de chaque tradition dans une tension maintenant l'équilibre des forces contradictoires constitue un horizon ingénieux. C'est précisément pour cela que la vieille Théorie critique reste et doit rester la principale source d'inspiration et d'imagination théoriques.

[...] Baudrillard, Lyotard, and other forms of postmodern theory which reject macrotheory and political economy, or wallow in implosion, fragmentation, irony, and nihilism, lack the theoretical resources to develop a critical theory of contemporary society. Instead, theories are needed that articulate both fragmentation and new forms of social structuration, that stress disorganization and reorganization within the present order, and that combine macro and micro perspectives. The classical models of critical theory provide aspects of a critical theory of the present age and their models of social theory, philosophy, and cultural critique continue to be relevant to the present situation. Although we need new

---

<sup>763</sup> Voir notamment le projet de « postmarxisme » développé dans Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* [1985], Londres, Verso, 2001

<sup>764</sup> Ernesto laclau, "Politics and the Limits...", *Op.cit.*, p.331 [notre traduction]

syntheses of social theory and politics today, the continuing relevance of the Frankfurt School for these concerns makes their work more than a nostalgic remembrance of things past. A better tomorrow depends on building on the best of yesterday and new theories should appreciate the most valuable legacies of the heritage of contemporary social theory.”<sup>765</sup>

A l’image de Douglas Kellner, les théoriciens critiques nord-américains sont donc enclins à opérer une synthèse entre théorie allemande et *French Theory* sous la tutelle de la première orientation de l’Ecole de Francfort. L’une des manifestations de cette tendance est la volonté de « repolitiser » la théorie critique ou plus exactement de « politiser » la théorie postmoderne de telle sorte qu’elle puisse s’intégrer à la théorie critique traditionnelle et qu’ensemble elles fournissent une redoutable arme théorique aux forces sociales progressistes. En effet, la « Théorie critique contient le meilleur de ce qui reste des positions théoriques marxistes et néomarxistes, le meilleur de ce qui reste de la gauche »<sup>766</sup>. C’est le double engagement envers la *théorie* sociale et la *pratique* sociale qui doit guider la nouvelle orientation.<sup>767</sup>

C’est donc dans la lignée de l’Ecole de Francfort que la théorie critique nord-américaine, indissociablement académique et politique, va puiser son inspiration, et notamment chez Adorno, le plus « postmoderne » des critiques modernes de la modernité<sup>768</sup>. Elle va constituer une entité intellectuelle à part, dont le mot-clé est sans nul doute *médiation* : médiation transatlantique, puisqu’elle établit des passerelles entre la pensée américaine et la pensée continentale ; médiation européenne, dans la mesure où elle se fait l’arbitre des affrontements intra-européens, théorie allemande contre critique française ; médiation diachronique enfin, par sa réinscription consciente et réfléchie dans la trame historique d’une tradition de théorie critique qu’elle contribue à étendre, enrichir et complexifier.

---

<sup>765</sup> Douglas Kellner, “Critical Theory Today...”, *Op.cit.*

<sup>766</sup> Mark Poster, *Critical Theory and Poststructuralism, In Search of a Context*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, p.3

<sup>767</sup> Philip Wexler, “Preface”, *Critical Theory Now, Op.cit.*, p.viii

<sup>768</sup> Il ne faut cependant pas minimiser les différences entre la pensée postmoderne et Adorno. Contrairement à cette dernière, notamment dans son versant le plus radical, Adorno cherche à maintenir une certaine conception de la vérité (parfois saisissable dans les constellations d’idées) et l’importance de la subjectivité comme instance critique et auto-réflexive.

## *Le rôle joué par la revue Telos dans la formation d'une théorie critique nord-américaine*

*Telos*, en tant que cercle regroupant jusqu'au milieu des années 1980 la majorité des théoriciens critiques nord-américains et en tant que revue de médiation entre la pensée critique européenne et l'espace intellectuel nord-américain, s'impose alors comme l'un des principaux espaces de discussion et de formation de cette théorie critique nord-américaine. "[I]t was *the* critical theory organ of that era and best ever English language journal on the topic."<sup>769</sup> La décennie qui court du milieu des années 1970 au milieu des années 1980 constitue du point de vue de ceux qui sont alors engagés dans l'aventure l'apogée de l'histoire telosienne, son moment paroxystique. Comme en témoigne un ancien contributeur Gary Genesko :

"What was at first a graduate student publication full of nose-thumbing bravado and anti-establishment positioning quickly became the venue for young scholars to communicate with like-minded colleagues and form what would be a remarkable community and trying ground for many of today's key figures in Left social and political thought in the United States and Canada."<sup>770</sup>

Pour Patricia Mooney Nickel, « alors que beaucoup de groupes de discussion étaient actifs à cette période, les groupes *Telos* constituent un moment important dans l'histoire de la théorie critique nord-américaine. »<sup>771</sup> La théorie critique nord-américaine a en effet pris forme à travers les nombreux groupes de discussion académiques et extra-académiques qui existent à partir des années 1960 en Amérique du Nord. Basés dans plusieurs villes des Etats-Unis et du Canada et fédérés autour de l'organisation mère qui soutient la publication de la revue, les groupes *Telos* ont eu une influence significative, notamment les principaux - les groupes historiques de Toronto (Canada) et de St Louis, la ville qui a vu naître l'aventure telosienne, et les groupe du Kansas et du Texas qui émergent tous deux dans le milieu des années 1970. D'autres initiatives locales ont brièvement existé mais sans grande résonance. Dès 1982-1983, il n'y avait plus de groupes *Telos* actifs dans la revue. Mais tout au long des années 1970, les groupes ont fonctionné comme catalyseurs de ces connections personnelles et intellectuelles qui

---

<sup>769</sup> Robert J. Antonio, "Absolutizing Particularity", in Tim Luke, Ben Agger (Eds.), *A journal of no Illusions*. Telos, Paul Piccone, and the Americanization of Critical Theory, New-York, Telos Press Publishing, 2011, p.23

<sup>770</sup> Gary Genesko, "The Arrival of Jean Baudrillard in English Translation: Mark Poster and *Telos Press* (Part I), *International Journal of Baudrillard Studies*, Vol.1, n.2, Juillet 2004

<sup>771</sup> Patricia Mooney Nickel, "Introduction", in *North American Critical Theory...*, *Op.cit.*, p.6 [notre traduction]

font ce que *Telos* a toujours ambitionné de créer : une communauté de personnes fédérées autour d'une communauté d'idées, autour d'un projet politico-intellectuel commun.

Douglas Kellner raconte ainsi comment à son retour de France et d'Allemagne, *Telos* est devenu un facteur de rencontres professionnelles. "I came back from three years of study in Europe and I found *Telos* and I thought, wow, there's people here doing the same things that I've been doing."<sup>772</sup> Pour Andrew Arato, la découverte de *Telos* est passée par un détour par Budapest où il avait rencontré la disciple de Lukács Agnes Heller. Ce sont les membres de l'Ecole de Budapest qui ont conseillé *Telos* à Arato. "They said, look up *Telos*, even though the Editor in Chief is a little crazy. [...] [W]hat they are doing is good and you should go there."<sup>773</sup> Alan Sica, futur membre du Kansas *Telos* group, lit la revue depuis ses débuts, bien avant sa rencontre formatrice avec Paul Piccone. "It had become the only irreplaceable journal in my autodidactic quest for theoretical clarity and political insight."<sup>774</sup> Quant à Ben Agger, lecteur de la revue depuis le tout premier numéro par l'entremise de son père, l'universitaire Robert Agger, ami de Piccone, il reconnaît sa dette intellectuelle envers le projet *Telos*. "[I] took intellectual sustenance from the journal. The journal was less an institution for me than a bunch of translations, both literal and figurative, of European theory that I sensed was very important and would take me far afield of positivist American social science."<sup>775</sup> Après la débâcle des initiatives des groupes de discussion, ce sont les conférences annuelles et la revue qui ont constitué le ciment de l'organisation.

*Telos* opère donc comme ce « lieu » de formation, de discussion, de formalisation, qui va constituer une étape essentielle dans le chemin intellectuel et la carrière académique de nombre de grands noms de la théorie critique nord-américaine d'aujourd'hui. Certains, comme Tim Luke, vont même plus loin dans l'importance accordée à *Telos* pour cette théorie critique nord-américaine, puisqu'il lie leurs destins respectifs. En fait, Luke raconte l'histoire de *Telos* comme

---

<sup>772</sup> Douglas Kellner, « Entretien par Patricia Mooney Nickel », *Op.cit.*, p.44

<sup>773</sup> Andrew Arato, « Entretien par Patricia Mooney Nickel du 14 Avril 2010 », in *North American Critical Theory...*, *Op.cit.*, p.108

<sup>774</sup> Alan Sica, "Knowing the Unknowable Paul Piccone", in Tim Luke, Ben Agger (Eds.), *A journal of no Illusions. Telos, Paul Piccone, and the Americanization of Critical Theory*, New-York, Telos Press Publishing, 2011, p.48

<sup>775</sup> Ben Agger, « Entretien par Patricia Mooney Nickel du 16 avril 2010 », *North American Critical Theory...*, *Op.cit.*, p.132

celle d'une « Américanisation de la théorie critique »<sup>776</sup> et réduit celle de la théorie critique nord-américaine au projet telosien<sup>777</sup>. Il est vrai que Tim Luke est partie prenante de l'aventure, ce qui peut l'amener à surestimer l'importance de la publication / organisation. Quoiqu'il en soit réellement, il est indéniable que les voix empruntées, l'hétérogénéité des pratiques et influences au sein même de la tradition, les divergences théoriques, les querelles personnelles, jalonnent autant l'histoire de la pensée critique aux Etats-Unis que celle de *Telos*. La *disputatio* telosienne reproduit ainsi à son échelle les *theory wars* aux fronts multiples, hybrides et entremêlés, balisés par les grandes positions idéal-typiques contemporaines : universalisme vs. différentialisme, unité de la raison vs. pluralité des raisons, élitisme de la discussion rationnelle vs. populisme du *common sense*, fondationnalisme vs. antifondationnalisme, justice vs. morale, individu vs. communauté, communauté vs. société, etc. Parce que les contributeurs de la revue sont nombreux, de qualité, appartiennent à des sous-traditions différentes et ont des sensibilités politico-philosophiques distinctes, ils sont représentatifs du champ intellectuel plus général de la gauche radicale nord-américaine. L'inéluctable rupture interne dont la menace ne fait encore que planer sur l'organisation fait en effet écho au dissensus qui agite l'ensemble de l'espace de la gauche intellectuelle, déstabilisée par le bouleversement postmoderne et en pleine redéfinition de ses grandes orientations de théorie politique à l'heure de la défaite politique et de la révolution conservatrice à l'américaine.

A l'image de l'ensemble de l'attitude nord-américaine, *Telos* joue plutôt un rôle d'arbitre dans la discussion intra-européenne entre les critiques française et allemande. C'est ce que nous rappelle François Cusset :

« Ce dialogue beaucoup plus fondamental, et beaucoup plus ancien [le face-à-face entre marxistes et poststructuralistes, ou même modernistes et postmodernistes], les Américains tentent d'ailleurs souvent de l'arbitrer, de Richard Rorty au philosophe du communautarisme Charles Taylor, des revues *Telos* à *New German Critique* - quand ils n'y participent pas activement, du côté des tenants de la *theory* (Butler, Spivak ou Stanley Fish) et surtout, en face, des continuateurs américains de l'Ecole de Francfort (Nancy Fraser à la New School de New

---

<sup>776</sup> Timothy W. Luke, "The 'Americanization' of Critical Theory: Legacies of Paul Piccone and *Telos*", in Tim Luke, Ben Agger (Eds.), *A Journal of No Illusions. Telos, Paul Piccone, and the Americanization of Critical Theory*, New-York, Telos Press Publishing, 2011, p.1-22.

<sup>777</sup> Luke fait de *Telos* le pivot central « autour duquel gravite la théorie critique nord-américaine ». Patricia Mooney Nickel, « Entretien avec Timothy Luke du 1er Avril 2010 », in *North American Critical Theory...*, *Op.cit.*, p.16

York, Seyla Benhabib à Yale, ou Martin Jay à Berkeley.) »<sup>778</sup>

Ainsi la nouvelle génération de théoriciens critiques soit arbitre le débat, soit le continue dans un camp ou dans l'autre - ou plus exactement et de manière plus nuancée elle continue en marquant une inclination envers un camp ou l'autre, mais ne s'y réduit jamais complètement<sup>779</sup>. L'argument que nous voudrions ici soutenir est qu'au sein de la gauche intellectuelle nord-américaine en général, et au sein de *Telos* en particulier, les nouvelles discussions qui émergent dans les années 1970-80 prennent la forme de dialogues croisés entre différentes synthèses des débats. Et si nous sommes d'accord avec Cusset pour affirmer que *Telos* y joue en effet un rôle d'arbitre, c'est avant tout du fait de l'hétérogénéité interne à la revue, qui oblige à la prise en compte d'une pluralité de points de vue et un recoupement de différentes synthèses opérées individuellement. Le syncrétisme caractéristique de la théorie critique nord-américaine<sup>780</sup> est alors démultiplié au cœur de *Telos*, constitué d'un entrelacs de voix dissonantes et d'idiosyncrasies. Ces voix qui se désaccordent donnent leur ton si particulier aux conférences *Telos*, faites d'interpellations véhémentes et de joutes passionnées toujours rapportées avec un amusement teinté de nostalgie par ceux qui y ont participé ou assisté.

L'enjeu rappelons-le est le renouvellement de la théorie critique à l'heure identifiée d'un nouveau moment historique. Les tenants de la thèse de la négativité artificielle, Luke et Piccone, soumettent à l'avis général les bases de leur nouvelle orientation théorique, par une redéfinition de la période historique, l'identification d'un nouveau mécanisme de fausse régulation systémique (la négativité artificielle), de l'agent qui la met en œuvre (la Nouvelle classe) avec en arrière-plan les possibilités non énoncées d'une opposition authentique (une négativité organique) mise en œuvre par l'agent qui par définition s'oppose à la nouvelle élite (le peuple).

---

<sup>778</sup> François Cusset, *French Theory, Op.cit.*, p.319-320

<sup>779</sup> Ainsi lorsque François Cusset place Nancy Fraser dans le camp des continuateurs de la théorie critique outre-Atlantique, comprenez les habermassiens, cela peut masquer le fait que le « néo-pragmatisme » de la féministe intègre nombre des réflexions postmodernes et poststructuralistes, en particulier de Lyotard et Foucault.

<sup>780</sup> Il est également à noter que la théorie critique nord-américaine, contemporaine de la troisième génération francfortoise de théorie critique, arrive à un moment historique où le corpus de la théorie critique est déjà grand, les références anciennes et nouvelles s'accumulent. La complexification de la tradition conduit donc nécessairement à un accroissement des possibilités de positionnement qui tend à renforcer les disparités au sein même de la tradition. Déjà à l'heure de la première génération, l'hétérogénéité des travaux et des positionnements conduisait Paul Piccone à se refuser à toute définition de la Théorie critique ("There are at best only critical theorists confronting a common problematic within a more or less shared cultural tradition", Paul Piccone, "The Changing Function of Critical Theory", *Op.cit.*, p.29). En toute logique cette caractéristique est amplifiée à l'heure contemporaine.

Cette proposition n'a pas manqué de susciter une vive opposition ; elle balaie en effet les potentialités du discours critique qui n'est autre que le capital culturel de cette nouvelle génération de théoriciens critiques, composés des théoriciens des nouveaux mouvements sociaux et de ceux de la raison communicationnelle. Le *dissensus* n'a alors jamais été aussi grand au sein de la publication / organisation, alimenté par les positions intellectuelles provocantes de Piccone et son comportement parfois insultant, souvent excessif, toujours piquant.

Pour comprendre comment s'est mis en place cet affrontement, il nous faut préalablement revenir sur la place occupée par *Telos* dans l'histoire de la formation de la théorie critique nord-américaine. Les années 1970, on l'a vu, ont constitué une période de discussion intense des possibilités de renouvellement du projet marxiste, infusé de phénoménologie ; une période aussi de redécouverte des écrits de la première génération de l'École de Francfort, non seulement pour le volet épistémologique d'une théorie critique opposée à la théorie traditionnelle, mais aussi pour sa méthode, la dialectique, autant dans sa dimension diachronique (penser le *mouvement* historique) que synchronique (penser les *contradictions* de la totalité sociale). Parallèlement, la *French theory* a été introduite dès cette décennie 1970 dans les pages de la revue, la première trace en est la reproduction d'une discussion entre Foucault et Deleuze à propos du rôle des intellectuels dans la révolution sociale parue dans le seizième numéro de *Telos* à l'été 1973.

### ***Telos, organe de médiation entre l'Europe et les Etats-Unis : l'importation de la French Theory outre-Atlantique***

Ce travail de traduction et de discussion de la *French Theory* à une période où n'elle est encore que timidement introduite aux Etats-Unis témoigne de l'intérêt précoce du cercle pour la philosophie européenne. Cela n'est cependant pas étonnant au regard du mandat initial de *Telos*, celui de créer des passerelles intellectuelles entre le vieux continent et le nouveau monde, en s'érigeant en organe de médiation, de passation, de traduction dans tous les sens du terme. Comme le rappelle Gary Genosko, « *Telos* s'est très tôt distingué en rendant disponible en traduction anglaise, souvent pour la première fois, dans ses pages et sous forme d'ouvrage par le biais de sa branche d'édition, une sélection stupéfiante (*astounding*) de théorie européenne

philosophique, sociale et politique. »<sup>781</sup> L'importation des pensées européennes, principalement allemandes ou germanophones (l'École de Francfort, Lukacs, Husserl, etc.) et italiennes (du fait des origines de Piccone, notamment avec Gramsci et Enzo Paci) concerne nombre de travaux français.

Le représentant de la *French Theory* le plus présent dans les pages de la revue est incontestablement Michel Foucault. En plus de sa discussion croisée avec Gilles Deleuze, l'on dénombre six recensions de ses ouvrages<sup>782</sup>, deux retranscriptions d'entretiens<sup>783</sup>, trois articles spécifiquement centrés sur lui<sup>784</sup> et le compte-rendu d'une conférence *Telos* qui lui est consacrée<sup>785</sup>. En comparaison sur la même période - du milieu des années 1970 à la fin des années 1980, (entretiens, recensions et articles confondus), l'on trouve cinq références sur Jean-François Lyotard, six sur Jacques Derrida, cinq sur Gilles Deleuze et huit sur Jean Baudrillard.

*Telos* est par ailleurs devenu l'un des principaux traducteurs de ce dernier, notamment par la voie de sa branche édition *Telos Press Publishing*. Le professeur de littérature française Mark Poster, impliqué dans l'aventure *Telos* depuis ses débuts, introduit Baudrillard en jouant le rôle de principal passeur entre l'Hexagone et les États-Unis. C'est lui qui traduit *Le miroir de la production*, tout premier ouvrage des éditions *Telos*, qui paraît en anglais sur le sol américain moins de deux ans après sa publication française en 1973<sup>786</sup>. Mark Poster a rencontré plusieurs membres de l'aventure *Telos* dont Paul Piccone à la fin des années 1960. Il devient officiellement membre du comité éditorial en 1974, tout au moins apparaît-il pour la première fois comme tel dans le numéro 22 de la revue (Hiver 1974-75), bien que la proposition de

---

<sup>781</sup> Gary Genosko, "The Arrival of Jean Baudrillard in English Translation: Mark Poster and *Telos Press* (Part I)", *International Journal of Baudrillard Studies*, Vol.1, n.2, Juillet 2004

<sup>782</sup> Mark Seem, "Review of *Surveiller et Punir*", *Telos* 29, Automne 1976 ; Robert d'Amico, "Review of *Discipline and Punish; Language, Counter-Memory, Practice; and La Volonté de Savoir*", *Telos* 36, Été 1978 ; Mark Poster, "Review of *Social Theory as Transgression*", *Telos* 56, Été 1983 ; Mark Poster, "Review of *Beyond Structuralism and Hermeneutics*", *Telos* 60, Été 1984 ; Roger Paden, "Review of *Michel Foucault* by Mark Cousins and Althar Hussain; *Michel Foucault and the Subversion of the Intellect* by Karlis Racevskis", *Telos* 64, Été 1985 ; Lawrence Birken, "Review of *The History of Sexuality: An Introduction*", *Telos* 81, Automne 1989

<sup>783</sup> *Telos* Staff, "Interview of Michel Foucault about the prison of Attica", *Telos* 19, Printemps 1974 ; *Telos* Staff, "Power and Sex: An Interview with Michel Foucault", *Telos* 32, Été 1977

<sup>784</sup> Richard Wolin, "Foucault's Aesthetic Decisionism", *Telos* 67, Printemps 1986 ; Maria Daraki, "Foucault's Journey to Greece", *Telos* 67, Printemps 1986 ; Keith Gandal, "Foucault: Intellectual Work and Politics", *Telos* 67, Printemps 1986

<sup>785</sup> William R. Hackman, "The Foucault Conference", *Telos* 51, Printemps 1982

<sup>786</sup> Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, *Telos Press Publishing*, 1975



Piccone de faire partie prenante de l'aventure remonte à plusieurs années auparavant. A son retour aux Etats-Unis après un séjour de recherches en France à l'été 1973, c'est Poster qui propose à Piccone de traduire des écrits de Baudrillard qu'il a découvert par l'entremise de son collègue Jeremy Shapiro, également impliqué dans l'aventure *Telos* et lui-même traducteur reconnu de l'Ecole de Francfort en général et de Habermas en particulier<sup>787</sup>. Là encore, il est intéressant de noter que Poster, qui a pu rencontrer à des occasions différentes Baudrillard et Habermas, leur a mentionnés combien ils voyaient des similarités dans leurs approches respectives. A sa grande surprise, aucun des deux n'avait lu l'autre. C'est alors que Poster a réalisé que « le seul endroit où cette sorte de travail comparatif avait lieu était aux Etats-Unis »<sup>788</sup>. En particulier au sein de la revue *Telos*, la *French theory* tutoie les travaux de la deuxième génération, et notamment de Habermas, qui suscite un intérêt particulier au sein d'une grande partie du cercle.

***L'intérêt pour Habermas : les potentialités de renouvellement de la théorie critique en termes de « crise de légitimité »***

Pour *Telos*, Habermas a spécifiquement publié certains textes inédits dont la revue a gardé l'exclusivité. La majorité des papiers habermassiens parus dans la revue sont néanmoins des traductions d'articles déjà publiés en Allemagne. Pour les telosiens, l'un des intérêts des travaux de Habermas réside dans sa critique perçante de la première génération de théoriciens critiques.<sup>789</sup> Piccone avait des contacts directs réguliers avec le philosophe allemand, sans toutefois entretenir avec lui une correspondance substantielle. Habermas a cependant été l'un des quelques prestigieux universitaires à recommander Piccone dans son dossier de titularisation (*tenure*) pour un poste de professeur.

---

<sup>787</sup> Jeremy Shapiro est notamment le traducteur de Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Londres, Heinemann, 1972 ; Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*, Cambridge, Polity Press, 1997 mais aussi de Herbert Marcuse, *Negations. Essays in Critical Theory*, Londres, The Penguin Press, 1968 ; Herbert Marcuse, *Five lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia*, Boston, Beacon Press, 1970 et de Karl Mannheim, *Structures of Thinking*, Londres, Routledge, 1997

<sup>788</sup> Propos rapportés par Gary Genesko, "The Arrival of Jean Baudrillard", *Op.cit.*, [notre traduction]

<sup>789</sup> Telle qu'on la retrouve par exemple dans l'article de Seyla Benhabib qui lui est consacrée, "Modernity and the Aporias of Critical Theory", *Telos* n.49, Automne 1981, p.39-59

En 1975, paraît en anglais *Legitimation Crisis*,<sup>790</sup> considéré comme « l'ouvrage le plus politique » de Habermas par Timothy Luke<sup>791</sup> qui y voit alors un grand intérêt. Habermas y produit une analyse sociale en termes systémiques, prenant en compte notamment la question de l'efficacité des institutions et celle de la légitimité et de la rationalité du modèle démocratique libéral. L'on se souvient comme le concept de « légitimité » a contribué à donner sa nouvelle orientation à la théorie critique de Luke et de Piccone, notamment dans la prise en compte d'un nouveau mouvement historique, celui de la crise de légitimité, à laquelle il fallait désormais raccrocher les nouveaux développements de la théorie sociale contemporaine.<sup>792</sup> D'où l'intérêt pour Luke, qui considère *Legitimation Crisis* comme « un livre très important. » “[B]ut the others just do not interest me.”<sup>793</sup>

Car après cet ouvrage jugé majeur et surtout après le tournant communicationnel engagé par Habermas, le travail du francfortois suscite des réactions partagées au sein de *Telos* et en particulier un désintérêt croissant de la part de Luke et Piccone. Pour le premier, la nouvelle approche habermassienne résonne surtout comme un désengagement du politique en tant que tel. Tout comme celui de « société civile », le concept d'« espace public » manque en effet cruellement de relief au plan politique en plus d'une insuffisance analytique. Il est en effet selon lui difficile de délimiter ce qui relève de la sphère publique et de la sphère privée. En conséquence, « le contour [du concept d']espace public donne un sens artificiel de clarté et de certitude qui est dangereuse et décevante. »<sup>794</sup>

Au contraire, certains telosiens s'emparent de ces concepts habermassiens, convaincus du potentiel politique de *l'agir* communicationnel. Pour une partie du cercle *Telos*, qui cultive un intérêt pour les pensées dissidentes d'Europe de l'Est, les théories du discours sont même un élément essentiel de compréhension et de stimulation de la résistance dans les pays du socialisme réellement existant. L'argument de la « société civile rebelle » attire ces théoriciens critiques empreints de philosophie analytique et d'analyse habermassienne.

---

<sup>790</sup> Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* [1973], Boston, Beacon Press, 1975. La première édition française paraît chez Payot en 1978 sous le titre *Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*.

<sup>791</sup> Tim Luke, « Entretien par Patricia Mooney Nickel du 1er avril 2010 », *Op.cit.*, p.19

<sup>792</sup> Cf. *supra*, Chapitre IV (Première partie).

<sup>793</sup> Tim Luke, « Entretien par Patricia Mooney Nickel du 1er avril 2010 », *Op.cit.*, p.20

<sup>794</sup> Tim Luke, « Entretien par Patricia Mooney Nickel du 1er avril 2010 », *Op.cit.*, p.22 [notre traduction]

Au sein de *Telos*, un petit groupe composé de Andrew Arato, Jean Cohen et Joel Whitebook ont été parmi les premiers en Amérique du Nord à être convaincus de l'intérêt du concept d'espace public et ont contribué un temps, malgré les réticences de Piccone, à faire de *Telos* un support de discussion des théories habermassiennes. Mais comme le rappelle Arato, cela n'a pas été facile. "It was a fight."<sup>795</sup> Entre la fin des années 1960 et la fin des années 1980, ce sont ainsi plus de huit articles de Habermas<sup>796</sup>, onze articles spécifiquement centrés sur lui (dont trois entretiens avec l'intéressé)<sup>797</sup> et huit recensions de ses ouvrages<sup>798</sup> qui paraissent dans *Telos* - sans compter les nombreux articles qui puisent indirectement dans son univers théorique.

C'est par l'intermédiaire de l'allemand Albrecht Wellmer, venu donner un cycle de conférences aux Etats-Unis, que le groupe de telosiens habermassiens a été familiarisé à la pensée du francfortois. Ils ont par la suite introduit sa pensée à la future telosienne Seyla Benhabib, devenue depuis l'une des plus célèbres représentantes de cette tradition en Amérique du Nord, après avoir travaillé en Allemagne directement aux côtés de Habermas. Elle est aujourd'hui considérée par Craig Calhoun, l'un des théoriciens critiques les plus influents outre-Atlantique, comme « plus habermassienne que Habermas », tout au moins la plus proche du

---

<sup>795</sup> Andrew Arato, « Entretien par Patricia Mooney Nickel du 14 avril 2010 », *Op.cit.*, p.109

<sup>796</sup> Jürgen Habermas, "On Social Identity", *Telos* 19, Printemps 1974 ; "A Reply to Muller and Neuss", *Telos* 24, Été 1975 ; "A Speculative Materialist", *Telos* 33, Automne 1977 ; "History and Evolution", *Telos* 39, Printemps 1979 ; "On the German-Jewish Heritage", *Telos* 44, Été 1980 ; "The Inimitable *Zeitschrift für Sozialforschung*: How Horkheimer Took Advantage of a Historically Oppressive Hour", *Telos* 45, Automne 1980 ; "New Social Movements", *Telos* 49, Automne 1981 ; "Neo-conservative Culture Criticism in the United States and West Germany: An Intellectual Movement in Two Political Cultures", *Telos* 56, Été 1983 ;

<sup>797</sup> Trent Schroyer, "The Dialectical Foundations of Critical Theory: Jürgen Habermas' Metatheoretical Investigations", *Telos* 12, Été 1972 ; Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Heinz Lubasz and Tilman Spengler, "Theory and Politics: A Discussion", *Telos* 38, Hiver 1978-1979 ; Angelo Bolafi, "Interview with Jürgen Habermas", *Telos* 39, Printemps 1979 ; Joel Whitebook, "The Problem of Nature in Habermas", *Telos* 40, Été 1979 ; Axel Honneth, "The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas", *Telos* 49, Automne 1981 ; Murray Bookchin, "Finding the Subject: Notes on Whitebook and 'Habermas Ltd'", *Telos* 52, Été 1982 ; Alessandro Ferrara, "A Critique of Habermas' *Diskursethik*", *Telos* 64, Été 1985 ; Jeff Livesay, "Habermas, Narcissism, and Status", *Telos* 64, Été 1985 ; Peter U. Hohendahl, "Habermas' Political Discourse of Modernity", *Telos* 69, Automne 1986 ; John Torpey, "Ethics and Critical Theory: From Horkheimer to Habermas", *Telos* 69, Automne 1986 ; Thomas Huhn, "Jameson and Habermas", *Telos* 75, Printemps 1988

<sup>798</sup> Paul Piccone, "Review of *Antoworten auf Marcuse*", *Telos* 3, Printemps 1969 ; Andrew Tymowski, "Review of *Toward a Rational Society*", *Telos* 8, Été 1971 ; Max Bembl, "Review of *Toward a Rational Society*", *Telos* 8, Été 1971 ; James Miller, "Review of *Legitimation Crisis*", *Telos* 24, Été 1975 ; Johann P. Arnason, "Review of *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*", *Telos* 39, Printemps 1979 ; Jose Rodriguez-Ibanez, "Review of *La Teoria Crítica de la Sociedad de Habermas* by Enrique M. Urena", *Telos* 40, Été 1979 ; Seyla Benhabib, "Review of *The Critical Theory of Jürgen Habermas* by Thomas McCarthy", *Telos* 40, Été 1979 ; Johannes Berger, "Review of *Theorie des Kommunikativen Handelns*", *Telos* 57, Automne 1983

« cœur (*core*) de la tradition habermassienne. »<sup>799</sup>

C'est par l'intermédiaire du telosien Dick Howard que Benhabib a fait la connaissance dans les années 1970 d'Andrew Arato, Jean Cohen et Joel Whitebook, tous trois engagés dans l'aventure *Telos* alors que la philosophe n'était encore que doctorante. Benhabib commence à participer activement aux groupes *Telos* à partir de la fin des années 1970 pour devenir officiellement l'une des membres du comité éditorial en 1981. En tant que « habermassienne convaincue », la philosophe a une approche assez dure envers toute la *French theory*, et son jugement assez peu nuancé, non représentatif de la théorie critique nord-américaine, est un exemple de certaines de ses attitudes de *continuation* du débat outre-Atlantique plus que d'arbitrage. Opposant la « gauche sociale » dont elle se réclame à la « gauche culturelle » de la déconstruction et du postmodernisme, elle déclare ainsi :

“As a graduate student I had read quite a bit of Derrida and I never saw Derrida as an alternative to critical theory. I just saw him as developing an extremely exciting kind of critique of metaphysics, but I did not see that there was an alternative here. And Jean-François Lyotard's book *The Postmodern Condition* really pissed me off because it seemed to me that this was a work defending relativism and contextualism and I couldn't understand why critical theory or feminism should adopt this normative standpoint. And I still think so. I think the argument of the book is like Swiss cheese. [...] The cultural left was allying itself with postmodernism, Foucault, Derrida, Kristeva, and everyone else, and we were more on the social left.”<sup>800</sup>

Si Benhabib est donc bien aux côtés de certains autres « habermassiens » partie prenante des *postmodern wars* qui opposent les tenants du progressisme aux déconstructionnistes, elle rappelle cependant que ce n'est pas cette confrontation qui avait principalement lieu au sein de *Telos*.

“The encounter with postmodernism was not at the root of the split at *Telos*. [...] [T]he split was around an evaluation of Habermas' work in critical theory. Piccone and a bunch of others were beginning to repeat the Adornian thesis of the 'administered world', the seamless totality, no emancipatory movement, and I think those of us who were interested in the more transformative potentials of liberal democracy and Habermas's work were getting more and more irked.”<sup>801</sup>

---

<sup>799</sup> Craig Calhoun, « Entretien par Patricia Mooney Nickel du 12 Avril 2010 », *Op.cit.*, p.69 [notre traduction]

<sup>800</sup> Seyla Benhabib, « Entretien par Patricia Mooney Nickel du 13 Avril 2010 », *Op.cit.*, p.93

<sup>801</sup> *Idem*

En effet, au sein de la revue, les lignes de démarcation ne se dessinent pas selon modernes vs. postmodernes, mais bien dans l'affrontement entre deux grandes attitudes générales de renouvellement de la théorie critique. En anticipant sur notre propos futur, l'on peut déjà présenter l'hypothèse que cette troisième génération nord-américaine, au sein de *Telos* au moins, se formalise à travers une opposition que l'on s'aventure à présenter comme une « théorie critique émancipatrice »<sup>802</sup> contre une « théorie critique traditionaliste »<sup>803</sup>. Les implications potentiellement conservatrices de la branche post-adornienne et le dénigrement systématique de la théorie progressiste par Piccone contribuent à identifier deux « bords » correspondant à ces deux types d'orientation générale, la première se subdivisant elle-même en deux approches distinctes. Au total, trois modèles de théorie critique telosienne se dessinent.

### ***Adorno, Habermas, Honneth : les trois figures tutélaires d'une théorie critique Nord-Américaine en formation***

Les trois grands représentants respectifs de chacune des générations spécifiques de l'École de Francfort s'imposent en effet idéal-typiquement comme les figures tutélaires des trois orientations de théorie critique que l'on retrouve non seulement au sein de *Telos* mais dans l'ensemble de l'espace intellectuel de l'aire nord-américaine.

La première direction est celle de la reprise du projet habermassien, non seulement dans son analyse de la crise du capitalisme avancé comme une crise de légitimité, mais surtout dans la reprise de son approche néo-pragmatiste infusée de philosophie analytique et du tournant linguistique, plaçant au centre de son projet critique les concepts fondamentaux de raison communicationnelle et d'espace public. Au sein de *Telos*, cette tendance est emmenée principalement par Seyla Benhabib, Andrew Arato, Martin Jay, Nancy Fraser, Jean Cohen et Joel Whitebook.

---

<sup>802</sup> Parmi laquelle on retrouve bien sûr des démarcations internes selon que les théoriciens soient plus ou moins proches de Habermas ou du poststructuralisme, mais aucune opposition suffisamment marquée pour empêcher la discussion, le sentiment de partager une même tradition et encore moins de causer une rupture irrévocable et des inimitiés fortes.

<sup>803</sup> La troisième partie de ce travail sera l'occasion de développer la forme et la substance d'un tel projet théorique.

La deuxième, celle qui s'imposera historiquement dans les pages de la revue - et qui fera donc l'objet d'un plus long développement dans la troisième partie -, est emmenée par Luke et Piccone, en tant que défenseurs de la thèse de la négativité artificielle. C'est la branche dite « adornienne » ou plutôt « post-adornienne » - pour reprendre l'idée d'intégration et de dépassement de la tradition inhérente au préfixe *-post*. La tutelle d'Adorno est justifiée par le fait que la thèse de la négativité artificielle reprend et amende la conception de la « société totalement administrée » du francfortois mais surtout de l'importance accordée à la non-identité, à l'irréductibilité du non-conceptuel, du pré-rationnel et à la spécificité inéradicable de la particularité<sup>804</sup>. Le principal danger identifié par les tenants de cette approche est la menace de l'hyper-rationalisation. Elle parage en cela un *ethos* très proche de l'attitude postmoderne. Comme l'écrit *a posteriori* Luke :

“[A] third generation of Critical Theory drifted to *Telos*... Avoiding the drift in and out of the fog of postmodernism, this third generation has tried to come to terms with the new dynamics of the system, while at the same time prefiguring possible responses. Where the second generation might see increasing democratization, growing rationalization, and the reconciliation of the totality with its part in a bizarre post-Cold war ‘civil society’, the *Telos* analysis sees increasing discord and difference: decreasing democracy, growing irrationality, and spreading destruction.”<sup>805</sup>

L'on notera ici le tacle évident à l'encontre de la théorie habermassienne et de son concept de « société civile ». Entre ces deux premières tendances en effet, des différends irréconciliables et un fossé théorique rendent de plus en plus difficiles les échanges, fussent-ils contradictoires. Comme le rappelle Benhabib, la fracture théorique se situe en fait entre le dernier Adorno et Habermas : « si vous pensez que la *Dialectique négative* de Adorno est le dernier mot de la théorie critique et que vous le comparez avec *L'espace public*..., vous verrez les différences. »<sup>806</sup> Ce dernier texte est en effet autant fondamental pour les uns qu'il est discrédité par les autres. Piccone en particulier est « résolument anti-habermassien » selon les

---

<sup>804</sup> A noter que cette branche est en fait proche non seulement de Adorno mais aussi de Horkheimer : comme le notent Paul Piccone et Russell Berman dans leur introduction au soixante-neuvième numéro de *Telos* (Automne 1986), les questions substantielles soulevées par la Théorie critique originale de Adorno et de Horkheimer ont plus à offrir que « le postmodernisme tendance » ou la « post-théorie critique de Habermas » qui se rattache « désespérément » à un rationalisme formel, p.3 [notre traduction]

<sup>805</sup> Tim Luke, “Toward a North-American Critical Theory”, *Telos* n.101, Automne 1994, p.102-103

<sup>806</sup> Seyla Benhabib, « Entretien par Patricia Mooney Nickel du 13 Avril 2010 », *Op.cit.*, p.96

mots de Arato<sup>807</sup> qui ajoute, à propos du concept de société civile :

“Paul [Piccone] became sceptical about what the outcome of this type of political strategy would be. He became very sceptical about a kind of Left liberal alliance, basically, that would bring authoritarian regimes to an end. [...] He was very antiliberal, which [...] we were not. We always thought that Left liberal alliance would be the way that the political dimension of critical theory should be developed. So that was the crucial point.”<sup>808</sup>

L'un des grands points de désaccord entre post-adorniens et habermassiens est donc non seulement théorique mais surtout politique : c'est le libéralisme qui est en question, et la problématique de l'alliance entre des forces de gauche libérales-progressistes et radicales. C'est pourquoi l'affrontement avec les habermassiens est beaucoup plus frontal avec les post-adorniens qu'avec les tenants de la troisième tendance de théorie critique, fondée sur les mouvements d'émancipation : ces derniers sont eux aussi engagés dans une forme d'alliance de toutes les forces ayant un potentiel progressiste. Ils peuvent donc plus aisément discuter avec les habermassiens puisque malgré les divergences, tous se pensent comme faisant partie sinon d'une même tradition intellectuelle tout au moins d'une même alliance, d'une même force sociale, théorique et politique. Inversement, les théoriciens des nouveaux mouvements sociaux ne peuvent être qu'échaudés par les développements post-adorniens, quand bien même ils en partageraient certains présupposés philosophiques - comme la critique de la raison universelle.

Cette troisième tendance est incarnée notamment par Douglas Kellner, Ben Agger, Robert d'Amico et Robert J. Antonio. Tout en refusant d'adopter une approche exclusivement habermassienne, ces théoriciens ne sont pas prêts à suivre les implications politiques et philosophiques que semble suggérer la thèse de la négativité artificielle. Ils se rapprochent en fait de l'esprit de la théorie de Axel Honneth et de son programme de « lutte pour la reconnaissance ». Revenant au cœur essentiel de ce qu'est la théorie critique en confrontant le problème de ses fondations normatives à une heure où plus aucune justification transcendantale n'est tenable, Kellner et les autres reviennent à la définition de la théorie critique comme « critique immanente ». Dès lors, la position qu'ils adoptent est celle qui consiste « à critiquer la société existante à partir des mouvements sociaux et les possibilités jugées les plus progressistes

---

<sup>807</sup> Andrew Arato, « Entretien par Patricia Mooney Nickel du 14 Avril 2010 », *Op.cit.*, p.109

<sup>808</sup> *Ibid.*, p.111

dans une société donnée à un moment spécifique. »<sup>809</sup>

«[I]n the 1970s, there appeared, coming out of the 1960s, all of these new social movements, including feminist, ecology, black power, gay and lesbian and other movements that provided critical visions of just and egalitarian society. Hence, I believe that a critical theory that is grounded in immanent critique should go to those movements to use their ideas and struggles to critique existing society and call for specific transformation.»<sup>810</sup>

Fonder ainsi la nouvelle théorie critique sur les revendications des mouvements d'émancipation ne signifie pas cependant abandonner le marxisme, tout au moins cela n'oblige à aucune rupture radicale avec la tradition. Il s'agit en fait d'entremêler mouvements sociaux et idéal socialiste dans un même projet de théorie critique contemporaine.

Finalement dans ces deux derniers cas, l'on voit comment deux grands schémas stratégiques s'affrontent : soit l'on fonde la théorie critique - en tant que critique immanente - dans les critiques potentiellement émancipatrices des nouveaux mouvements sociaux, des luttes pour la reconnaissance, soit l'on situe son assise dans les critiques populaires, émanant des attitudes de pensée fomentées par les communautés organiques traditionnelles,<sup>811</sup> d'habitat et de culture. Dans les deux cas, nous avons affaire à une synthèse postmoderne, dans la mesure où le caractère essentiellement immanent de la théorie critique est réaffirmé, par l'évacuation des éléments transcendants. Ce n'est pas dans la Raison en soi, ni dans la raison communicationnelle en particulier, non plus dans la projection d'un idéal d'une société intersubjective libre et émancipée que l'on puise les critères normatifs sous-tendant la théorie critique contemporaine, mais dans les forces négatives de son présent - même si dans le cas de la critique populaire traditionnelle c'est un présent qui doit au passé. Aucun grand principe de justice abstrait n'est alors convoqué en guise de justification, seuls l'expérience de la souffrance et/ou le partage organique des expériences pré-rationnelles de la vie communautaire tiennent ici lieu de normes, nécessairement contingentes, car sociales, historiques et culturelles.

Si ces deux formes de théorie critique renouvelée constituent ainsi deux exemples de synthèse postmoderne de la théorie critique, elles n'en sont pas moins fortement divergentes.

---

<sup>809</sup> Douglas Kellner, « Entretien par Patricia Mooney Nickel du 5 avril 2010 », *Op.cit.*, p.45 [notre traduction]

<sup>810</sup> *Ibid*, p.46

<sup>811</sup> Pour les développements d'une théorie critique populiste et communautarienne, voir *infra*, Chapitre IX (Troisième partie).



Entre les tenants de la première version, plus proche de la théorie critique de la troisième génération allemande, et ceux de la seconde, les post-adorniens, une véritable rupture commence à prendre forme, qui s'ajoute à l'hostilité encore plus franche entre les post-adorniens et les habermassiens.

***La prise de conscience d'un risque croissant d'incompatibilité interne : la conférence de New-York de Décembre 1984***

Conscients qu'une vraie hétérogénéité de positionnements existe au sein de l'organisation, les telosiens consacrent la conférence annuelle de 1984 aux querelles intestines. Comme le rapporte John Alt dans le compte-rendu de la conférence publié dans le 63e numéro de *Telos* paru au Printemps 1985,<sup>812</sup> la discussion n'a cependant pas pu être portée à son maximum. Ce qui devait constituer un moment dédié au débat interne s'est en effet partiellement transformé en une conférence plus classique du fait de la présence de nombreux membres de la communauté intellectuelle new-yorkaise extérieurs à *Telos*. Pour autant, ce temps de rencontres a permis de mesurer la force des divergences, à tel point que le rapporteur de la conférence parle dans un langage guerrier de « différentes factions » au sein de *Telos*.<sup>813</sup>

Du point de vue des telosiens, ce serait à la fois la désintégration progressive de la gauche au cours des années précédentes et les changements de la sphère intellectuelle qui auraient fait éclater un consensus original. Alors que l'un des premiers panélistes Joel Whitebook (« habermassien ») prend la parole pour re-situer les enjeux posés par ce renouvellement philosophique en articulant notamment la problématique du maintien de valeurs libérales dans le cadre d'une politique radicale, Piccone s'insurge contre la volonté même de chercher à conserver les valeurs libérales. Se livrant à une cinglante diatribe anti-habermassienne, il dénonce le fait que le francfortois défende tout ce qui n'a pas besoin de l'être, en particulier la modernité et les valeurs universelles. Si cette forme de théorie critique a pu être historiquement utile dans des contextes de lutte contre le nazisme, le fascisme ou toute autre forme d'irrationalisme du début du XXe siècle, à l'heure de l'hyper-rationalité et de l'hyper-réalité postmodernes, la théorie habermassienne s'annonce au mieux hors sujet au pire franchement dangereuse.

---

<sup>812</sup> John Alt, "Radical and Conservative Critique: A Conference Report", *Telos* 63, Printemps 1985, p.121-138

<sup>813</sup> *Ibid.*, p.121 [notre traduction]

Piccone engage alors une réflexion et une déconstruction de quatre concepts clés : l'individualité, qu'il s'agit dans l'esprit de la première génération de l'École de Francfort de retrouver et de réaffirmer ; le socialisme, qu'il conviendrait de rejeter ; la rationalité substantielle, qui n'est plus à même de définir et garantir les fins humaines ; enfin la démocratie, qui s'érode dangereusement sous l'effet de l'effondrement de l'authentique individualité, de l'érosion de l'intelligence, du *common sense*, de la moralité et du sens civique.

Piccone n'a plus peur de faire jouer le néo-conservatisme contre le socialisme : selon lui, le premier déjoue mieux le « piège hyper-rationaliste » que le second. En tout état de causes, Piccone reconnaît ouvertement sa préférence pour le capitalisme contre le socialisme, ce dernier étant moins respectueux de la dimension pré-rationnelle de la vie. Pour lui, c'est d'ailleurs cela que le néo-conservatisme a bien compris et dans sa critique du socialisme, de la bureaucratie, dans sa défense de la moralité, de l'amitié et de la communauté, il a finalement réussi à incorporer les meilleures intuitions de la Nouvelle gauche désormais moribonde. Pour Piccone, les néo-conservateurs seraient donc les vrais héritiers de la Nouvelle gauche, bien plus que les pseudo théoriciens critiques, en particulier habermassiens, englués dans une quête rationaliste qui ne fait que réaffirmer le présent.

Avec son ton toujours aussi polémique, Piccone appelle ensuite les « gauchistes » à être honnêtes avec eux-mêmes et admettre ce qu'ils sont vraiment : des universitaires tout ce qu'il y a plus classique prétendant être des radicaux à un moment où être radical est plutôt bien vu (It is “*so chic*”)<sup>814</sup>. De surcroît, il n'y a pour lui rien de radical dans la défense de la modernité et de la rationalité. Pire encore, ceux qui à la suite du tournant communicationnel de Habermas appellent à une forme de démocratie délibérative ne font que défendre les privilèges des intellectuels, eux seuls ayant le temps et les compétences de participer au débat démocratique. Contre une démocratisation authentique qui chercherait à identifier et détruire les forces socio-économiques et psychologiques qui empêchent les conditions d'une authentique participation des citoyens à la vie démocratique, le modèle délibératif ne fait que déplacer le pouvoir d'un groupe à un autre.<sup>815</sup>

---

<sup>814</sup> Rapportés par John Alt, *Ibid.*, p.123

<sup>815</sup> La grande compatibilité entre le modèle délibératif et la conception élitiste de la démocratie a déjà été notée ailleurs par les défenseurs de la « démocratie radicale » qui considèrent la délibération comme une forme de « consensus des élites ». Voir notamment Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985

De nouveau, Piccone fait jouer le *demos* contre l'élite. Il convient de noter que lui, l'exclu du système universitaire américain, utilise ici ce qui deviendra au cours des années qui suivront une constante dans son discours : l'attaque formulée à l'encontre de l'ensemble du corps intellectuel et académique, nécessairement carriériste, conformiste, formaté et vendu à la logique de la Nouvelle classe.

Après les interventions de Whitebook, de Piccone et de Benhabib - qui défend une nouvelle fois Habermas, cette fois contre Rorty - c'est à Agnès Heller que revient la lourde charge de procéder à la synthèse des débats. Entamant son commentaire par l'idée bienveillante selon laquelle un « bon foyer » (*a good household*) peut trouver une place à chacun de ses membres pour que tous puissent y vivre, elle se demande tout de même si au vu des divergences tout le monde vit bien encore sous le même toit. Piccone en particulier aurait déjà bel et bien déménagé. « Une fois que l'on exclut les concepts de démocratie, de socialisme, de rationalisme, de lumière, etc., nous ne vivons plus dans la maison de la démocratie radicale. »<sup>816</sup> Heller résume les désaccords par une grande opposition entre deux formes de critique, l'une radicale, l'autre conservatrice.

C'est à une dichotomie analogue que fait appel Adolph Reed lorsqu'il s'adresse à Fred Siegel, opposant le « radical de gauche » qu'il est face au « conservateur de droite » que serait son adversaire. Lorsque Siegel présente un papier acerbe contre le parti démocrate (qui devrait selon lui abandonner sa « culture keynésianiste »<sup>817</sup>) et condamne non seulement l'absurdité théorique mais aussi la contre-productivité pratique des mesures de discrimination positive et des politiques de quotas mises en place au sein du parti dans les années 1980, pensant qu'elles sont la cause de nombre de défections, Reed suggère en retour que l'orientation politique de son interlocuteur a certainement plus à voir avec le groupe néo-conservateur *Commentary* qu'avec n'importe quelle vision de gauche de l'émancipation ou de l'égalité.

Un ensemble de voix sinon néo-conservatrices, tout au moins ayant un penchant conservateur, commencent ainsi à s'affirmer au sein du groupe *Telos*, ne passant plus sous silence ce qu'il était encore jusqu'à il y a peu tabou d'affirmer : une préférence pour un certain

---

<sup>816</sup> *Ibid.*, p.124

<sup>817</sup> *Ibid.*, p.138

état d'esprit porté par la droite contre la tendance dominante au sein de la gauche à une heure de défaite socio-historique.

Ces voix conservatrices dissidentes, portées par des personnalités fortes et influentes au sein du cercle, à commencer par le rédacteur en chef lui-même, dérangent fortement. Leurs implications politiques concourent à fissurer le ciment qui soutient la cohésion du groupe. Cela va contribuer à instaurer un climat délétère au sein de l'organisation. Dans cette ambiance tendue, la personnalité certes charismatique mais franchement autoritaire et souvent irritable de Paul Piccone conduit certains à rompre avec l'aventure. Une première vague de défections marque alors l'histoire de *Telos*.

### ***Du dissensus créateur au différend irréconciliable : des premiers départs symboliques au milieu des années 1980***

Piccone reconnaît que la nouvelle orientation qu'il commence à affirmer plus nettement et qui se fonde entre autres sur la distinction entre « Nouvelle classe managériale » et « peuple managé » contribue à éloigner les habermassiens du groupe. Mais pourtant le différend ne se situe pas principalement là ; il se cristallise plutôt sur des problèmes très concrets d'organisation.

“It was not on the basis of profound differences concerning any real or alleged distorted communication, but because of more pedestrian problems having to do with lack of readily available baby-sitters and the consequent inability to attend editorial meetings.”<sup>818</sup>

L'un des premiers à quitter l'aventure *Telos* au milieu des années 1980 est Mark Poster.<sup>819</sup> Sa dernière contribution paraît au printemps 1985 (numéro 63). L'un des premiers événements qui a conduit Poster à la rupture avec Piccone est que ce dernier n'avait pas payé pour des traductions. C'était un exemple de la façon « très autoritaire » (*high-handed*) dont Piccone gérait selon lui *Telos*. Lorsque Poster s'est rendu compte que Piccone n'a jamais publié les textes sur le féminisme français qu'il lui avait recommandés et que Piccone avait approuvés, il a définitivement mis fin à sa collaboration avec *Telos*. Il faut dire que depuis quelques temps déjà, les liens entre les deux rédacteurs étaient distendus, pour des raisons davantage pratiques et personnelles qu'intellectuelles.

---

<sup>818</sup> Paul Piccone, “20 Years of *Telos*”, “Special 20th Anniversary Issue”, *Telos* n.75, Printemps 1988, p.25

<sup>819</sup> La rupture entre Poster et Piccone est rapportée par Gary Genesko, “The Arrival of Jean Baudrillard”, *Op.cit.*

A l'époque des années 1970, *Telos* était en effet un « collectif socialiste » constitué surtout de *graduate students*. “We were all poor, all in our late 20s and early 30s, it wasn't like working for a professional journal”<sup>820</sup>. Avant internet, la communication était difficile, d'autant plus que les contributeurs dont Piccone se sentait le plus proche étaient tous loin géographiquement. Dans cette aventure laborieuse, le soutien de Russell Jacoby était inébranlable et Poster et Jay, californiens, faisaient eux aussi preuve d'un dynamisme sans faille. Mais les difficultés d'ordre pratique ont petit à petit espacé les liens et dès la fin des années 1970 il n'y avait plus de réunion éditoriale. Piccone s'est retrouvé de plus en plus seul aux commandes.

Pour Douglas Kellner, c'est la personnalité difficile de Piccone, alliée avec ses « étranges » orientations politiques, qui a conduit à son retrait de l'aventure<sup>821</sup>.

Comme le rappelle Frank Adler, ces premiers départs rendent compte du nécessaire renouvellement de l'équipe du fait d'un effet générationnel.

“*Telos* was the product of a particular generation, at a particular moment in its development. All of us were graduate students whose separate research projects tended to center on issues relating to either Western Marxism or Critical Theory. It was this common interest that united and held us together, never an identifiable political stance or “*Telos* line” as such. [...] Life goes on, and so it went for us.”<sup>822</sup>

Seyla Benhabib et Paul Breines ne tardent pas à imiter Kellner en prenant à leur tour la porte de *Telos*. Breines se remémore cet épisode comme un moment relativement pacifié, justifié par l'envie de nouveau au moins autant que pour des raisons politiques :

“While political differences were central, it should also be noted that a number of editors, for example, had also been drifting away from the journal due to new intellectual interests, fatigue, boredom, and so forth. At the same time [...] some new editorial associates were joining up. Finally, in this regard, while something like Left and Right-wing factions did form, they remained murky and neither one had any monopoly on resignations-in-protest which, moreover, were as often as not

---

<sup>820</sup> *Idem*

<sup>821</sup> Douglas Kellner, « Entretien par Patricia Mooney Nickel du 5 avril 2010 », *Op.cit.*, p.45

<sup>822</sup> Frank Adler, “*Telos*, 1968 and Now”, in “Special 20th Anniversary Issue”, *Op.cit.*, p.55

based on the politics of editorial style, process, and decision-making as they were on global politics.»<sup>823</sup>

Ces premiers départs qui voient s'éloigner les très proches d'un temps comme Kellner ou de ceux qui ont été de précieux alliés dans l'introduction de la *French Theory* dans les pages de la revue et donc dans l'espace intellectuel nord-américain comme Poster, sont symptomatiques d'un changement au sein du cercle, puisque la défection des anciens se conjugue à l'arrivée de nouveaux. La conduite du projet est de toutes façons rendue difficile par des conditions de travail compliquées, notamment une logistique lourde avant la généralisation du parc informatique et d'internet. Dans ce contexte, la personnalité clivante de Piccone contribue à décourager jusqu'aux plus résistants.<sup>824</sup>

Le climat se dégrade cependant plus sérieusement avec l'intégration dans l'équipe d'un personnage controversé, Gary Ulmen, qui va notamment participer à l'introduction de la pensée de Carl Schmitt dans les pages de la revue, une évolution théorique qui sera jugée absolument scandaleuse par une partie de l'équipe éditoriale, déjà échaudée par les implications politiques conservatrices de la thèse de la négativité artificielle et la possibilité d'une théorie critique fondée sur des « communautés organiques ».

### ***Conclusion du chapitre : De la recherche de la troisième voie à la fracture interne***

Le souffle du grand bouleversement postmoderne qui vient agiter l'espace intellectuel nord-américain n'épargne ainsi pas le cercle telosien, trop faible organisationnellement pour ne pas être ébranlé en cette période tumultueuse de crise de la gauche, prise entre défaite politique et reconfiguration théorique. Pourtant, ce n'est pas tant le grand affrontement modernes vs. postmodernes qui impacte le groupe, d'abord amené à discuter de Habermas autant que de

---

<sup>823</sup> Paul Breines, "Recalling *Telos*", *Ibid.*, p.45

<sup>824</sup> Qualifiée par les uns de « vulgaire » (*vulgar*) et « odieuse » (*obnoxious*) - selon les propos d'anciens contributeurs rapportés par Danny Postel, "The Metamorphosis of *Telos*. A splintered Journal Spokes into its Own Contradictions", *These Times*, 24-30 Avril 1991 - la personnalité de Piccone est jugée avec plus d'indulgence par d'autres, notamment par les amis de toujours Tim Luke et Ben Agger. Ce dernier déclarait récemment : "I thought Piccone was a great guy and it was obvious to me that his role as an enfant terrible was an act. And I'm sure Tim would say the same thing. Paul was known for his irascibility and penchant for exaggerating." « Entretien avec Patricia Mooney Nickel du 16 Avril 2010 », *Op.cit.*, p.132

*French Theory* dans une optique de réconciliation plutôt que d'opposition. Et s'il y a bien en interne des représentants de la tendance « habermassienne », rationaliste et moderniste, face à des théoriciens des nouveaux mouvements sociaux, agents de la déconstruction, c'est d'abord en tant qu'ils partagent un même *ethos* intellectuel, une manière d'être et de pensée propre à cette génération montante de théoriciens critiques nord-américains. La nécessité de renouveler la théorie critique à l'heure du changement social qualitatif induit par l'avènement de la société postmoderne est alors l'occasion de discussions fertiles qui font l'âge d'or de *Telos*, en tant que publication et organisation, communauté d'idées et de personnes.

La pluralité interne est alors jusque là contenue et s'avère encore créatrice, mais elle se transforme progressivement en dangereux dissensus. La cohésion du groupe, déjà entamée par les nombreux débats entourant le statut du marxisme, l'interprétation de la Nouvelle classe et les discussions houleuses autour de la réception de la thèse de la négativité artificielle, commence à céder sous la pression de voix dissidentes, mais puissantes, qui tendent à donner une coloration conservatrice à la réorientation de la théorie critique à l'heure postmoderne. Emmenée par Piccone, cette troisième voix telosienne, postmoderne dans sa critique intransigeante de la raison universelle et plus généralement de toute forme d'universalisme, est aussi la plus pessimiste - c'est là l'un de ses points communs avec la première génération de francfortois dont elle est la plus proche, une caractéristique avec laquelle il va falloir qu'elle se débattre. Et si les « habermassiens » et les « honnethiens », par leur engagement commun envers une politique visant l'émancipation humaine, maintiennent une vraie parenté intellectuelle malgré leurs nombreux désaccords, il est en revanche plus difficile pour chacun de poursuivre les discussions avec cette branche « adornienne ». Car cette dernière non seulement refuse de placer un quelconque espoir dans les forces progressistes des gauches libérales et radicales, mais plus encore les identifie comme le cœur du problème, comme l'élément d'aggravation de l'irrationalité du système, forces ennemies travaillant à l'intensification de ses dysfonctionnements.

Ce diagnostic conduit Piccone, Luke et d'autres à se tourner vers de nouvelles ressources théoriques pour porter la critique du « libéralisme réellement existant » et de ses forces alliées. Carl Schmitt en sera l'une des figures principales. A la première vague de défections qui a lieu

au milieu des années 1980 pour des raisons qui tiennent alors encore davantage à des problèmes d'ordre personnel et organisationnel, une seconde suivra en 1987, cette fois pour des raisons ouvertement intellectuelles. La rupture, à ce stade seulement amorcée, sera alors définitivement consommée ; la revue aura atteint une étape-clé de son histoire, un tournant, qui marque symboliquement une séparation entre deux *Telos*, ou plutôt entre deux moments de l'histoire telosienne. Le passage du paradigme du « marxisme phénoménologique » lukácsien au « nouveau paradigme postmoderne », néo-populiste et fédéraliste est médiatisé par le controversé Carl Schmitt, qui vient réveiller les fantômes de la gauche libérale et attiser les démons de la droite antilibérale.





## Chapitre VIII - La rupture consommée

### La tentation de l'irrationalisme avec l'introduction du décisionnisme de Carl Schmitt

#### *Introduction du chapitre - Schmitt, un parfum de scandale*

L'atmosphère est pesante lorsque la pensée de Carl Schmitt est introduite dans les pages de *Telos*. Les esprits, déjà échaudés par les houleuses discussions qui ont entouré la question clivante de l'abandon du marxisme et les vifs débats stimulés par les *postmodern wars*, sont au bord de la surchauffe face au déplacement progressif de certains telosiens vers un espace de pensée propre à la droite, face aussi au dénigrement systématique de Habermas et de ses suiveurs - automatiquement accrédités de la qualification *de facto* décredibilisante d'« agents de la Nouvelle classe ». Après la préférence avouée du capitalisme sur le socialisme, les multiples formulations d'un antilibéralisme de plus en plus prononcé et les attaques en règle contre toute forme de discours porteur d'un projet d'émancipation universelle et rationnelle, la préparation d'un numéro spécial sur Carl Schmitt coupe le dernier lien du fragile pont qui établissait encore une passerelle entre les deux flancs les plus éloignés du territoire intellectuel telosien. Désormais, entre les plus progressistes et les plus conservateurs, entre les habermassiens et les adorniens, le fossé est infranchissable.

Piccone, irrité par le fait qu'on lui ait refusé la titularisation, se comporte avec encore plus de véhémence, manifestant plus que jamais son opposition à l'institution universitaire, usant et abusant de l'illégitime accusation de corruption théorique automatique envers toute personne affiliée au monde académique. Vexé, le rédacteur en chef est aussi détaché, tout au moins se sent-il encore plus libre de toute contrainte et de toute attente en « conformité ». Le refus de la titularisation renforce son goût pour la provocation et la marginalité, il lui instille l'envie d'aller toujours plus loin dans l'aventure théorique, d'aller défricher des terrains inexplorés ou qu'on dit minés. Le déplacement parallèle des locaux de l'Université de Washington à St Louis à ceux de New-York, retapés de la main même des telosiens, symbolise cette envie de changement radical, d'un nouveau voyage fait de multiples chemins à déblayer.

Car l'envie et le besoin de changement se font sentir autant sur les plans personnels

qu'intellectuels. Tout au moins pour Piccone, il est urgent de sortir des discussions entre libéralisme progressiste et postmodernisme qu'il juge stérile. Loin de ces impasses, il faut au contraire selon lui revenir au projet initial de développement et d'articulation d'outils conceptuels adéquats pour théoriser la société contemporaine de manière critique, c'est-à-dire en mettant en exergue les forces de négativité sur lesquelles l'on pourrait s'appuyer pour analyser et transformer ce monde de la vie concret.

Comme le rappelle Tim Luke, le renouvellement de la théorie critique est rendu indispensable par l'évolution socio-historique internationale<sup>825</sup>. Tout théoricien critique se voit confronté au défi de la victoire du capitalisme et du libéralisme à l'heure de la *Perestroika* en Union soviétique et de la « société léniniste de marché » qui se met en place en Chine. Pour autant, il est difficile d'applaudir et de célébrer le modèle américain et sa diffusion hégémonique. Dès lors, quelle critique produire ? « Quelle est la meilleure perspective critique ? »<sup>826</sup> Pour le telosien c'est d'abord pour cela que *Telos* se tourne vers la théorie politique de Carl Schmitt, afin d'aller y puiser les ressources susceptibles d'inspirer une critique du modèle libéral contemporain au moment où il revêt une nouvelle forme, celle du néolibéralisme. A l'heure d'un enlisement dans des querelles théoriques qui voient s'affronter le jargon purement académique de la déconstruction à celui non moins pédant et déconnecté de la théorie du discours, la théorie politique de Carl Schmitt offre selon lui la perspective d'un détour salutaire, précisément du fait qu'il s'agit d'une théorie *politique*.

En effet, du fait de dans son exaltation de l'économie de marché, quasi divinisée, le néolibéralisme contribue à la tendance générale à la dépolitisation que l'academicisme du poststructuralisme et de la "*speech theory*" sont incapables d'endiguer. L'enjeu du recours à la théorie politique schmittienne est donc bien de sauver le politique, non seulement au plan théorique en sortant du compassé jargon universitaire, mais aussi en réintégrant une réflexion proprement politique dans la critique de la société néolibérale contemporaine. Ainsi, « Schmitt fournit un cadre interprétatif convaincant pour interroger la prépondérance des marchés, de la

---

<sup>825</sup> Tim Luke, « Entretien avec Patricia Mooney Nickel du 1er Avril 2010 », *North American Critical Theory...*, *Op.cit.*, p.31

<sup>826</sup> *Idem*

société civile et de l'échange commercial pur sur l'action des Etats. »<sup>827</sup>

Dans une société marquée par le déclin du politique face à la montée des forces et des logiques de l'économique, déclin du politique qui signifie mécaniquement déclin du démocratique, il est urgent de repolitiser, de rappeler ce qu'est l'essence du politique. Contre « cette accumulation étrange »<sup>828</sup> de dispositifs de gouvernance et cette société civile aux contours aussi flous qu'elle est omniprésente, il semble nécessaire de mobiliser une authentique théorie de l'Etat et de l'autorité du gouvernement. Pour les telosiens les plus « schmittiens », le juriste allemand est d'abord là pour remémorer ce qu'est le politique, quelle est son essence, pour contrer son affadissement et à terme sa dissolution dans un économisme de marché.

Mais Schmitt, le juriste de Weimar, est aussi l'homme de l'engagement aux côtés du parti nazi dès 1933. Sa personnalité est de fait très contestée, la seule évocation de son nom provoque le malaise. Comme le rappelle le germaniste Russell Berman, actuel rédacteur en chef de *Telos* et arrivé dans le cercle au milieu des années 1980 - il est l'un des acteurs de l'introduction de Carl Schmitt dans les pages de la revue - l'arrivée de Schmitt a un parfum d'esclandre. "Schmitt appeared on the horizon, initially, as a hopeless pariah, and *Telos's* interest in him was nothing less than a scandal."<sup>829</sup> Une nouvelle fois au sein de *Telos*, se joue une scène d'opposition entre plusieurs fronts. L'apparition d'un « schmittianisme de gauche », c'est-à-dire la critique de gauche du libéralisme contemporain à partir de Schmitt, provoque de nombreuses tensions. S'affrontent ceux qui pensent que la production intellectuelle de Schmitt est entachée par son lien avec le nazisme, en tout cas qu'il est impossible de les dissocier, ceux qui pensent que théorie et jugement politique doivent être séparés, et ceux enfin qui minimisent sa collaboration nazie et son anti-sémitisme afin de contourner l'anathème.

Au cœur du cercle *Telos*, l'arrivée de Schmitt exacerbe les divergences déjà présentes et amplifie la désunion qui se cristallise désormais autour de controverses théoriques propres à la

---

<sup>827</sup> Tim Luke, "The 'Americanization' of Critical Theory", in Tim Luke, Ben Agger (Eds.), *A Journal of No Illusions. Telos, Paul Piccone, and the Americanization of Critical Theory*, New York, Telos Press Publishing, 2011, p.8

<sup>828</sup> *Idem*

<sup>829</sup> Russell Berman, "The Editor, the Journal, the Project", in Tim Luke, Ben Agger (Eds.), *A Journal of No Illusions...*, *Op.cit.*, p.98

théorie politique schmittienne. En particulier, les points de désaccord se fixent sur l'interprétation à donner au concept d'homogénéité du corps politique, aux implications de la dissociation entre démocratie et libéralisme dans la critique antilibérale de la République de Weimar et à l'irrationalité inhérente au décisionnisme politique schmittiens.

### ***Le décisionnisme de Carl Schmitt : l'indissoluble irrationalité inhérente au politique***

Schmitt est l'un des fers de lance du défi lancé par une certaine philosophie allemande au rationalisme politique de la modernité. Contre la prétention à fonder le savoir et la décision sur la raison, le juriste et théoricien politique de Weimar déclare l'incompétence de la raison dans le domaine de la prise de décision. C'est ce que l'on nomme son décisionnisme, qui consiste à reconnaître que « les valeurs et les normes mobilisées dans la sphère pratique (morale, juridique, politique) renvoient en dernière instance à des décisions axiologiques ultimes constituant un moment indépassablement irrationnel de toute action. »<sup>830</sup>

Schmitt, qui évolue dans un terrain déjà balisé par la philosophie allemande - et notamment l'espace intellectuel wébérien dans lequel « le polythéisme des valeurs » conduit à une « guerre des dieux » aussi inéluctable qu'impossible à arbitrer - mais il donne à l'impossibilité de fondation rationnelle de la décision l'expression de sa forme la plus radicale. Puisque les valeurs renvoient ultimement et nécessairement à une absence de fondation rationnelle, arrive toujours un moment dans le processus de décision politique où la discussion argumentative est suspendue, arrivée à sa limite, celle de son inadéquation foncière avec l'essence même du politique.

« Ainsi un moment irréductible d'indiscutabilité serait-il inscrit par essence dans la teneur même du politique compris comme ce champ où, sur les fins ultimes, s'opère une mise entre parenthèses de la discussion argumentative, par définition vaine et stérile si les valeurs en présence renvoient ultimement à la nécessité de choix impossibles à fonder ou justifier rationnellement. »<sup>831</sup>

En fait, Schmitt fait de l'exception la règle. Ce qu'il considère comme la dimension

---

<sup>830</sup> Sylvie Mesure, « Rationalisme et faillibilisme », in Alain Renaut (Dir.), *Histoire de la philosophie politique, Tome IV, Les critiques de la modernité politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p.151

<sup>831</sup> *Ibid.*, p.156

irrationnelle constitutive du politique, manifeste dans les cas extrêmes - ces « états d'urgence » où ce n'est plus la loi qui gouverne, mais la seule volonté du chef, le souverain au pouvoir illimité par ces circonstances *exceptionnelles* - devient l'essence même du politique. « Franchissant les limites de la lucidité, C. Schmitt en a conclu pour sa part à l'irrationalité foncière du politique comme tel et à son inévitable abandon au charisme du *leader* ou du chef. »<sup>832</sup>

Le décisionnisme schmittien est donc d'abord une critique radicale de la raison puisqu'il consacre l'impossibilité de fonder rationnellement une quelconque décision politique. C'est la grande teneur de la critique qu'il adresse au parlementarisme - et il n'est pas ici inutile de rappeler qu'étymologiquement, « parlement » renvoie bien à l'action de parler. Car c'est précisément cette éthique de la discussion que rejette Schmitt, cette volonté proprement libérale de diluer le politique dans les « pourparlers », la négociation. Pour lui, la pensée politique libérale a peur de l'affrontement réel, du corps-à-corps, du conflit authentique, c'est pourquoi elle le transforme dans un débat affadi, visant à différer perpétuellement le face-à-face final, régulé au mieux par l'idéal de l'atteinte du compromis, au pire par celui du consensus. Il dénonce ardemment le « romantisme politique » de la métaphysique libérale :

« L'essence du libéralisme est la négociation, les demi-mesures conservatoires, avec l'espoir que la confrontation définitive, le combat sanglant qui fera la décision, puisse être transformé en un débat parlementaire et être éternellement suspendu grâce à une éternelle discussion. »<sup>833</sup>

Sur ce point précis, Habermas incarne donc son opposé logique, lui dont le projet philosophique est précisément, en tant que « gardien de la rationalité », d'arriver au consensus rationnel par la mise en place de dispositifs légaux permettant l'établissement de la situation idéale de discours. Pour cette raison, Schmitt est le repoussoir par excellence des « habermassiens » ou tout au moins des intellectuels de la gauche libérale qui à la suite de Habermas et d'autres font de l'irrationalisme la cible principale de leur combat politico-intellectuel<sup>834</sup>. Inversement, Schmitt fait parfois figure d'inspiration pour certains auteurs

---

<sup>832</sup> *Ibid.*, p.155

<sup>833</sup> Carl Schmitt, *Théologie politique* [1922 ; 1969], Paris, Gallimard, 1988, p.71

<sup>834</sup> Ainsi Andrew Arato, qui reconnaît cependant que Schmitt est un auteur extrêmement important dont il faut accepter le défi pour bien comprendre les faiblesses de la démocratie et du libéralisme contemporains, s'inquiète-t-il du fait

postmodernes, comme Lyotard ou Derrida - ce dernier le discute même directement.<sup>835</sup>

De plus, dans la reconnaissance du moment indépassable de l'indiscutabilité inhérent à la décision politique, Schmitt introduit non seulement l'irrationalité comme élément constitutif de l'essence du politique - irrationalité dans les systèmes de valeurs adoptés collectivement puisque non fondés rationnellement -, mais aussi la nécessaire conflictualité, celle qui vient donner corps à la dimension interne du politique en lui opposant une altérité externe radicale. Cependant, contre l'altérité « positive » d'une éthique postmoderne de l'Autre (Levinas), l'hétéronomie radicale de Schmitt place au cœur de la logique décisionniste la représentation de l'autre comme *ennemi*.

### ***La distinction ami-ennemi : une realpolitik ?***

Pour Schmitt en effet, l'essence du politique réside dans un seul critère : la distinction entre l'ami et l'ennemi. Il ne peut y avoir d'espace politique que si un « autre », l'étranger, vient souder le groupe par son altérité radicale, en éclairant de son contraste l'ensemble des normes communes internes. Surtout, l'autre se pose comme le garant nécessaire de l'existence du politique, essentiellement conflictuelle et qui ne peut donc prendre corps que dans la confrontation avec le différent, le dissemblable.

En fait, la position schmittienne « assum[e] l'altérité telle qu'elle est (virtuellement conflictuelle) sans s'illusionner sur ce qu'elle pourrait être (potentiellement consensuelle) » ; elle a ainsi « le mérite du réalisme »<sup>836</sup>. Or, c'est précisément cette forme de *realpolitik* que recherchent les telosiens, en particulier Piccone. Contre l'académisme d'un poststructuralisme à la française qui pose l'autre dans un éternel « différant » ou pire contre l'angélisme de la philosophie humaniste à la Levinas qui présuppose sa bienveillance, Schmitt offre ici une voie théorique à la fois réaliste et politique, et en conséquence jugée éminemment utile par Piccone.

---

que certains, au sein de *Telos*, semblent s'inspirer non seulement des questions qu'il soulève mais des éléments de réponse qu'il avance. "But to take over his answers, which are also of course based on a very consistent and harsh anti-liberalism, was very dangerous." in « Entretien avec Patricia Mooney Nickel du 14 Avril 2010 », *Op.cit.*, p.111

<sup>835</sup> Sur le lien entre Schmitt et le courant postmoderne / poststructuraliste, voir *infra*

<sup>836</sup> Sylvie Mesure, « Rationalisme et faillibilisme », in Alain Renaut (Dir.), *Histoire de la philosophie politique, Tome IV, Les critiques de la modernité politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p.156

Dans la théorie politique schmittienne, l'ennemi politique est extérieur, hors des frontières du territoire de la communauté nationale. Inversement, en interne le terrain est pré-politique ; parce que soudé dans son opposition à l'étranger, le peuple est caractérisé par son uniformité, son obéissance et son adhésion à une alliance nationale marquée du sceau de l'amitié. Point de conflit en interne, donc point de dimension politique. "In this scenario, the friend is reduced to a passive support for the state. [...] The friend can be seen as an existential gatekeeper with whom one shares a community of destiny."<sup>837</sup> La distinction ami/ennemi a ainsi pour corollaire indissociable l'homogénéité interne du groupe politique.

### *Différentes lectures politiques de la recherche d'homogénéité sociale*

Si l'ennemi permet de souder le groupe par l'exemplarité de son altérité radicale, c'est en effet parce qu'il est essentiel qu'en interne le peuple soit uni, qu'il fonctionne comme une unité soumise à l'autorité du souverain. L'ordre politique requiert en effet l'homogénéité : c'est l'identification à la communauté, au peuple, à la nation ou même à la race qui permet de lier le peuple et l'Etat, et qui garantit l'obéissance au souverain, ce seul décisionnaire dans les situations exceptionnelles. Car la défense de l'homogénéité chez Schmitt est bien à comprendre ainsi, comme étant secondaire, instrumentalisée par l'objectif premier de sa théorie politique qui est celui de la défense d'un Etat fort et d'un fort *leadership*. Schmitt que l'on qualifie souvent de « pré-moderne » est en effet tout entier impliqué dans la restauration de la souveraineté à l'heure moderne des masses et de la multitude. Selon lui, cette souveraineté diluée ne peut être rétablie que si l'on refonde un pouvoir fort sur une base populaire uniforme.

C'est pour cela que Schmitt s'inquiète du désenchantement du monde diagnostiqué par Weber et avec lui de la perte de références sociales communes. Car le manque de repères partagés favorise de fait la fragmentation. C'est le propre de la logique individualiste du libéralisme contre lequel lutte Schmitt : une société qui n'est plus un corps social organique, qui n'est plus qu'un agrégat d'individus atomisés, consommateurs racontant chacun leur propre histoire loin du « tout » social et de la communauté de destin racontant *une* histoire, ne peut plus former une unité politique. D'où l'importance dans la « théologie politique » schmittienne des

---

<sup>837</sup> Torben Bech Dyrberg, "The leftist fascination with Schmitt and the esoteric quality of 'the political'", *Philosophy and Social Criticism*, vol.35, n.6, 2009, p.658



mythes politiques, des grands récits fondateurs et légitimants, garants de la cohésion sociale, du sentiment d'appartenance à un destin commun.

Finalement, la distinction amis-ennemis constitutive du politique, c'est-à-dire l'établissement d'une frontière politique entre l'intérieur et l'extérieur, participe de ces trois objectifs tendant tous à renforcer l'homogénéité interne : elle favorise le sentiment d'appartenance, (c'est la dimension spatiale horizontale du mouvement dedans/dehors, par l'opposition entre nous et eux), elle encourage l'obéissance (c'est la dimension verticale, la soumission du bas vis-à-vis du haut) et situe le peuple dans un destin commun (c'est la dimension temporelle par l'inscription dans une histoire, une temporalité en-deçà/au-delà).

Or, du fait précisément de son caractère homogène à l'intérieur des frontières de la communauté politique, le corps social domestique schmittien est fondamentalement pré-politique. Puisque le conflit et la distinction amis-ennemis constituent l'essence du politique, alors promouvoir l'homogénéité sociale interne revient en effet à éradiquer la dimension politique en interne et à la cantonner à son expression géopolitique. En fait, Schmitt « politise les frontières extérieures, dépolitise les frontières internes [...] et remplace le choix par le destin »<sup>838</sup>. C'est là il nous semble la plus grande limite de la théorie politique de Schmitt au regard de ceux qui en appellent à elle précisément dans le but de re-politiser ma théorie sociale critique.

A cela s'ajoute le grand danger du réquisit d'homogénéité sociale pour le maintien de l'ordre politique, qui réside bien évidemment dans son pendant : la destruction de l'hétérogénéité. Ici, Schmitt ne peut pas être plus opposé aux prémisses de la théorie critique francfortoise : la conception politique de Schmitt, qui place l'ordre comme l'une des finalités principales du politique, implique l'éradication de l'hétérogénéité, de la différence, de la pluralité, de l'individualité, en bref de tous les éléments possibles de négativité au sein du corps social, éléments au contraire les plus précieux pour la théorie critique puisqu'ils constituent autant d'espaces de liberté à maintenir et développer. La logique schmittienne en interne est *identitaire*, c'est celle de la constitution d'une identité politique du corps social, quand celle des francfortois est d'abord celle du non-identitaire. Surtout, l'élimination de l'hétérogénéité contient une violence intrinsèque, qui a endossé ses habits les plus manifestes dans la solution finale

---

<sup>838</sup> Torben Bech Dyrberg, "The leftist fascination with Schmitt and the esoteric quality of the political", *Philosophy and Social Criticism*, vol.35, n.6, 2009, p.661 [notre traduction]

nazie.

Mais à gauche, le réquisit d'homogénéité n'est pas vu comme nécessairement dangereux, pour peu que l'on interprète la recherche de l'unification par le réquisit d'égalité économique et sociale. Ou alors, à l'exemple de ce que l'on retrouve chez Chantal Mouffe, le pari est de conserver la conception schmittienne de l'essence du politique comme *conflit*, mais en l'internalisant et en le redéfinissant selon une ligne idéale et partisane. L'idée est de remplacer les critères d'inclusion et d'exclusion qui s'expriment en termes de races, de peuples ou de religions par la dichotomie politique droite/gauche, de telle sorte que l'on puisse repolitiser l'espace social interne. Le problème étant alors que l'on part de Schmitt pour mieux supprimer le cœur de sa théorie politique :

“Because external politicization relies on internal depoliticization, politicizing the domestic terrain would undermine the function of Schmitt's friend/enemy antagonism of framing a given political order.”<sup>839</sup>

Il semble qu'il y ait en effet une incompatibilité de principe entre le réquisit d'homogénéité du corps social, qui implique de facto sa dépolitisation, et la volonté de maintenir un conflit intérieur, une dynamique d'opposition.

Pourtant, la conception de l'homogénéité schmittienne suscite un fort intérêt auprès des telosiens, notamment de ceux à la sensibilité communautarienne<sup>840</sup> et fédéraliste comme Piccone. Ce que révèle en effet aussi la théorie schmittienne c'est qu'« un groupe homogène a des construits mentaux, des expériences de vie, des valeurs politiques et religieuses similaires, distinctes de l'Etat et en conséquence l'homogénéité peut être une vraie source signifiante de négativité authentique. »<sup>841</sup> Piccone et les autres défenseurs de la thèse de la négativité artificielle sont en effet en quête de négativité organique et ils retrouvent dans la théorie politique schmittienne, et notamment dans sa conception de l'identité politique homogène, les éléments concrets du partage d'une pré-rationalité dont ils sont en quête. Peut-être n'était-il cependant pas utile de recourir à Schmitt pour cela. Cette lecture de la théorie schmittienne, qui nous semble

---

<sup>839</sup> *Ibid.*, p.663

<sup>840</sup> Voir par exemple l'interprétation communautarienne de Wolfgang Palaver, “Schmitt's Critique of Liberalism”, *Telos* n.102, Hiver 1995, p.43-71

<sup>841</sup> Scott G. McNall, “The Good, the Bad and the Ugly”, in Tim Luke, Ben Agger (Eds.), *A Journal of No Illusions...*, *Op.cit.*, p.110

pour le moins contestable (Schmitt n'est-il pas prêt à promouvoir l'homogénéité par le haut, de manière rationnelle et artificielle ?), porte surtout la marque de l'influence de l'historien populiste de la gauche américaine Christopher Lasch - nous y reviendrons<sup>842</sup>.

Toujours est-il qu'au sein de *Telos* mais aussi ailleurs, Schmitt tend à être mobilisé par un nombre croissant d'intellectuels de gauche pour la critique du libéralisme qu'il formule, plus généralement pour le défi qu'il pose au système démocratique libéral contemporain.

### ***L'antilibéralisme schmittien : la distinction fondamentale entre libéralisme et démocratie***

Parce qu'il opère une distinction entre libéralisme et démocratie, Schmitt peut théoriser un régime démocratique qui n'est pas fondé sur une constitution et des institutions libérales. Si cela est déjà pour certains auteurs de la gauche contemporaine un élément problématique - les intellectuels de la gauche libérale en particulier -, pour d'autres il s'agit là d'une dissociation légitime et utile autant théoriquement que politiquement. Ainsi la postmarxiste Chantal Mouffe établit-elle à la suite de Schmitt une dichotomie entre une logique libérale de droite et une logique démocratique de gauche. Quand Schmitt établit une équivalence dialectique entre la série *Homogénéité - uniformité - hiérarchie - unité - Etat fort* et la série diamétralement opposée *Hétérogénéité - pluralisme - autonomie - fragmentation - Etat faible*, Mouffe distingue à sa suite deux séries logiques, *Droite - libéralisme - liberté - individualité - marché* face à *Gauche - démocratie - égalité - bien commun*. Or pour les libéraux de gauche et de droite, cette lecture dichotomique des grandes forces politiques structurelles inspirée de Schmitt ne permet pas de penser la dualité intrinsèque des régimes démocratiques modernes, issus des révolutions française et américaine pour lesquelles les pôles liberté et égalité étaient nécessairement imbriqués. Mais c'est précisément là l'objectif des penseurs de la gauche antilibérale, à l'exemple de la postmarxiste Mouffe : dissocier la démocratie du libéralisme, afin de réaffirmer une exigence démocratique non libérale, fondée sur un Etat fort et une homogénéité du peuple dans sa dimension économique et sociale.

---

<sup>842</sup> Voir *infra*, Chapitre IX (Troisième partie).

### *Une même analogie structurale entre Schmitt et l'antilibéralisme postmoderne ?*

La récupération de la dichotomie opérée par Schmitt entre démocratie et libéralisme par certains auteurs de la gauche radicale repose en fait l'épineuse question de l'analogie structurale entre antilibéralisme de droite et de gauche. Cela conduit nécessairement à poser les questions suivantes : peut-on mettre sur le même plan toute critique du libéralisme ? Antilibéralisme de droite et de gauche se valent-ils ? Est-il légitime, derrière la qualification souvent accusatrice « d'alliance théorique objective » entre les deux pôles contre les familles libérales centristes, de regrouper un théoricien antilibéral allemand de la République de Weimar, explicitement inspiré des penseurs catholiques de la contre-révolution française, et les auteurs postmodernes des années 1980 ?

C'est une opération à laquelle certains se livrent sans sourciller. Ainsi le germaniste américain William Rasch peut-il retrouver une partie des termes de la critique libérale schmittienne dans les travaux de Lyotard, pour le simple fait que les deux auteurs placent la notion de conflit au cœur du politique. Rasch étend même sa démarche de « traduction » de ces approches aux travaux du sociologue fonctionnaliste allemand Luhmann - embrassant dans un même mouvement anachronique des auteurs aux univers intellectuels extrêmement différents. Le rejet commun de la recherche du consensus libéral semble ainsi constituer un critère suffisant de rapprochement.

“The common battle fought by the anti-modernist, Schmitt, the ultra-modernist, Luhmann, and the post-modernist Lyotard, is the one against de-differentiation and the expansion of a universalist morality and economy.”<sup>843</sup>

Ailleurs<sup>844</sup>, c'est le grand point de convergence entre la théorie schmittienne et le *Zeitgeist* des “*identity politics*” que l'on met en exergue, du fait d'un environnement de pensée similaire qui « est suspicieux du parlementarisme, fait preuve de mépris envers l'ethnocentrisme (« l'Occident ») et adopte une attitude cynique envers tout ce qui est associé à la raison,

---

<sup>843</sup> William Rasch, “Conflict as a Vocation. Carl Schmitt and the Possibility of Politics”, *Theory, Culture and Society*, vol.17, n.6, Déc. 2000, p.1

<sup>844</sup> Torben Bech Dyrberg, “The leftist fascination with Schmitt and the esoteric quality of the political”, *Philosophy and Social Criticism*, vol.35, n.6, 2009, p.649-669

l'universalisme, le progrès, et bien sûr l'émancipation. »<sup>845</sup> Certains penseurs de la gauche postmoderne seraient alors tentés d'utiliser Schmitt pour critiquer la forme dépolitisée, consensuelle et technocratique du libéralisme contemporain. Cela fonctionnerait en apparence du fait d'un même « *ethos* vitaliste » que partagent Schmitt et certains postmodernes autour de la conception de l'existence politique comme celle d'une lutte de pouvoir parmi les identités collectives.

Parfois, la mise en parallèle entre Schmitt et les auteurs postmodernes s'opère explicitement à des fins polémiques : pointer l'analogie entre vos opposants théoriques et certaines pensées discréditées et vous reconduirez ainsi les accusations par « association de malfaiteurs » qui font souvent mouche, d'autant plus quand le théoricien référentiel a expressément formulé son soutien au parti nazi. Dans les années 1980, ce geste accusateur est conduit par certains défenseurs du libéralisme contre les « jeunes conservateurs » postmodernes. On l'a vu chez Habermas et Richard Wolin.<sup>846</sup> On le retrouve aussi chez l'habermassienne Seyla Benhabib qui formule ses craintes face à la dangerosité d'une philosophie antilibérale portée par l'ensemble du courant postmoderne malgré son apolitisme ou son engagement à gauche<sup>847</sup>. Même si Benhabib prend toutes les précautions d'usage afin de pallier tout risque d'accusation abusive et de procès d'intention (le fait que Derrida et Lyotard adoptent une politique décisionniste à la Schmitt « ne signifie pas que les conséquences politiques de leur philosophie supporterait une pensée conservatrice, réactionnaire », « les théoriciens de la différence ne sont pas responsables de la forme dégénérée de politique de la différence poursuivie en Bosnie-Herzégovine »<sup>848</sup>), elle affirme néanmoins l'erreur des théories postmodernes « qui font leurs la théorie politique 'décisionniste' »<sup>849</sup> :

“What I will be arguing instead is that J.-F. Lyotard and, to some extent, Jacques Derrida, privilege in their writings on the political a certain perspective, a certain angle, a certain heuristic framework, which itself has deep, and ultimately, I think, misleading consequence for understanding the rational foundations of the democratic forms of

---

<sup>845</sup> *Ibid.*, p.650 [notre traduction]

<sup>846</sup> Voir *supra*, Chapitre VI (Deuxième partie).

<sup>847</sup> Seyla Benhabib, “Democracy and Difference: Reflections on the Metapolitics of Lyotard and Derrida”, *The Journal of Political Philosophy*, vol.2, n.1, 1994, p.1-23

<sup>848</sup> *Ibid.*, note de bas de page 9, p.4

<sup>849</sup> *Idem*

government.»<sup>850</sup>

Derrière la formule policée de Benhabib, ressurgit ici l'opposition entre ceux qui scindent démocratie et libéralisme (les postmodernes à la suite de Schmitt), et les libéraux pour qui la démocratie s'incarne avant tout dans les institutions libérales. Dès lors, l'on comprend que chez Benhabib dénoncer l'incapacité à comprendre le phénomène démocratique revient à réaffirmer implicitement la nécessaire dimension libérale de la démocratie. Or, l'impossibilité de saisir cette dimension libérale conduirait de fait à un anti-démocratisme qui ne dit pas son nom. C'est là que réside à notre sens l'accusation voilée de Benhabib à l'encontre de l'adoption du décisionnisme schmittien par Lyotard et Derrida. Pour ceux en effet qui couplent démocratie et libéralisme, supprimer le second c'est automatiquement porter atteinte au premier.

Pourtant, il y a bien des différences substantielles entre le décisionnisme schmittien et la façon dont Derrida par exemple s'en saisit. Le problème que confronte d'ailleurs Derrida est justement celui de la prise de décision authentique sans tomber dans le décisionnisme. Contre Schmitt, Derrida affirme qu'un sujet ne décide jamais rien, qu'il ne prend pas de décision. Pour lui, la décision bien comprise doit référer à un événement singulier, inconditionnel : elle implique une rupture, elle doit toujours aller *au-delà* du sujet. Or, dans le cas de Schmitt, qui octroie cette responsabilité au souverain, c'est-à-dire à une subjectivité, qu'elle soit individuelle ou collective, la décision est « subjectivement conditionnée ». La théorie schmittienne serait donc encore toute entière une théorie du sujet. Et pour le poststructuraliste Derrida, contemporain et acteur du geste philosophique de *la mort du sujet*, « une théorie du sujet est incapable de rendre compte de la moindre décision. »<sup>851</sup>

« A-t-on le droit de donner ce nom, 'décision', à un mouvement purement autonome [...] qui ne procéderait que de moi, de moi-même, et ne ferait que déployer les possibles d'une mienne subjectivité ? Ne serions-nous pas autorisés à y voir le déroulement d'une immanence égologique, le déploiement autonome et automatique des prédicats ou possibles propres à un sujet, sans cette rupture déchirante qui devrait advenir en toute décision dite libre ? »<sup>852</sup>

Contre le décisionnisme schmittien, tout encore « moderne » dans le sens où il affirme

---

<sup>850</sup> *Ibid.*, p.5

<sup>851</sup> Jacques Derrida, *Politiques de l'Amitié*, Paris, Galilée, 1994, p.88.

<sup>852</sup> Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Allocution prononcée le 27 Déc. 1995 au cimetière de Pantin et présentée lors d'une conférence en hommage à Levinas au Collège international de philosophie le 7 Déc. 1996, Paris, Galilée, 1997, p.53

encore et toujours la subjectivité, la déconstruction derridienne vient rappeler que l'autonomie du sujet, fût-il le souverain absolu, n'est toujours qu'illusion. Il n'y a pas de décision autonome et active qui relève de la subjectivité, mais seulement « une décision passive de l'autre » qui s'exprime à travers lui. Ici se manifeste le mouvement de décentrement poststructuraliste, l'hétéronomie radicale qui ne place d'essence qu'en dehors des entités, dans les relations qui les unissent les unes aux autres.

« Ce qu'il faudrait penser ici, c'est cette chose inconcevable ou inconnaissable, une liberté qui ne serait plus le pouvoir du sujet, une liberté sans autonomie, une hétéronomie sans servitude, bref quelque chose comme une décision passive. »<sup>853</sup>

En outre, comme cela a été montré ailleurs,<sup>854</sup> Derrida peut être exonéré de la lourde accusation de décisionnisme dans la mesure où chez lui la décision politique n'est pas arbitraire, tout au moins n'est pas totalement déconnectée d'une quelconque dimension éthique. Le décisionnisme radical schmittien suppose en effet la seule volonté du souverain : cela n'est philosophiquement pas tenable pour Derrida du fait non seulement d'une autonomie du sujet illusoire, mais également politiquement non souhaitable. Il rappelle ainsi que c'est l'éthique qui doit guider la décision politique.

« Il ne souffle pas un silence sur la nécessité d'un rapport entre l'éthique et la politique, l'éthique et la justice ou le droit. Il faut ce rapport, il doit exister, il faut déduire une politique et un droit de l'éthique. »<sup>855</sup>

Malgré des rapprochements possibles, les critiques postmodernes et poststructuralistes françaises évoluent ainsi bien dans des univers théoriques différents de celui de la critique du libéralisme de la République de Weimar portée par Carl Schmitt. Cette dernière s'exprime encore dans le cadre d'une philosophie de la subjectivité qui a complètement explosé dans cette deuxième moitié du XXe siècle sous la plume de Derrida. Et pourtant, les telosiens, et notamment Piccone, Ulmen et Berman, sont bien allés du côté de Schmitt alors qu'ils auraient pu investir ces autres voies. Mais la *French theory* est bien trop aseptisée, trop jargonnante, trop académique aussi. Elle est dénuée de cette dimension proprement politique qui fait défaut selon Piccone à la philosophie contemporaine, il lui manque aussi sûrement ce parfum de scandale

---

<sup>853</sup> Jacques Derrida, *De quoi demain... Dialogue*, avec Elisabeth Roudinesco, Paris, Flammarion, 2003, p.210

<sup>854</sup> Pierre Bouretz, *D'un ton guerrier en philosophie : Habermas, Derrida & Cie*, Paris, Gallimard, 2011

<sup>855</sup> Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *Op.cit.*, p.198.

auquel le rédacteur en chef semble attaché.

L'introduction et la discussion de la théorie politique de Carl Schmitt sonne en effet comme un geste provocateur au sein de *Telos*. En allant chercher le juriste de Weimar, Piccone et les autres introduisent non seulement un critique du libéralisme et un théoricien du politique, mais précisément le plus controversé, « sali » par l'histoire du fait de ses affiliations politiques. La provocation a toujours fait partie intégrante du cercle telosien, formé politiquement par la radicalité des soulèvements contestataires et intellectuellement par celle des théoriciens révolutionnaires du vieux continent. La provocation, adossée à la marginalité recherchée et revendiquée, fonctionnent comme l'ethos du cercle restreint qui se recentre autour de Piccone. Le fondateur emmène *Telos* dans les retranchements du politique, et fait entièrement sienne la conception schmittienne de la distinction ami/ennemi, de la dimension foncièrement conflictuelle du politique - une conception qui ne le quittera plus théoriquement mais aussi personnellement. C'est donc avec une part de satisfaction que Piccone observe le tumulte autour de la question schmittienne, ravi de mettre la gauche libérale et ce qu'il reste de la gauche radicale face à ses contradictions et ses démons.

### ***Schmitt, la « mauvaise conscience » de la gauche ?***

Pour certains observateurs de la réception de Schmitt aux Etats-Unis, et notamment Stephen Turner<sup>856</sup>, la vive querelle qui a traversé la communauté académique sur le « cas Schmitt » est en effet d'abord la manifestation d'un malaise de la gauche par ce que Schmitt lui renvoie d'elle-même. Le fait que le théoricien de Weimar ait été affilié au nazisme permet de comprendre pourquoi il est rejeté, mais certainement pas le degré de véhémence avec lequel il l'est - "the guilt belongs elsewhere."<sup>857</sup> Pour Turner, si Schmitt est autant ostracisé par certains penseurs de gauche, c'est parce qu'il incarne le spectre de la responsabilité de la gauche dans la chute de Weimar, et par conséquent dans la montée du nazisme. Ce faisant, il hante les intellectuels de gauche non seulement en réveillant les fantômes de leur passé filial,<sup>858</sup> en

---

<sup>856</sup> Stephen Turner, "Schmitt, *Telos*, and the Collapse of Weimar", in Tim Luke, Ben Agger (Eds.), *A Journal of No Illusions...*, *Op.cit.*, p.115-140

<sup>857</sup> *Ibid.*, p.118

<sup>858</sup> C'est à dessein que nous empruntons ici le champ lexical de la « phantasmagorie » pour reprendre une expression derridéenne déjà citée (Chapitre IV). Turner fait en effet référence à un « secret de famille » au sein de la gauche sur



accusant leurs aînés d'avoir grandement contribué à la mort du régime libéral, mais également en les mettant face à leurs travers bien actuels, ces mêmes tendances illusoire qui ont une fois permis Auschwitz et qui continuent de se manifester aujourd'hui dans certaines attitudes « de principe » typiques de la gauche moralisatrice.

La question de la responsabilité de la gauche dans la chute de Weimar est un sujet douloureux pour nombre d'intellectuels de gauche. Pourquoi les mesures effectives n'ont-elles pas été prises contre les ennemis de la constitution quand cela était encore possible ? est une interrogation souvent laissée sans ébauche de réponse. L'École de Francfort la première a éludé la question, en identifiant le phénomène nazi d'abord comme le produit de la répression sexuelle que s'imposait la petite bourgeoisie, puis comme l'aboutissement logique du grand refoulement que constitue par essence le processus de la civilisation occidentale. Mais le rôle de la gauche n'a jamais été directement confronté.

“The actual role of the Left in the demise of the Weimar Republic, especially the ultra-Left within the SPD and the Communists, was carefully airbrushed out of the story of the rise of Nazism itself. The actual role allowed for an alternative narrative - the suicide narrative - in which the Nazis were empowered and allowed into office by the political acts of both the Left and the non-Nazi Right and by a Chancellor and President who failed to act decisively against the anti-Democratic parties when action was required. This was Schmitt's narrative, and it is the narrative that haunted the émigrés: could the collapse of the Weimar Republic have been prevented?”<sup>859</sup>

Le malaise autour de Schmitt serait donc en partie dû au fait que le récit schmittien force la gauche au désagréable exercice de se placer face à sa responsabilité historique, celle d'une participation au « suicide » du régime. D'une part par l'action des communistes, dont le comportement, ouvertement hostile à la Constitution a fortement contribué à sa dévalorisation ;

---

cette question souvent taboue de sa responsabilité dans la chute du régime de Weimar. Or, la psychanalyse nous enseigne comment les secrets de famille passent d'une génération à l'autre en revenant sous la forme d'un « fantôme ». Lorsque le porteur du secret de la première génération refuse de parler, il enferme son secret dans un coffre symbolique - c'est ce que l'on appelle l'inclusion psychique. Lorsque le porteur du secret perd son interlocuteur privilégié, celui à qui il aurait pu se confier, l'inclusion devient crypte, irrévocablement condamnée, sans ouverture possible. Et alors à la génération suivante ce secret devient fantôme venant hanter l'enfant du porteur de crypte. Le fantôme est la manifestation du secret du passé dans le présent. Voir sur ce point l'amusante (psych)analyse de Tintin, *Le Secret de la Licorne* et *Le Trésor de Rackham le Rouge* par le psychanalyste Serge Tisseron dans « La crypte et le fantôme », *Philosophie magazine*, Hors Série *Tintin au Pays des Philosophes*, Septembre 2010, p.40-43

<sup>859</sup> Stephen Turner, “Schmitt, *Telos*, and the Collapse of Weimar”, *Op.cit.*, p.122

d'autre part par le SPD, dont le comportement au Parlement a souvent consisté à tourner en ridicule l'idée même de représentation parlementaire. Il faut dire que le SPD était à l'époque enserré dans une situation socio-historique peu confortable, entre l'impossibilité de l'avènement du socialisme dans un futur proche et l'égale impossibilité d'admettre cet état de fait sous peine de perdre son assise populaire et électorale. Ce que Schmitt révèle, c'est en fait la participation active de la gauche dans l'affaiblissement du modèle constitutionnel allemand jusqu'à entraîner le pays dans un risque de guerre civile que seul le parti nazi était à même d'éviter. Toute prise de pouvoir par n'importe quel autre acteur politique aurait mené à l'affrontement civil. C'est là la grande responsabilité de la gauche, celle d'avoir affaibli le système au point de le livrer à la puissance du parti totalisant nazi.

Par cette lecture des événements précédant la chute du régime, Schmitt met en évidence le danger des illusions de la gauche, souvent plus attachée aux principes qu'aux réalités politiques. Le refus du compromis par peur de la compromission est une attitude aussi noble principiellement que dangereuse politiquement. Elle constitue surtout le propre de l'intransigeance antilibérale, le glissement de la rigueur vers la raideur sectariste. Pour Turner, suivant Schmitt, c'est ainsi que s'est comportée la gauche de Weimar, et c'est encore ce que fait la gauche actuelle pourvoyeuse de leçons de morale, d'où son grand malaise. Car si la question qui hantait la génération contemporaine de la montée du nazisme était « aurions-nous pu éviter cela ? », celle qui hante la gauche d'aujourd'hui est « pourrions-nous l'éviter aujourd'hui ? ».

“They failed to understand the transformations of the time. So they persisted in a politics which moralized small differences in policy [...]. They did not grasp that when coalitions collapsed and governments fell over minor issues things would not simply go on as before. [...] The actions of the Weimar Left begin to look very familiar. They are precisely the kinds of actions valued by the moralistic Left today. They stood up for principles, or at least were on the right side of, or they resisted - all acts of political virtue. They held on to their ideals, the ideal of socialism, and saw every political act as a compromise of those ideals. They had no respect for the political opinions of their opponents - the true mark of illiberalism.”<sup>860</sup>

Pour Turner, qui voit en Schmitt le « Cassandre » de la gauche, il n'est donc pas surprenant que *Telos* se soit tourné vers sa théorie politique. Emmené par Piccone, le projet *Telos*

---

<sup>860</sup> *Ibid.*, p.137

est bien d'être « l'auto-conscience » de la gauche : il faut donc aussi savoir la placer face à elle-même, face à ses contradictions, face à sa mauvaise conscience. En l'occurrence Schmitt est pour lui le meilleur révélateur des illusions moralistes de la gauche, particulièrement de la gauche habermassienne mais plus généralement de toute cette Nouvelle classe porteuse de la culture du discours critique. Et ce qu'il qualifie d'« hystérie » dans les réactions suivant la réception de Schmitt dans l'univers telosien est selon lui la preuve manifeste de l'acuité d'un théoricien qui dérange d'autant plus qu'il touche un point sensible.

### ***Telos et le cas Schmitt : est-il raisonnable d'introduire l'irrationnel ?***

Piccone non plus n'est pas surpris de l'intensité du mouvement de résistance à Schmitt, rendu manifeste par l'ampleur des protestations retrouvées dans les différentes notes entre contributeurs qui ont circulé à la période de la préparation du numéro spécial sur le juriste de Weimar. Dans leur introduction à ce numéro qu'ils rédigent à quatre mains, Piccone et Ulmen savent qu'ils doivent anticiper les questions non seulement du « pourquoi Schmitt ? » mais aussi du « pourquoi maintenant ? »<sup>861</sup>. Toujours avec ce ton plein d'ironie qui caractérise ces deux provocateurs maîtres du sarcasme, ils s'amusent du choc provoqué pour ceux qui allaient voir cette « gentille revue de gauche » (*nice leftist journal*) publier un tel auteur<sup>862</sup>.

Est-ce encore par bravade que les deux telosiens justifient le recours à Schmitt par la nécessité d'interroger la crise de la gauche ? De leur point de vue, certains concepts schmittiens, comme celui de la « super-légalité » ou de la « pseudo-universalité » permettent d'établir un diagnostic sur l'état de la gauche intellectuelle américaine et de ses travers. Car ce serait seulement à partir de la prise de conscience de la situation de crise dans laquelle elle se trouve que l'on pourrait tenter de renouveler la pensée de gauche en général et la tradition de la théorie critique en particulier. A l'heure où cette dernière, emmenée par Habermas et quelques uns de ses suiveurs les plus convaincus, la font « régresser dans un libéralisme conformiste naïf », certaines idées de Schmitt, « aussi étrange que cela puisse paraître », « apportent un éclairage précieux sur des questions centrales de la crise de la gauche. »<sup>863</sup> C'est donc hors de la tradition

---

<sup>861</sup> Paul Piccone, Gary Ulmen, "Introduction to Carl Schmitt", *Telos* n.72, Été 1987, p.3-14

<sup>862</sup> *Ibid.*, p.3

<sup>863</sup> *Ibid.*, p.3 [notre traduction]

de la gauche que *Telos* cherche à puiser les ressources pour mener une autocritique de la gauche, toujours dans cette idée d'en incarner l'auto-conscience. Cela sous-entend que *Telos* est toujours porteur d'un projet politique de gauche, ce qui pose malgré tout question, d'autant plus quand les auteurs eux-mêmes clament la fin de la dichotomie droite-gauche<sup>864</sup>.

En fait, là où Schmitt revêt un intérêt particulier pour Piccone et Ulmen c'est parce qu'il est selon eux un complément utile aux travaux de la première génération de l'École de Francfort du fait qu'il politise ce qui est dépolitisé chez Adorno et notamment la critique de l'égalitarisme et de l'universalisme. Alors que la critique de la logique identitaire est dirigée chez Adorno contre la structure de la pensée occidentale, il est avec Schmitt possible de la diriger contre la gauche et en particulier contre « sa poursuite obsessionnelle de l'égalitarisme »<sup>865</sup> en considérant que la gauche libérale a fait de l'égalité une norme « super-légale »<sup>866</sup>, c'est-à-dire éternelle et régulatrice, avec des conséquences théoriques et pratiques désastreuses.

Les concepts schmittiens permettraient ainsi de diagnostiquer les insuffisances de cette gauche libérale tout en conservant la dimension politique inhérente au problème.

“Paraphrasing political theology: the secularized priesthood of the official left sanctifies this state of affairs from its academic cloister, where it has retreated from active political struggle, by calling for more and better management by a Welfare State/Church run by their New Class brethren to enforce an increasingly elusive equality. The super-legal imperative of equality-no-matter-what succeeds in blinding leftist theory to new social conflicts which, to the extent that they remain unproblematized, can only remain unsolved or, worse yet, become intensified.”<sup>867</sup>

Il y aurait donc un potentiel analytique chez Schmitt qui mériterait d'être exploité afin de révéler l'aveuglement quasi religieux de la gauche envers certaines valeurs, en particulier

---

<sup>864</sup> Voir *infra*, p.

<sup>865</sup> *Ibid.*, p.5 [notre traduction]

<sup>866</sup> Le concept de « super-légalité » est bien mis en évidence dans l'article du constitutionnaliste allemand Ulrich K. Preuss paru dans ce même numéro de *Telos*. Preuss reprend la distinction entre les constitutions modernes, qui contiennent uniquement des éléments de *légalité* des institutions - les droits, devoirs, compétences et procédures clairement définis - et adoptent un parti pris « individualiste » dans le sens où elles ne proclament pas d'identité politique nationale (elles tendent par là à atténuer les conflits identitaires internes). Inversement, d'autres constitutions définissent certains principes et certaines valeurs, définis dans les « clauses éternelles » - ces clauses non amendables destinées à exister toujours - comme incarnant l'identité politique. C'est cela le niveau « super-légal », qui coexiste au sein de ce type de constitutions au côté du niveau légal. Voir également Ulrich K. Preuss, “The Implications of “Eternity Clauses: The German Experience”, *Israel Law Review*, vol.44, n.3, 2011, p.429-448

<sup>867</sup> Paul Piccone, Gary Ulmen, “Introduction to Carl Schmitt”, *Op.cit.*, p.6

l'égalité, afin de révéler des automatismes qu'on n'interroge plus faute de les voir par manque de mise en perspective. C'est là que le recours à des points de vue très éloignés de la tradition pourraient se révéler utiles. Piccone et Ulmen invitent ainsi la gauche à se saisir des critiques conservatrices, sans jeter l'anathème *a priori*. Il ne s'agit pas pour autant selon eux d'intégrer tout Schmitt et de tomber dans le travers inverse d'en faire l'apologie de manière non critique, mais d'aller y prendre ce qui peut être utile.

“Most of Schmitt’s answers are irrelevant to the left, owing to their conservative character. But the questions he raises, as well as his critical analyses in general, have been ignored for too long. [...] Schmitt’s rigor, conditioned no doubt by his training in jurisprudence, compounded with his no-nonsense approach to concrete power relations, can provide a healthy corrective to the predominant leftist moralism, which more often than not clouds judgment to the point of precluding effective political analysis.”<sup>868</sup>

En conclusion de leur introduction, Piccone et Ulmen s'étonnent d'ailleurs que le recours à Schmitt scandalise autant alors que le « père » du postmodernisme Heidegger jouit de son côté d'une grande célébrité parmi les universitaires de la gauche radicale nord-américaine, sans que son soutien au parti nazi ne semble apparemment entraver la pertinence de ses travaux.

Mais un autre son de cloche retentit dans le cercle *Telos*. Selon cet autre point de vue, l'ouverture d'esprit manifestée vis-à-vis de Schmitt ne serait qu'un paravent servant à camoufler non seulement une nouvelle orientation théorique conservatrice au sein de l'organisation, mais plus généralement un dangereux travail de sapement en règle des fondamentaux du libéralisme. Parmi les nombreuses voix qui s'élèvent pour dénoncer ce qui est considéré comme un dévoiement progressif du projet *Telos*, nombreuses ayant déjà été mentionnées, celle de l'historien et théoricien critique Jeffrey Herf vient explicitement raviver la nécessité de défendre la tradition libérale dans son sens politique, à l'image de ce que font Adorno et Horkheimer à la fin de leur parcours philosophique ; malgré ses imperfections, le libéralisme est selon lui en dernier instance le meilleur rempart contre tout risque d'autoritarisme et *a fortiori* de totalitarisme. Sa protestation a donné lieu à un débat animé, paru dans le 74<sup>e</sup> numéro de *Telos* sous le titre “Reading and Misreading Schmitt: An Exchange.”<sup>869</sup>

---

<sup>868</sup> *Ibid.*, p.14

<sup>869</sup> “Reading and Misreading Schmitt: An Exchange”, *Telos* n.74, Hiver 1987-88, p.133-140

Jeffrey Herf est l'auteur de *Reactionary Modernism*<sup>870</sup>, ouvrage d'histoire intellectuelle dans lequel l'auteur articule l'idéal-type de « modernisme réactionnaire » pour rendre compte de ce paradoxe culturel de la modernité allemande sous Weimar et le troisième Reich qui consistait en l'incorporation de la technologie et de la rationalité modernes par des penseurs anti-Lumières<sup>871</sup>. L'ouvrage a fait l'objet de d'une recension critique acerbe par Geoff Eley dans *Telos*<sup>872</sup> et de commentaires incisifs de Joseph Bendersky dans son article consacré à Carl Schmitt et la révolution conservatrice.<sup>873</sup> C'est peut-être cet accueil aussi froid réservé à un travail par ailleurs généralement bien reçu qui a motivé son auteur à s'exprimer publiquement et attaquer la nouvelle orientation telosienne.

Herf, qui situe la pensée de Schmitt dans son idéal-type de « modernisme réactionnaire » - à tort selon Bendersky<sup>874</sup> - présente Bendersky comme un auteur de droite et Eley comme un auteur de gauche, tous deux unis dans un antilibéralisme commu prompt à attaquer le centre libéral. Herf s'interroge alors :

“Who would have thought that *Telos* would become a meeting place of Right and Left against the middle? The issue devoted to Carl Schmitt is a sad event in the history of *Telos*.”<sup>875</sup>

Herf entre dans le vif du débat : la question est politique, et l'attaque dont il fait l'objet, loin de relever de la discussion purement académique, est l'affrontement de deux systèmes de pensée, en l'occurrence de deux formes de démesure antilibérale contre la modération libérale. D'ailleurs selon lui, la discussion de Schmitt toute entière navigue dans ces eaux autant politiques que polémiques : car si Herf est d'accord pour dire que l'on ne doit pas juger de la théorie d'un penseur en fonction de son engagement politique, cela ne peut s'appliquer à Carl

---

<sup>870</sup> Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich* [1984], Cambridge, Cambridge University Press, 1998

<sup>871</sup> “My basic point is the following: Before and after the nazi seizure of power, an important current within conservative and subsequently nazi ideology was a reconciliation between the antimodernist, romantic, and irrationalist ideas present in German nationalism and the most obvious manifestation of means-end rationality, that is, modern technology.” *Ibid.*, p.1. On voit bien comment l'idéal-type formulé par Herf renvoie à une dissociation entre la modernisation et la modernité philosophique, un peu à la manière dont les néoconservateurs ont dissocié modernisation sociale et modernité culturelle. Cela n'est pas étonnant lorsque l'on sait que Herf a été le chargé de cours du néoconservateur Daniel Bell, pionnier de cette dissociation avec son ouvrage de référence *The Post-Industrial Society* (1973).

<sup>872</sup> Par Geoff Eley, *Telos* n.71, Printemps 1987, p.187-197

<sup>873</sup> Joseph Bendersky, “Carl Schmitt and the Conservative Revolution”, *Telos* n.72, Été 1987, p.27-42

<sup>874</sup> Pour Bendersky, Herf reproduit cette erreur académique courante de faire rentrer les idées et personnes dans des modèles qu'il leur impose, au détriment de toute rigueur scientifique. “The evidence to support a particular thesis is all too often overlooked.” *Ibid.*, p.28

<sup>875</sup> Jeffrey Herf, “Letter to the Editors”, in “Reading and Misreading...”, *Op.cit.*, p.133

Schmitt, pour la simple et bonne raison qu'il fait lui-même de la théorie politique. C'est pourquoi il regrette amèrement le regain de célébrité de Schmitt naissant à l'heure contemporaine aux Etats-Unis :

“Wherever intellectuals come to despise liberal democratic institutions - in Weimar Germany, in the postwar Italy of left-wing terrorism, or apparently in the United States now - there Carl Schmitt and his illiberal message will find warm admirers.”<sup>876</sup>

S'il comprend le besoin formulé par Piccone et Ulmen de sortir de la pure théorie académique, de retrouver une vraie dimension politique, une *Realpolitik*, il regrette que *Telos* tombe dans la pensée anti-démocratique de la République de Weimar, dans « l'ersatz de réalisme » de Schmitt, comme si seules les gauche et droite antilibérales étaient réalistes, pendant que les familles libérales centristes étaient peuplées de sentimentalistes et d'utopistes.

“For those of us who had our anti-intellectual fling in the late 1960s, this talk about realism an no-nonsense approaches to politics has a disturbingly familiar ring. Are we now to go in search of “tough Germans” like Carl Schmitt to counterbalance the Habermasian softies who talk too much about talking?”<sup>877</sup>

Dans leur réponse à Herf<sup>878</sup>, Piccone et Ulmen rejettent l'accusation d'antilibéralisme. Selon leur interprétation, « la critique schmittienne du libéralisme n'est pas accompagnée d'une réponse antilibérale mais laisse ouverte la question d'une alternative. »<sup>879</sup> De toutes façons pour les auteurs, les catégories droite-gauche n'ont plus de sens, ce qu'ils réaffirment ici. La comparant à des « fantômes idéologiques »,<sup>880</sup> une réminiscence d'un passé moderne révolu, cette binarité opacifierait la réalité politique bien plus qu'elle ne l'éclairererait. Pour Piccone, l'enjeu n'est pas d'attaquer le libéralisme, mais de comprendre comment et pourquoi les institutions libérales se sont transformées en mécanismes de manipulation et de domination, trahissant ce que les valeurs libérales - au premier rang desquelles la liberté - étaient censées défendre. Il s'agit de comprendre également « pourquoi les libéraux sont devenus des idéologues néo-conservateurs de la Nouvelle classe, sabotant avec succès les valeurs démocratiques avec

---

<sup>876</sup> *Idem*

<sup>877</sup> *Ibid.*, p.136

<sup>878</sup> Paul Piccone, Gary Ulmen, “Letter to Jeffrey Herf”, in “Reading and Misreading...”, *Op.cit.*, p.139-141

<sup>879</sup> *Ibid.*, p.138 [notre traduction]

<sup>880</sup> *Idem* [notre traduction]

encore plus d'efficacité que n'importe quel défi de droite ou de gauche. »<sup>881</sup>

Piccone et Ulmen se défendent ainsi de toute accusation envers le libéralisme en tant que tel en dirigeant leur accusation contre les *dévoiements* du système libéral et la corruption intellectuelle de son clergé. Leur diffamation se voile même d'ironie lorsqu'ils incriminent la gauche de son manque d'ouverture d'esprit : elle semble ne pas savoir accepter la confrontation avec des idées différentes. "This is what obscurantism of the Right used to be about."<sup>882</sup> Dès lors selon eux, la mission de *Telos*, libre de toute pression et corruption de la pensée dominante, est d'aller explorer les travaux de ces théoriciens qui pour une raison ou une autre ont été ignorés, délaissés ou réprimés, à l'image de Carl Schmitt. C'est une politique éditoriale que Piccone et Ulmen entendent bien continuer de mener. Ils lâchent, dans un dernier geste de provocation : "After all, liberals whould try to hang on to at least one of their old values: to keep an open mind."<sup>883</sup>

Mais même avec l'esprit ouvert, il semble difficile d'éviter les polémiques lorsqu'il s'agit de Carl Schmitt. Parmi les plus opposés au constitutionnaliste allemand, c'est la crainte qu'il soit présenté de manière apologétique qui prend le dessus. Afin de s'assurer de conserver la distanciation nécessaire avec ce genre de personnages controversés, ils n'hésitent pas à les frapper du sceau d'étiquettes diffamantes ou disqualifiantes. Mais leur froideur à l'égard de Schmitt n'a d'égale que l'ardeur avec laquelle les moins farouches entendent braver la chape de plomb qui pèse au-dessus du « cas Schmitt ». Ainsi lorsque le plutôt habermassien Richard Wolin affuble le penseur Schmitt de l'épithète « fasciste »<sup>884</sup>, le non moins schmittien Ulmen s'en prend à son manque de connaissance non seulement du juriste de Weimar mais de l'histoire intellectuelle allemande en général<sup>885</sup>. Piqué au vif, Wolin répond aux invectives de Ulmen dans une lettre ouverte d'Octobre 1986. La question de savoir si Schmitt était fasciste devient alors le prétexte académique à un règlement de comptes personnel et politique entre deux hommes qui ne s'apprécient guère. Quand Ulmen fonde son argumentation visant à invalider le prétendu

---

<sup>881</sup> *Ibid.*, p.139-140 [notre traduction]

<sup>882</sup> *Ibid.*, p.140

<sup>883</sup> *Idem*

<sup>884</sup> Dans Richard Wolin, "Foucault's Aesthetic Decisionism", *Telos* n.67, Printemps 1986, p.72

<sup>885</sup> "Even in the latest issue of *Telos*, Richard Wolin continues to perpetuate the wrong and wrongheaded notion that Schmitt is a 'fascist' thinker. He even calls Ernst Jünger a 'fascist'. This evidences, to say the least, little understanding of Schmitt, Jünger, and German intellectual history." Gary Ulmen, *Telos* newsletter du 12 Août 1986



fascisme de Schmitt en prenant comme base une citation de Hannah Arendt, Wolin vise à démonter point par point son raisonnement.

“Perhaps I’m oversensitive to Ulmen’s hasty and unfriendly characterization of my knowledge of German intellectual history, since I earn my daily living teaching and writing about it. In any event, harshness of his claim moved me to check his scholarship with referé to the Arendt citation he haughtily relies on to demonstrate my ignorance. This is what I found.”<sup>886</sup>

Non seulement Wolin accuse Ulmen de s’être servi à mauvais escient de la citation de Arendt, en l’ayant tronquée et mal traduite, mais il l’accuse d’avoir délibérément induit en erreur. Wolin taxe en fait Ulmen de malhonnêteté intellectuelle, peut-être l’une des pires injures dans le milieu académique, et va jusqu’à demander son expulsion du cercle *Telos* s’il ne se soumet pas à l’humiliant exercice d’excuses publiques.

“I am not an especially vindictive person; but the attempt to misrepresent the public esteem in which Carl Schmitt is held through scurrilous citation-practices call into serious question the intellectual integrity of the individual responsible for such actions. I would happily settle for a public apology from Ulmen, to be published in the next Editors’ Newsletter. I would then be willing to continue having him as an editorial colleague, despite our manifest political differences. At the same time, I feel that in lieu of such an acceptable apology, which would constitute a requisite act of good faith, that Ulmen be expelled from *Telos*.”<sup>887</sup>

Si l’animosité entre les deux hommes est manifeste, Wolin reconnaît que l’enjeu ici dépasse la question de l’intégrité « douteuse » de Ulmen. Ce qui est de mise est bien « la tentative révisionniste de droite à la mode à remettre en lumière Schmitt le théoricien politique contre Schmitt le chien servile du nazisme »<sup>888</sup>. Wolin rappelle alors qu’il y a une vraie continuité entre la pensée politique de Schmitt et son engagement nazi. “Schmitt’s doctrines call for a leader to make decisions, and in Hitler he found his man.”<sup>889</sup>

Ainsi, à l’exemple des altercations entre Piccone, Ulmen et Herf d’une part, et Ulmen et Wolin d’autre part, il y a bien, comme le notait Herf lui-même, deux grandes tendances au sein de *Telos* manifestement délimitées par la question du libéralisme. Quand « une part significative

---

<sup>886</sup> Richard Wolin, Lettre ouverte du 30 Octobre 1986 à l’équipe éditoriale de *Telos*

<sup>887</sup> *Idem*

<sup>888</sup> *Idem*

<sup>889</sup> *Idem*

des contributeurs de *Telos* au cours des quinze dernières années suggèrent qu'un tournant libéral est requis », « les autres arguent que la force de *Telos* réside dans son antilibéralisme intransigeant. »<sup>890</sup> La césure entre la frange la plus libérale et la branche la plus hostile au libéralisme est encore plus patente dans la « sensationnelle »<sup>891</sup> controverse qui a entouré la parution dans *Telos* d'un article de la politiste Ellen Kennedy, controverse qui a résonné jusqu'en Allemagne.

### ***Un parallèle entre Schmitt et l'École de Francfort ? La controverse académique autour de l'essai d'Ellen Kennedy***

Le premier article de la section spéciale sur Carl Schmitt du soixante-et-onzième numéro de *Telos* est signé Ellen Kennedy<sup>892</sup>, professeur de théorie politique à l'Université de Pennsylvanie. Le grand argument de son essai polémique est que Carl Schmitt préfigure l'École de Francfort, ou plus exactement que la philosophie politique autoritaire de Schmitt apparaît implicitement et parfois explicitement dans les travaux de l'École, y compris dans ceux de Jürgen Habermas. La publication de cet essai fait l'objet de discussions animées en interne lors de la préparation du numéro. Elle est d'ailleurs accompagnée de trois autres articles, présentés comme autant de réponses à son travail, le premier émanant du spécialiste américain de l'École de Francfort et telosien engagé Martin Jay<sup>893</sup> et les deux autres des allemands Alfons Söllner<sup>894</sup> et Ulrich Preuss<sup>895</sup>.

Martin Jay note que la démarche consistant à trouver des liens et établir des passerelles entre la Théorie critique francfortoise et des penseurs conservateurs voire issus de la droite radicale est loin d'être inédite. Plusieurs auteurs ont cherché à mettre l'accent sur l'hostilité commune aux familles libérales centristes qui affadirait le contraste entre droite radicale et gauche radicale. Dans le cas de l'École de Francfort, des tentatives de rapprochement avec le

---

<sup>890</sup> Jeffrey Herf, "Letter to the editors", *Op.cit.*, p.133 [notre traduction]

<sup>891</sup> Selon l'expression de Russell Berman, Lettre à Martin Jay, Paul Piccone, Gary Ulmen et Richard Wolin du 11 Février 1987

<sup>892</sup> Ellen Kennedy, "Carl Schmitt and the Frankfurt School", *Telos* n.71, Printemps 1987, p.37-66

<sup>893</sup> Martin Jay, "Reconciling the Irreconcilable? A Rejoinder to Kennedy", *Telos* 71, Printemps 1987, p.67-80

<sup>894</sup> Alfons Söllner, "Beyond Carl Schmitt: Political Theory in the Frankfurt School", *Telos* n.71, Printemps 1987, p.81-96

<sup>895</sup> Ulrich K. Preuss, "The Critique of German Liberalism: Reply to Kennedy", *Telos* n.71, Printemps 1987, p.97-109

pessimisme civilisationnel d'Oswald Spengler ou plus couramment avec la phénoménologie heideggérienne ont déjà eu lieu. Il reconnaît donc qu'*a priori*, la prémisse de son essai est valable : il est pertinent de poser l'hypothèse que certains parallèles peuvent être établis entre Schmitt et l'Ecole de Francfort et de chercher certains jeux d'influences idéologiques croisées, d'autant plus que de part et d'autre l'analyse des faiblesses de Weimar était au centre des préoccupations. Jay rappelle qu'il a lui-même déjà soulevé la question de l'impact de Schmitt sur la pensée du francfortois Kirchheimer dans sa somme de référence<sup>896</sup>. Pour autant, il invalide la méthode de Kennedy et infirme ses conclusions pour cause de manque de rigueur historique. Jay, suivi en cela par Söllner et Preuss, se livre à une féroce critique du travail de Kennedy, dans un premier temps sur un plan purement académique.

Les trois universitaires visent à identifier les insuffisances théoriques et méthodologiques de Kennedy, ses exagérations et ses approximations, notamment Preuss qui ironise sur la difficulté de la tâche consistant à réunir des théoriciens aussi différents que Schmitt et Habermas.

“Here Kennedy has to bear the burden of proof because of the gap between Schmitt, the harbinger of politics as a sphere of existential decision, and Habermas, the theoretician of a political rationality.”<sup>897</sup>

Pour Jay, la vision de Kennedy, qu'il qualifie de « schmittianisme de gauche », est fondée sur une méconnaissance de l'Ecole, qu'elle ne dissocie pas de l'Institut de Recherches Sociales. Elle met ainsi sur un pied d'égalité l'ensemble de ses membres, ce qui revient à minimiser le positionnement de ses principaux contributeurs (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Lowenthal et Pollock) et survaloriser de moins influents (en particulier Neumann et Kirchheimer). Les premiers n'ayant que peu à voir avec Schmitt, si ce n'est un vague rejet commun d'un certain libéralisme, ils sont relayés au deuxième plan de l'essai alors qu'ils sont au contraire des acteurs de premier plan de l'histoire de l'Ecole. De plus, Kennedy multiplie selon lui les erreurs historiques, ne tenant pas assez compte de la chronologie des événements et

---

<sup>896</sup> Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Berkeley, University of California Press, 1973. Jay rappelle que Schmitt a été le professeur de Kirchheimer lorsqu'il étudiait le droit et la politique à l'Université de Bonn dans les années 1920. Sa thèse de doctorat, portant sur une comparaison des conceptions socialiste et bolchévique de l'Etat, est alors influencée par le décisionnisme schmittien et notamment par la notion de « situation d'exception ». Kirchheimer suit également Schmitt dans l'idée que la démocratie doit être fondée sur une communauté homogène. Ce qu'il entend par là cependant est dans une veine marxiste un peuple unifié, sans contradiction sociale, en fait sans classes. Il rompt totalement avec Schmitt sur la question de l'homogénéité raciale. p.148-149

<sup>897</sup> Ulrich K. Preuss, “The Critique of German Liberalism...”, *Op.cit.*, p.97

des moments d'affiliation respectifs des différents membres.

Les critiques de Jay, Söllner et Preuss sont rejointes par celles de Richard Wolin<sup>898</sup> - toujours prompt à alimenter les débats voire les polémiques. Il faut dire que Wolin, germaniste, est particulièrement impliqué dans la préparation de ce numéro. C'est avec violence qu'il formule son avis critique et désapprouve la publication de l'article puisqu'il va jusqu'à mettre dans la balance sa possible démission en cas de parution.

“In my view the quality of the essay is so indigent that it does not warrant publication in any form by *Telos*. [...] Therefore, should the piece appear over and against will of the editorial board at large - and here I would very much like to see the relevant documentation - I personally will have to re-evaluate my status on the editorial staff with a view toward possible resignation.”<sup>899</sup>

Pour Wolin, l'article de Kennedy comporte trois types de problèmes. D'abord, lorsqu'elle tente d'établir des liens entre Carl Schmitt et Walter Benjamin et Max Horkheimer, elle échoue lamentablement. Pour commencer, Schmitt n'a selon lui eu aucune influence sur Benjamin. Le fait qu'elle puisse voir la patte du juriste allemand sur le théoricien critique n'est que la manifestation d'une tare bien connue des universitaires, la « fausse projection » ou la tendance à voir son objet d'étude partout, surtout là où il n'est pas.

“Kennedy's discussion of 'Critique of Violence' is highly exemplary of a veritable 'mania' she displays throughout: the 'mania' of the insecure scholar for detecting the influence of 'his' or 'her' subject in the most remote and improbable quarters; a classical instance of 'false projection’”<sup>900</sup>.

Quant à l'idée qu'Horkheimer serait influencé par la pensée de Schmitt, Wolin se lamente sur la faiblesse des arguments. Parce que Horkheimer a à l'occasion produit une critique du libéralisme, cela doit ressembler à certains égards à la critique de Schmitt.

“But this is a base absurdity. Schmitt's critique of liberalism is decisionistic, hence “irrational”, and points clearly in the direction of the *Führerprinzip* he embraced so vigorously upon Hitler's *Machtergreifung* in 1933. Horkheimer's critique of liberalism was in the interest, as he was wont to put it, of “a rational organization of society”.”<sup>901</sup>

---

<sup>898</sup> Dans Richard Wolin, Lettre ouverte du 18 Novembre 1986 à l'équipe éditoriale de *Telos*

<sup>899</sup> *Idem*

<sup>900</sup> *Idem*

<sup>901</sup> Richard Wolin, Lettre ouverte du 18 Novembre 1986, *Op.cit.*

Dans le cas des politistes Neumann et Kirchheimer, figures plus mineures de l'École, l'influence est plus évidente, le second ayant été l'élève de Carl Schmitt. La question a d'ailleurs déjà fait l'objet d'un traitement dans un article de Söllner paru dans un précédent numéro de *Telos*<sup>902</sup> et dans l'ouvrage de Martin Jay<sup>903</sup>. Pour Wolin donc, aucun intérêt académique à cet argument, d'autant plus que cette influence, somme toute relative et *in fine* désavouée par Kirchheimer lui-même, mériterait d'être davantage nuancée. En effet, lorsque Kennedy déclare que Kirchheimer conserve la distinction opérée par Schmitt entre libéralisme et démocratie, et qu'il conserve la seconde au détriment du premier, elle a faux selon Wolin.

“Here, she confuses legitimate criticism of the functioning of a particular liberal state (Weimar), with the rejection of liberalism tout court, a final step which Kirchheimer never took.”<sup>904</sup>

De plus, Kennedy reprend une ligne qui est selon Wolin à la mode parmi les nouveaux pro-Schmitt, celle qui consiste à dire que l'intention véritable du juriste allemand était la préservation de Weimar. Il s'adonne alors à un long développement montrant comment Schmitt était non seulement un ennemi de la démocratie, mais à quel point son soutien au régime nazi est étayé, sans équivoque, de telle sorte qu'on ne puisse pas dire qu'il cherchait à sauver le régime libéral.

Enfin selon Wolin, Kennedy fait preuve d'une stupéfiante ignorance (*stunning ignorance*) de Habermas. Elle serait là encore prise dans ses travers de « fausse projection » en décelant l'empreinte de Schmitt partout et en particulier dans les travaux de Habermas - cette question fait en effet l'objet du plus long développement chez Kennedy.

“Although the author readily acknowledges that in Habermas's work unequivocally positive references to Schmitt are not to be found, her Schmitt-mania once again leads her astray, to the point where she contends that Habermas found ‘in Schmitt's political theory a source of concepts and categories for the analysis of industrial society’”.<sup>905</sup>

---

<sup>902</sup> Alfons Söllner, “Leftist Students and the Conservative Revolution: Neumann, Kirchheimer, and Marcuse”, *Telos* n.61, Automne 1984, p.55-70

<sup>903</sup> Cf. *supra*

<sup>904</sup> Richard Wolin, Lettre ouverte du 18 Novembre 1986, *Op.cit.*

<sup>905</sup> *Idem*

En fait pour Wolin, le problème de Kennedy est qu'elle suppose que toute critique de la société industrielle vient de Schmitt. Pourtant rappelle-t-il, les influences majeures de l'Ecole de Francfort sont Marx et Weber. "But there seems to be no way to shake Kennedy from her *idée fixe*".<sup>906</sup>

Wolin poursuit en pointant de nombreux problèmes dans le développement de Kennedy : opérer un rapprochement entre Schmitt et Habermas sur le fait que tous deux fondent les décisions politiques sur une « vérité transcendantale » est une absurdité. Là encore pour Wolin, c'est manquer non seulement la distinction fondamentale faite par Habermas entre une vérité analytico-empirique (dépendant de la sphère scientifique) et une vérité dépendant de la sphère morale. Pour Habermas, les questions éthiques doivent être liées à la vérité (elles sont *truth-related*), ce qui est différent d'une vérité morale transcendantale. Quant au fait d'évoquer la vérité transcendantale dans le cas schmittien, Wolin manque de s'étouffer : le décisionnisme de Schmitt n'est-il pas un opportuniste relativisme des valeurs ? D'autres exemples d'erreurs d'interprétations de Habermas jalonnent son exposé : la prétendue distinction habermassienne entre démocratie authentique et démocratie formelle - distinction qu'il devrait à Schmitt - de laquelle elle découle l'idée que Habermas opte pour une « démocratie substantielle » est simplement fautive, tout comme sa lecture de Habermas comme le défenseur de la communauté homogène ou de la démocratie directe.

Finalement, celui qui résume peut-être le mieux l'ensemble des faiblesses académiques pointées par les différents commentateurs du travail de Kennedy est encore Piccone, avec ses formules piquantes familières. Pour le rédacteur en chef, l'argument de Kennedy est tout simplement « idiot » (*idiotic*). "As Rittersporn just wrote me, [it] could be used to show that Habermas was also vitally influenced by Lenin and Bakunin."<sup>907</sup>

---

<sup>906</sup> *Idem*

<sup>907</sup> Paul Piccone, Lettre à Richard Wolin du 23 Février 1987, copie à Russell Berman, Gary Ulmen, Gabor Rittersporn

### *La critique politique et polémique de l'article de Kennedy : le cas Schmitt au cœur de la discorde libéraux-antilibéraux*

Si d'avis général, l'article d'Ellen Kennedy souffre donc de faiblesses théoriques, jugées plus ou moins importantes selon les commentateurs, l'ampleur de la controverse autour de la parution de son article n'aurait pas été aussi important si les critiques s'en étaient tenues à un registre purement scientifique. Mais les attaques académiques se conjuguent aux accusations politiques entremêlées de griefs personnels.

Ainsi Martin Jay porte son accusation à un autre niveau. Pour lui, les intentions de Kennedy en arrière-plan de son travail sont claires : il s'agit d'une entreprise de sapement de l'Ecole de Francfort. La politiste chercherait à entacher la réputation de la première génération autant que celle de Habermas. A demi-mot, c'est à une accusation de malhonnêteté intellectuelle que se livre Jay : lorsqu'il se demande comment l'on peut faire dire aux théoriciens critiques que l'homogénéité est une prémisses nécessaire à la démocratie quand ils ont toujours montré comment l'homogénéité supposait la radicale exclusion de l'autre et expressément relié la distinction ami/ennemi schmittienne à l'antisémitisme nazi,<sup>908</sup> c'est pour décrédibiliser l'ensemble du développement de Kennedy. Car plus que l'article, ce que condamne Jay ce sont les motivations de la politiste qu'il pense déceler en arrière-plan.

“It is surely a singular impoverishment of contemporary political thought, as well as political practice, to intimate that anyone rejecting who fails to accept [the apolitical constitutional state] is following in the footsteps of that celebrated champion of democratic rights, the Nazi crown jurist Carl Schmitt. It is no less a travesty of 20th century intellectual history to claim that the Frankfurt School learned its politics from so dubious a source. In so arguing, Kennedy has transfigured Schmitt's political theology into a political mythology, whose ultimate purpose can only be to smear what it obviously fails to understand.”<sup>909</sup>

Ce même reproche est formulé par Söllner. L'on retrouverait en fait chez Kennedy une idée commune à nombre de penseurs libéraux selon laquelle tous ceux qui critiquent les institutions libérales des démocraties occidentales les affaibliraient et contribueraient à leur destruction. Ce type de critique serait donc intrinsèquement politiquement dangereuse, et

---

<sup>908</sup> Martin Jay, “Reconciling the Irreconcilable?...” , *Op.cit.*, p.74

<sup>909</sup> *Ibid.*, p.80

toujours nécessairement affiliée aux idées et aux actes les plus sombres de l'Histoire. Kennedy participerait de cette police de la pensée, usant de « ces sortes d'arguments politiques »<sup>910</sup>. Associer l'École de Francfort à Schmitt serait ainsi une façon de décrédibiliser non seulement l'École mais toute forme de critique antilibérale.

Pire pour Wolin, l'affirmation de la politiste selon laquelle Horkheimer rejetait la démocratie libérale et pluraliste « doit être rejetée comme de la calomnie vicieuse digne uniquement d'une mentalité néo-MacCarthyste ».<sup>911</sup> L'intégralité de son essai devrait de toutes façons être condamnée en raison du « biais idéologique » qui le traverse de part en part et consiste à recycler une bonne partie des critiques que la droite allemande a adressées à la Théorie critique au fil des années. Qualifiant l'article de « calomnie » (*slander*), « pastiche d'argumentation universitaire » dans un « but diffamatoire », Wolin, toujours aussi peu modéré, menace de démissionner si l'article paraît contre l'avis de la majorité du comité éditorial<sup>912</sup>.

Cette dernière sortie de Wolin provoque de vives réactions. S'en suit une multiplicité de virulents échanges croisés. Wolin fait parvenir l'une de ses lettres en copie à Jürgen Habermas et dans un moment d'inattention (un acte manqué ?), à Ellen Kennedy elle-même. Cette dernière ne manque pas de transférer les courriers les plus virulents à son égard, alertant la communauté nord-américaine mais aussi allemande des discussions autour de son article.

L'un des premiers à prendre la défense de Kennedy dans ce qui est désormais connu sous le nom de « controverse Wolin-Kennedy » est le politiste allemand Bernard Willms<sup>913</sup>. Willms s'étonne de l'attaque de Wolin, il lui retourne même les accusations de police de la pensée puisqu'il y voit une atteinte à la liberté de la recherche et même à la libre pensée. S'il concède qu'au plan scientifique des défauts nuisent à la qualité d'ensemble de l'article de Kennedy, il reste selon lui acceptable et intéressant, d'autant plus qu'il traite d'un sujet méritant qu'on s'y attarde. La question des influences, même si elles sont parfois subtiles et indirectes, vaut d'être formulée. Willms accuse à son tour Wolin non seulement de faiblesses académiques - il ferait

---

<sup>910</sup> Alfons Söllner, "Beyond Carl Schmitt...", *Op.cit.*, p.81

<sup>911</sup> Richard Wolin, Lettre ouverte du 18 Novembre 1986, *Op.cit.*

<sup>912</sup> *Idem*

<sup>913</sup> Bernard Willms, "An open letter concerning the Kennedy-Wolin controversy", Lettre ouverte adressée à l'équipe éditoriale de *Telos*, 15 Janvier 1987



montre d'une pauvre compréhension de la scène intellectuelle allemande - mais surtout de participer à une « chasse aux sorcières » d'autant plus sournoise et illégitime qu'elle est inégale, puisqu'elle oppose le David Kennedy au Goliath Habermas. La défense de Kennedy se mue en fait en une attaque sans pitié de Wolin, accusé de manière à peine voilée d'employer des méthodes fascistes dans la façon dont il démonte les arguments de Kennedy.

“Trying to suppress pieces of research which tend to this direction, as Wolin does, remembers Germans in a most fatal way of a time and a mentality of which even Wolin pretends to feel abhorrence.”<sup>914</sup>

La défense de Kennedy sur ce volet politique de la controverse est également assurée contre Wolin par Piccone. Si le rédacteur en chef n'est pas ébloui par les qualités de l'article de Kennedy, loin s'en faut, il s'insurge contre la tendance générale à jeter l'anathème sur un travail dès lors que l'on discute sérieusement de la théorie politique de Schmitt - Piccone vise ici Martin Jay qui voit en Kennedy une « apologue » de Schmitt<sup>915</sup>.

Pour le fondateur de la revue, le point le plus controversé de l'article de Kennedy est le rapprochement qu'elle opère entre Habermas et Schmitt. Or, pour lui, c'est une idée tout à fait valable, autant à titre d'hypothèse qu'après vérification. Avec Kennedy, Piccone pense que les premiers travaux de Habermas portent la marque de l'influence de Schmitt et que c'est parce qu'aujourd'hui il cherche à se forger une réputation sérieuse sur la scène politico-intellectuelle ouest-allemande qu'il doit se départir de tout soupçon de « schmittianisme », qu'il fait désormais passer pour une erreur de jeunesse. Et si d'autres universitaires allemands comme Preuss prennent sa défense, c'est parce qu'ils se retrouvent dans une situation similaire. “In his polemic against Kennedy, Preuss manages to undermine his own “left-schmittianism” position in order to save Habermas from the taint of Schmittianism.”<sup>916</sup>

En fait, si la parution de cet article mineur s'est retrouvé à faire autant de bruit dans la petite communauté des spécialistes de l'histoire intellectuelle allemande, c'est pour Piccone précisément parce que Schmitt vient réveiller la mauvaise conscience de Habermas et des

---

<sup>914</sup> *Idem*

<sup>915</sup> Il ajoute : “In this he shares a bias widespread among liberal intellectuals - an understandable predilection to demonize anything or anyone associated with Nazism - which precludes serious examinations of the issues.”, in “Introduction”, *Telos* n.73, Automne 1987, p.7

<sup>916</sup> “Introduction”, *Op.cit.*, p.7

habermassiens, toujours prompts à museler toute vérité dérangeante derrière un respect libéral de la différence qui s'avère n'être que de façade. Et c'est finalement envers Richard Wolin que Piccone se montre le plus vindicatif, visiblement agacé par le fait qu'il ait rendu public les violentes accusations qu'il a proférées. Dans une lettre de Février 1987, Piccone s'allie de sa grossièreté légendaire pour recadrer les débordements de Wolin. "These letters of yours are really pissing me off. Cut the shit and get serious about this Schmitt business."<sup>917</sup> Si pour Piccone l'article de Kennedy ne restera pas dans les annales des grandes contributions parues dans *Telos* - il le juge « infâme », « plutôt stupide, opportuniste et globalement à côté de la plaque »<sup>918</sup> -, il ne le trouve pas pour autant politiquement scandaleux, et trouve même plutôt scandaleuse cette attitude qui interdit toute forme de critique de Habermas. Qualifiant l'attitude de Wolin de « paranoïaque », il lui reproche d'avoir mis tout le monde dans l'embarras en rendant publique une discussion interne par la diffusion ouverte de sa lettre.

"I don't see why you had to send all your correspondence with the editors a) to most editors who do not know anything about this such as Whitebook, Breines, etc., nor do they seem to give a royal damn about this issue on Schmitt; and b) to Habermas who has absolutely nothing to say about what we publish, and your sending it to him appears as a pretty ridiculous ass-licking operation."<sup>919</sup>

Les seules personnes impliquées dans la préparation de ce numéro spécial sur Schmitt sont en effet Gary Ulmen, Russell Berman et Piccone lui-même : les autres n'y participent pas activement par manque d'intérêt ou de connaissances sur le sujet. En fait, précisément parce qu'il a fait circuler la lettre hors du cercle interne, jusqu'à Habermas, Wolin a contribué à faire que l'essai de Kennedy soit publié. Face à l'ampleur des réactions, impossible en effet de ne pas offrir un espace à celle que Wolin a transformé selon les mots de Ulmen en une « Jeanne d'Arc intellectuelle »<sup>920</sup>.

Car c'est bien là le fin mot de la controverse. Comme le déclare Russell Berman, qui regrette amèrement que la désormais ainsi nommée « controverse Wolin-Kennedy » soit devenue publique, le point positif de la mésaventure est que cela oblige au maintien du numéro sur Carl

---

<sup>917</sup> Paul Piccone, Lettre à Richard Wolin du 23 Février 1987, copie à Russell Berman, Gary Ulmen, Gabor Rittersporn

<sup>918</sup> "[T]he piece is pretty stupid, opportunistic and otherwise off the wall", *Idem*

<sup>919</sup> Paul Piccone, Lettre à Richard Wolin du 23 Février 1987, *Op.cit.*

<sup>920</sup> Gary Ulmen, Lettre à Russell Berman du 20 Février 1987, copie à Paul Piccone

Schmitt qui était par ailleurs mal accueilli en interne. L'actuel rédacteur en chef de *Telos* réaffirme sa volonté de le publier tout en maintenant une approche critique, qui sera exemplifiée par la publication non seulement de l'essai de Kennedy mais des différentes réponses dont elle a fait l'objet. A propos de Schmitt :

“Whether one regards him as a conservative jurist, a neo-hobbesian political theorist, or a fascist ideologue, I am sure that we all agree that nothing is gained by repressing debate or by avoiding arguments simply because they are made by one's political adversaries. My own interest in the matter proceeds from this last point: if Schmitt locates major weaknesses in liberal democracy (or more broadly: liberal culture), one ought to listen even if one is not going to accept the specific solutions which the person Schmitt chose.”<sup>921</sup>

En fait, pour rendre le dernier mot de la controverse à Piccone, le point crucial est précisément là où Berman le situe, dans la possibilité de discuter, y compris du marginal et du diabolisé. Du point de vue de Berman et Piccone, le problème de cette polémique est qu'en dernière instance elle a vu s'affronter deux camps aussi biaisés idéologiquement l'un que l'autre. A des Wolin et Jay prompts à taxer de « schmittiens » tout théoricien qui voudrait étudier Schmitt, des Kennedy et Willms contre-attaquent sur un registre tout aussi bas de rejet *a priori* de toute forme de critique adressée au libéralisme.

“Ironically, Kennedy's own reservations about Schmitt's ideas leave her in the same position as Habermas and Preuss. She is no more willing or able to expand her theoretical horizon beyond liberal-democratic theory than they are. In this sense, the whole debate represents a regression, since the origins of the Frankfurt School itself are rooted in what was perceived as a terminal crisis of liberal democracy.”<sup>922</sup>

Tout le débat aurait alors donné lieu à une régression, revenant en-deçà de la critique originelle des premiers francfortois, qui avaient au moins eu le mérite d'entamer l'analyse critique de la société libérale. La boucle est bouclée : du point de vue (antilibéral) du *chief editor*, la controverse Wolin-Kennedy ne serait qu'une manifestation supplémentaire non seulement du malaise vis-à-vis de Schmitt et de la foncière intolérance générale qui caractérise les libéraux contemporains, mais également de la force de l'hégémonie (néo)libérale et de l'incapacité à penser l'histoire et le politique au-delà des institutions et de l'Idée libérales.

<sup>921</sup> Russell Berman, Lettre à Martin Jay, Paul Piccone, Gary Ulmen et Richard Wolin du 11 Février 1987

<sup>922</sup> Paul Piccone, “Introduction”, *Telos* n.73, Automne 1987, p.7

## *Arrivées contestées et défections tonitruantes : le grand turn-over qui avalise le right-turn*

Si Piccone en appelle (plus que maladroitement) à la tolérance qui devrait caractériser les libéraux, il est bien difficile pour certains telosiens de se contenir face à sa satisfaction ostentatoire de défier et d'incommoder. Tout au long de la deuxième moitié des années 1980, les discussions autour de Schmitt qui ont cours au sein de *Telos* accompagnées du renouvellement partiel de l'équipe éditoriale autour de quelques figures non consensuelles irritent les membres de l'équipe les plus « politiquement corrects ». Comme en témoigne *a posteriori* Benhabib :

“[S]omething that really started getting everyone tenterhooks up was the introduction of people like Gary Ulmen to the editorial board and the beginning of the translations of Carl Schmitt. At that point we really didn't know where the heck we were going. It was one thing to keep repeating Adorno like a broken record and not go anywhere with it, but it was another thing to start bringing Carl Schmitt into critical theory.”<sup>923</sup>

Piccone reconnaît lui-même que *Telos* traverse alors une crise, une crise « à la fois organisationnelle et théorique »<sup>924</sup>.

“Half of our editors have retired intellectually and burned out politically, the other half [are] rapidly becoming senile, cynical or purely careerist, while the rest are beset by a combination of both. [...] What I think has happened is that, with the disappearance of any meaningful political ‘movement’ and the abandonment of the Marxist paradigm, we have scattered in many directions not always necessarily compatible. [...] What do we stand for, and what are we attempting to accomplish with *Telos*?”<sup>925</sup>

La crise oblige en effet à mieux redéfinir le projet. Pour Piccone il s'agit d'envisager de nouvelles approches théoriques, de nouveaux auteurs et espaces de pensée dont les chemins n'ont pas encore été balisés, en privilégiant donc les petits sentiers battus marginaux encore largement inexplorés. A partir de là, il s'agit pour lui d'identifier les personnes ressources prêtes à s'y engager, et à écarter ou plutôt laisser s'éloigner les plus rétifs aux nouvelles orientations théoriques.

---

<sup>923</sup> Seyla Benhabib, « Entretien par Patricia Mooney Nickel du 13 Avril 2010 », in *North American Critical Theory...*, *Op.cit.*, p.94

<sup>924</sup> Selon les propos de Piccone rapportés par Danny Postel, “The Metamorphosis of *Telos*. A splintered Journal Spokes into its Own Contradictions”, *These Times*, 24-30 Avril 1991 [notre traduction]

<sup>925</sup> Paul Piccone, *Editors' Newsletter*, 19 Octobre 1987

L'orientation qui se dessine, consacrée par l'introduction de la pensée controversée de Carl Schmitt au niveau théorique et l'intégration rapide non seulement du « schmittien » Gary Ulmen mais aussi du « paléoconservateur » Paul Gottfried<sup>926</sup> au sein de l'équipe, provoque une seconde vague de défections. Comme toujours au sein du cercle, la démission conjointe des « habermassiens », arrivés au bout de ce qu'il pouvait endurer de provocations théoriques et personnelles, s'opère dans un climat d'inimitié qui confine à la violence. Il faut dire que selon certains contributeurs, Piccone faisait régner « une ambiance non seulement sexiste mais dégradante pour tous les êtres humains. »<sup>927</sup> (A noter que Piccone répondait aux accusations sur son présumé anti-féminisme par un appel à laisser le féminisme là où il appartient, « dans la cuisine. »)<sup>928</sup>

Dans leur lettre commune de démission datée du 1er Juin 1987, Andrew Arato, Jose Casanova, Jean Cohen et Joel Whitebook dénoncent « la direction théorique et politique que la revue a pris depuis un certain temps, l'omniprésente hostilité envers [leur] propre position, autant que le dédain continu pour les questions de décence humaine. »<sup>929</sup> Seyla Benhabib et Dick Howard viennent alors de quitter *Telos*. Dans un même mouvement post-*Telos*, les six habermassiens rejoignent le cercle/revue de théorie critique *Praxis International*, qui deviendra plus tard *Constellations*, également basé à New-York. La frange habermassienne partie, la rupture est définitivement consommée. Place à un *Telos* renouvelé, resserré et plus que jamais théoriquement décomplexé.

### ***Conclusion du chapitre : le tournant droitier adopté***

La parution du numéro spécial sur Carl Schmitt symbolise ce qui a été considéré en interne comme le « tournant droitier » de *Telos*, ou dans les mots de Piccone, son « involution

---

<sup>926</sup> Paul Gottfried, membre du Parti Républicain, est celui qui a formé le terme de « paléo-conservateur » afin de signifier d'une part sa différence avec les néoconservateurs auxquels il s'oppose au sein du parti et d'autre part parce qu'il se considère comme le vrai héritier du conservatisme américain, à l'opposé du conservatisme corrompu des néoconservateurs. Gottfried jouera un rôle important dans la nouvelle réorientation telosienne. Voir *infra*, Chapitre XI (Troisième partie).

<sup>927</sup> Danny Postel, «The Metamorphosis of *Telos*...», *Op.cit.*

<sup>928</sup> *Idem*

<sup>929</sup> Andrew Arato, Jose Casanova, Jean Cohen, Joel Whitebook, « Lettre à Paul Piccone du 1er Juin 1987 », *Editors' Newsletter*, 19 Octobre 1987

conservatrice. »<sup>930</sup> L'année 1987 marque une année de rupture dans l'histoire telosienne, qui permet de baliser un avant, un premier moment de *Telos* engagé dans la recherche d'un marxisme phénoménologique lukácsien, et un second, qui marque à la fois le retour vers la première génération de francfortois et notamment Adorno mais accompagné d'une nouvelle littérature théorique et politique composée de penseurs appartenant à la tradition de la droite radicale et antilibérale. Le numéro sur Carl Schmitt a ainsi le mérite de rendre expresse dans un même mouvement la volonté d'évolution politico-intellectuelle de l'organisation par Piccone et les trop nombreuses incompatibilités théoriques et personnelles qui animaient jusqu'alors le cercle. Forme de "*coming-out*" de cette nouvelle orientation, l'introduction de la théorie politique de Carl Schmitt fait sauter les derniers verrous dans l'autocensure ; désormais sans tabous, Piccone, le laissé-pour-compte de l'université américaine, entouré d'une équipe partiellement renouvelée composée de ses amis les plus fidèles ou de la nouvelle garde conservatrice de la pensée radicale nord-américaine, n'a plus la timidité de celui qui refusait encore quelques années auparavant de porter trop fort la critique de la Nouvelle classe sous peine d'être affilié aux néoconservateurs. Dorénavant, s'affirment la marginalité, le non-conformisme et la provocation comme autant de gages de bonne santé intellectuelle. Dans l'esprit de Piccone, dans le monde sclérosé de la bien-pensance, ce cancer qui ronge jusqu'aux esprits les plus fins de l'université, le meilleur remède est de prendre le contre-pied, partout, toujours. Face au nouveau clergé moralisateur de l'ère postmoderne, Piccone endosse le rôle du chef des hérétiques.

---

<sup>930</sup> Paul Piccone, "From the New Left to the New Populism", *Telos* n.101, Automne 1994, p.173



## Conclusion de la deuxième partie

### Au-delà de l'affrontement modernes vs. postmodernes, la théorie critique telosienne en quête d'un nouveau paradigme politique

Après deux décennies d'une existence intellectuelle mouvementée, la revue *Telos* est à un tournant de son aventure. L'heure est au bilan de l'expérience et à la définition de ses possibles orientations futures. Le vingtième anniversaire procure aux telosiens l'occasion de s'adonner à une mise en perspective du passé<sup>931</sup> entre inventaire rétrospectif et regard prospectif. L'année 1988 est en effet le moment où les telosiens cherchent à donner du *sens* à leur récit, en réinscrivant leur trajectoire dans une narration signifiante, guidée par un *telos* qui semble alors leur fait défaut. Assurément, une histoire se construit toujours en même temps qu'elle se reconstruit. Seuls ces moments de réflexion et de prise de recul hors du présent immédiat permettent de saisir - toujours partiellement et toujours provisoirement - la vérité de l'expérience, qui s'appréhende uniquement dans le processus de son *devenir*.

Mais s'il est plutôt aisé pour l'historien de la revue de se livrer aujourd'hui à un tel exercice, à l'heure de ce premier bilan en 1988 prévaut plutôt un grand état de confusion. Comme en témoigne Frank Adler, « *Telos* a passé sa vingtième année, mais sans aucun sens clair de son but et de sa direction. »<sup>932</sup> *Telos* aurait-il perdu son *telos* ? Pour Paul Breines, deux grands moments de l'histoire telosienne peuvent cependant d'ores et déjà être distingués : la période du « marxisme occidental », compris comme la *critique* des sociétés de type soviétique, qui a ensuite débouché sur un anticommunisme virulent, une *haine* du socialisme dont il semble désormais difficile de savoir ce qu'elle engendrera finalement à son tour<sup>933</sup>.

A contrario pour Piccone et Luke, il y a derrière l'apparent manque de discernement et de vision à long terme une structure logique de fond dans l'évolution du projet, qui doit autant à une dynamique idéelle interne qu'à l'impact des mutations externes des champs politique et

---

<sup>931</sup> "Special 20th Anniversary Issue", *Telos* n.75, Printemps 1988, p.3-55

<sup>932</sup> Frank Adler, "*Telos*, 1968 and Now", in "Special 20th Anniversary Issue", *Op.cit.*, p.55 [notre traduction]

<sup>933</sup> Paul Breines, "Recalling *Telos*", in "Special 20th Anniversary Issue", *Op.cit.*, p.43 et 44



intellectuel. Leur analyse conjuguée à la nôtre permet de saisir différentes clés de compréhension dans l'évolution théorique telosienne ; elle donne en fait à penser quatre grands défis qui ont fonctionné comme des moteurs de l'histoire intellectuelle de *Telos*.

C'est d'abord bien sûr la désintégration de la Nouvelle gauche qui est venue déstabiliser le projet telosien. Pour Piccone, qui qualifie l'annihilation du Mouvement de « coup devastateur », <sup>934</sup> il est en effet impossible de continuer de prétendre incarner l'auto-conscience d'une force politique qui n'existe plus. Désormais « orphelin », *Telos* se voit obligé de « repenser son identité et de réviser son projet » <sup>935</sup>. Mais au-delà de la perte de son sujet dont il était censé réfléchir l'action, *Telos* se voit plus globalement contraint d'affronter les conséquences théoriques de la défaite pratique de la gauche. En premier lieu, c'est « la relation même entre la théorie et la pratique » <sup>936</sup> qui est remise en cause, celle-là même qui avait servi de point de départ à l'ensemble du projet critique.

“It took some time before we finally accepted that the New Left was a closed political chapter with no happy ending and that the relation of our theory to any political practice was at least as problematic as it had been for the first generation of Critical theorists.” <sup>937</sup>

Nous l'avions vu en conclusion de notre première partie, c'est là un élément essentiel dans le rapprochement avec la vieille Théorie critique. Mais la déconnexion *de facto* entre théorie et pratique a produit une conséquence théorique inattendue, bien mise en lumière par Robert d'Amico <sup>938</sup>. Pour le telosien, la force de *Telos* est d'avoir eu le courage d'affronter une problématique taboue dans le champ de la théorie sociale critique qui est celle de l'opposition fondatrice mais néanmoins équivoque entre théorie traditionnelle et théorie critique. Contre Horkheimer, les telosiens, notamment les défenseurs de la thèse de la négativité artificielle, ont ainsi affirmé l'abolition de la distinction entre les deux formes de théorie. L'un des éléments au cœur de leur thèse est en effet que ce qui passait pour critique est en fait devenu « fonctionnel » en ayant été intégré à la logique du système dont les capacités d'assimilation semblent

---

<sup>934</sup> Paul Piccone, “20 Years of *Telos*”, in “Special 20th Anniversary Issue”, *Op.cit.*, p.17 [notre traduction]

<sup>935</sup> *Ibid.*, p.13 [notre traduction]

<sup>936</sup> *Ibid.*, p.17 [notre traduction]

<sup>937</sup> *Ibid.*, p.20

<sup>938</sup> Robert d'Amico, “The Hidden *Telos*”, in “Special 20th Anniversary Issue”, *Op.cit.*, p.26-35

irrésistibles. Dès lors : “It is impossible to secure an unambiguous or necessary praxis from any sufficiently complex theoretical account.”<sup>939</sup>

*Telos* s’est alors confronté à ce que d’Amico appelle un « dilemme politique »<sup>940</sup> : comment conserver une utilité sociale, comment articuler une théorie sans que celle-ci ne soit instrumentalisée par une quelconque force idéologico-politique systémique tout en refusant le jargon académiciste dépolitisé de la théorie *mainstream* ? Car c’est là l’autre élément qui forme l’étai dans lequel est prise la théorie telosienne : le risque d’intégration lié à la politisation n’a en effet d’égal que le risque de dépolitisation intégrale, à l’image de ces théories prétendument radicales qui selon Piccone ont depuis longtemps cessé de représenter une quelconque menace pour le système ou même une quelconque alternative prometteuse. “Today’s academic radicalism prefigures, at best, only a modest academic career and a comfortable intellectual requirement.”<sup>941</sup>

Les formidables capacités d’intégration du système rendent donc délicates et toujours provisoires les expressions de critique et de pensée négative. C’est l’une des caractéristiques de la nouvelle forme prise par le capitalisme, arrivé au stade du néolibéralisme, autre défi auquel doit se confronter l’histoire telosienne. Le tournant néolibéral constitue en effet un nouveau jeu, tout au moins il contribue à redistribuer la donne à l’échelle mondiale. Alors que se maintient la nécessité d’articuler une théorie critique, celle-ci doit rejeter tous les éléments qui participent au maintien et à l’exercice de la nouvelle forme de domination mise en œuvre par la nouvelle élite de l’ère néolibérale, la Nouvelle classe. Celle-ci fonde son pouvoir non plus sur ses acquis économiques mais sur son capital culturel, notamment sa culture du discours critique qui lui permet de maîtriser les jeux de langage à l’heure de la société de l’information. Axé autour des valeurs de l’universalisme, du cosmopolitisme et de l’égalitarisme, la Nouvelle classe incarne pour Piccone l’essence du libéralisme. Elle est surtout la représentation concrète de cette force abstraite porteuse d’une culture adverse qui contribue à accélérer les grands traits de l’ère contemporaine et notamment l’effacement des frontières et la déterritorialisation généralisée.

---

<sup>939</sup> *Ibid.*, p.34

<sup>940</sup> *Idem*

<sup>941</sup> Paul Piccone, “20 Years of *Telos*”, *Op.cit.*, p.4

Car la Nouvelle classe participe bien de cet *ethos* typiquement postmoderne, produit, producteur et reproducteur d'une société toujours plus dématérialisée, plus abstraite, plus conceptualisée, plus « liquide ». A l'heure où s'abolit toute forme de distance, se perd aussi toute possibilité de perspective, de médiation. L'espace est déréalisé, le relief aplati, l'histoire dissoute, le temps comme suspendu dans un éternel présent toujours donné dans son immédiateté et dont il est impossible de s'extraire. De l'impossibilité de se distancier découle en effet directement l'incapacité à se situer, spatialement et temporellement. A l'aube de la proclamation de la « fin de l'histoire » par Fukuyama, Baudrillard nous rappelle au contraire que le propre de la condition postmoderne est qu'il n'y a plus de *fin* dans l'histoire humaine. Dans une société où ne subsiste que la prison de l'éternelle reconduction du présent,<sup>942</sup> la fin n'est plus qu'illusion. Il n'y a plus de *telos* pour une humanité qui renonce à son destin téléologique. Avec ce geste renonciateur, s'évapore la possibilité même de penser et raconter l'Histoire, un récit dans lequel l'humanité tiendrait le rôle d'un sujet dont la conscience deviendrait *progressivement* plus transparente à elle-même.

Enfin, le dernier défi auquel fait face l'histoire telosienne est celui du legs de l'Ecole de Francfort. Le projet *Telos*, tout entier inscrit dans la tradition de la Théorie critique, doit en effet composer avec son héritage, à la fois dans ce qu'il doit conserver car cela fait partie de son identité même, de sa raison d'être, et dans ce qu'il doit dépasser - notamment le pessimisme de Adorno et Horkheimer qui finissent par ne voir que comme maigres espaces de liberté authentique le génie esthétique des artistes ou philosophes pour le premier, le doute mystique des grandes religions pour le second. "If it was to survive in any viable fashion, Critical Theory had to be updated and reconceptualized beyond the aporias of the founding fathers."<sup>943</sup>

En résumé, au cœur de ce nouveau contexte caractérisé par une tendance à la dépolitisation, la déspatialisisation et la détemporalisation, par le sapement de toute forme de fondationnalisme aussi, la théorie telosienne doit identifier des voies pour prolonger le projet critique au sens large en évitant l'écueil de l'instrumentalisation. Il s'agit donc de trouver un

---

<sup>942</sup> Jean Baudrillard nous parle d'un état de choses définitif, « ni fini, ni infini, ni défini, mais dé-finitif, c'est-à-dire privé de sa fin. », *L'illusion de la fin*, Paris, Galilée, 1992, p.167

<sup>943</sup> Paul Piccone, "20 Years of *Telos*", *Op.cit.*, p.13

point de vue critique, nécessairement distancié, à partir duquel formuler une théorie articulant des concepts adéquats pour l'expression d'une authentique pensée libre et négative.

Afin de mener à bien cette tâche, les telosiens souhaitent désormais repartir des fondamentaux de la vieille Théorie critique, puisque ce sont les post-adorniens qui sont sortis vainqueurs des joutes internes qui ont eu raison de la participation de certains membres historiques. Leur défi dorénavant est de sortir du pessimisme des francfortois, de leurs théories purement esthétiques et de leur philosophie dépolitisée pour surmonter les apories qu'ils n'ont pu dépasser, pris comme ils étaient dans leur propre contexte historique - la société unidimensionnelle post-Auschwitz. Finalement, la meilleure façon de sauver l'esprit et l'héritage de la Théorie critique, le meilleur moyen de conserver son *ethos* critique et radical est alors d'aller puiser dans d'autres sources théoriques.<sup>944</sup>

A ce moment de l'histoire telosienne, la nécessaire diversification de la théorie critique va de paire avec sa « ré-Américanisation ». Le mot-clé en effet au sein du cercle *Telos* devient *re-grounding*, que l'on pourrait mal traduire par la re-fondation, le *réancrage*. Se manifeste en tous cas la volonté de rétablir des bases solides, de réasseoir la théorie. Il s'agit en fait par cette américanisation de re-territorialiser, de rétablir des frontières autour d'un espace délimité de pensée et d'action ; de situer historiquement aussi, en réinscrivant le projet dans la trame narrative d'un récit signifiant, guidé par un *telos* pourvoyeur de sens - le petit *telos* de *Telos* rejoint alors le grand *telos* de l'humanité, celui de participer à la réalisation du projet civilisationnel de l'Occident ; car il s'agit bien enfin de re-légitimer le projet émancipatoire occidental pour pallier le besoin d'assise fondationnelle. Il est en effet impossible d'articuler une théorie du changement qualitatif hors du cadre référentiel d'une méta-théorie. La nouvelle théorie sociale telosienne affirme le besoin de ce cadre global, de ce « méta », qui cependant ne se pense pas comme nécessaire. C'est au contraire en gardant à l'esprit que le projet occidental est contingent que l'on peut décider de s'inscrire dans sa tradition et de la défendre au nom d'elle-même.

---

<sup>944</sup> “[A]nalyzes of specifically American themes from perspective rooted neither in the old Critical Theory, nor in the Theory of Communicative Action, nor, for that matter, in standard objectivistic social science are increasingly finding their way in the pages of *Telos*.” *Ibid.*, p.25

“[T]he objective is to *re-ground* the Western tradition - not as univocal or necessary but as a contingent historical project whose success is not guaranteed by any theological or metaphysical necessity but by our will to realize and sustain it. [...] Western civilization as a project can be self-corrective - at least to the extent that we, as its products and subjects, are willing and able to do so in terms of those very values that have animated it throughout its history.”<sup>945</sup>

C'est en prenant en compte l'importance de l'ensemble de ces éléments conjugués que l'on peut mieux comprendre la quête d'un nouveau paradigme politique telosien hors de ce qui se pratique ailleurs dans la grande famille de la théorie critique. Cette quête trouve bientôt son expression dans l'articulation d'un nouveau paradigme dit populiste et postmoderne impulsé par Piccone et inspiré à la fois de la vieille Théorie critique et d'un ensemble très disparate d'auteurs hors de la tradition - à commencer par Christopher Lasch.

En cette fin des années 1980, à l'heure d'un bilan contrasté et encore confus, après un tournant idéologique assumé par la parution d'un numéro spécial sur le controversé Carl Schmitt, tournant porté par une équipe remaniée et symbolisé par une relocalisation concrète des locaux de la revue au cœur de Manhattan, s'ouvre donc une nouvelle orientation théorique telosienne. *Telos* tourne une page pour mieux en ouvrir une autre. Place au nouveau paradigme néopopuliste et postmoderne.

---

<sup>945</sup> *Ibid.*, p.10-11

*Troisième partie - Au nom du peuple, de la tradition et de la religion :  
une théorie formellement critique et substantiellement conservatrice (1989 -2001)*



## Introduction de la troisième partie

La décennie 1980 a consacré le tournant droitier de *Telos*, symboliquement acté par la parution du numéro spécial sur Carl Schmitt. Pourtant, c'est dans la continuité plus que dans la rupture que les telosiens impriment leur évolution, écrivant les nouveaux chapitres de ce qui reste pour eux une seule et même histoire. Mais le virage à droite de *Telos*, ou plus précisément l'abolition définitive de la ligne qui sépare la droite et la gauche traditionnelles, n'est pas sans conséquences sur la composition de l'équipe éditoriale et a fortiori sur les futures orientations du cercle. On l'a vu, la critique persistante de la théorie critique habermassienne et plus généralement de l'idéologie libérale, alliée avec l'adoption d'une partie de l'univers conceptuel de Carl Schmitt, a provoqué la démission de nombreux membres historiques de l'aventure. Le groupe se reconfigure autour d'anciens restés fidèles à l'entreprise de départ et de nouveaux venus le plus souvent issus d'horizons idéologiques droitiers. Bien que resserrée, la nouvelle équipe telosienne reste alors largement hétéroclite et toujours deux grandes tendances archétypales coexistent au sein du groupe. C'est le paléoconservateur Paul Gottfried qui le fait à notre sens très justement remarquer lors de la seconde conférence *Telos* d'Elizabethtown tenue en 1991. La première branche qu'il identifie est celle de la tradition critique initiale, caractérisée par « ses instincts anti-autoritaires » et sa « politique anti-establishment »<sup>946</sup> ; la seconde est issue de la tradition du « conservatisme organique »<sup>947</sup> qui partage avec la première la critique des structures de pouvoir existantes mais accorde une valeur particulière aux traditions établies et souhaite voir advenir un retour à l'ordre et à l'autorité morale.

Ces deux tendances symbolisent les deux grands piliers de la nouvelle théorie critique telosienne, que nous souhaitons présenter sous la forme d'un nouvel idéal-type : le traditionalisme critique<sup>948</sup>. L'objet de cette troisième partie est de présenter et d'analyser cet

---

<sup>946</sup> Selon les expressions de Gottfried rapportées par Danny Postel, "The Metamorphosis of *Telos*. A splintered journal spokes into its own contradictions", *These Times*, 24-30 Avril 1991 [Notre traduction]

<sup>947</sup> *Idem*

<sup>948</sup> Nous attirons l'attention du lecteur sur le fait que le traditionalisme critique tel que nous souhaitons le définir est substantiellement différent du « conservatisme critique » défendu en France par Pierre-André Taguieff. Dans la continuité de son « méliorisme » libéral, i.e. l'idée que la démocratie libérale est le moins mauvais des régimes même s'il est perfectible (et doit être continuellement amélioré), Taguieff pose le conservatisme critique comme l'attitude visant à la préservation de ce qui doit l'être mais sans un recours explicite à la tradition et à l'autorité traditionnelle, contrairement à ce qu'appelle le traditionalisme critique. Nous définirons ce dernier et l'analyserons



idéal-type, et de l'utiliser comme marqueur pour situer la théorie critique telosienne par rapport à lui. Notre intention est de rendre intelligible la production telosienne en tant que forme particulière et imparfaite de traditionalisme critique. C'est alors que nous pourrions dans un dernier mouvement revenir à la Théorie critique francfortoise et juger du rapport que le traditionalisme critique telosien entretient avec son héritage.

Deux grandes questions jalonnent donc notre troisième partie. Premièrement, est-il possible de concilier culture critique et intérêt pour la tradition ? En d'autres termes, peut-on admettre la validité de l'idéal-type même de « traditionalisme critique » ?

Et si oui, que reste-t-il de la Théorie critique francfortoise dans le traditionalisme critique tel qu'il est incarné par *Telos* ?

Car toute la question de l'interprétation de l'histoire telosienne renvoie en dernière instance à celle de sa continuité avec la Théorie critique francfortoise. Fil rouge de notre propre histoire de *Telos*, le rapport à l'héritage légué par l'École de Francfort nous sert de marqueur pour baliser notre terrain analytique. C'est à cette aune que nous pouvons porter un jugement sur l'évolution idéologique de *Telos*. Ce critère n'est pas arbitraire, puisque nous le reprenons directement des écrits des telosiens eux-mêmes, eux qui présentent encore aujourd'hui *Telos* comme un organe de « théorie critique du contemporain ».

Or la nouvelle orientation telosienne, celle qui substitue l'intérêt pour la tradition à l'intérêt initial pour l'émancipation, pose un nouveau défi à la Théorie critique. Les telosiens en sont parfaitement conscients, la preuve en est le thème de la première conférence d'Elizabethtown organisée en 1990 : *Does Critical Theory have a future?*. La présentation de l'événement met d'ailleurs en avant le fait que le décès des principaux théoriciens de la première génération à la fin des années 1960 - au début des années 1970 a coïncidé avec la fin d'une phase particulière dans l'histoire du capitalisme nord-américain. Les conditions socio-historiques ayant changé, il est impératif de renouveler la Théorie critique, elle qui doit sans cesse être ré-historicisée puisqu'elle n'a de sens qu'en rapport avec le monde concret qu'elle médiatise. Et

---

plus en détails dans le chapitre X de cette partie. Sur le méliorisme et le conservatisme critique de Pierre-André Taguieff, voir « Conservatisme critique et "méliorisme". Repenser la droite », *Égards*, n. 9, septembre 2005 et « Penser le méliorisme », in *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2006.

c'est nécessairement à une nouvelle génération de théoriciens critiques de s'atteler à cette tâche. Mais la question de savoir comment renouveler la théorie critique pour mieux la sauver reste entière.

C'est vers le néo-populisme de Christopher Lasch que les telosiens se tournent alors pour chercher de nouveaux outils conceptuels afin de construire cette nouvelle théorie critique. Forme particulière de communautarisme à l'américaine, le néo-populisme de Lasch puise autant dans la conception orwellienne de la *common decency* de l'homme ordinaire que dans la sagesse léguée par les différentes formes d'autorité traditionnelle relayées par les communautés organiques. De là le saut telosien vers la tradition comme un recours possible dans le développement de nouvelles formes de conscience et d'être à même de contrer les mécanismes d'infantilisation, de domination et de manipulation du système. Toujours attaché à montrer la continuité avec la démarche initiale, elle-même inscrite dans les traces de la Théorie critique francfortoise, Piccone présume d'ailleurs que les francfortois eux-mêmes en seraient venus à investir cette voie populiste et communautarienne si l'idée de « communauté organique » n'était pas entâchée par son association historique avec le nazisme.

Mais pour certains telosiens historiques comme Andrew Arato, qui a rompu avec l'aventure *Telos* dans les années 1980, cette affirmation est abusive.

« [...] Je vais vous dire une chose, ni la première ni la deuxième génération de théoriciens critiques auraient aimé ce résultat parce que Piccone a commencé à créer des alliances non avec les libéraux, mais avec la Droite - la Ligue du Nord italienne, la Nouvelle Droite européenne, tout ce qui était radical et anti-libéral était bon pour eux. Je ne pense pas que c'était vrai pour tous les membres de ce nouveau groupe *Telos*, mais c'était vrai pour Paul et cela je crois représentait une évolution que je dirais était complètement hors de tout le cadre de la théorie critique, qui après tout est née de la lutte résolue contre le fascisme [...]. Ce n'était pas une lutte contre le libéralisme en tant que tel. C'était une lutte contre le fascisme. C'était la base. [...] Je ne dis pas que *Telos* est devenu fasciste, mais très droitier, pas dans le sens néo-libéral, mais droitier dans le sens de la Droite autoritaire. Aussi très anti-féministe [...]. C'est ça l'histoire de *Telos*. »<sup>949</sup>

---

<sup>949</sup> Andrew Arato, « Entretien par Patricia Mooney Nickel du 14 Avril 2010 », in Patricia Mooney Nickel (Ed.), *North American Critical Theory after Postmodernism*, New York, Palgrave MacMillan, 2012, p.112 [notre traduction]

Il est vrai que dans la décennie 1990, tous les tabous sont tombés ; la publication des travaux de Schmitt à la fin des années 1980 a fait céder les dernières digues du politiquement correct. *Telos* se rapproche alors de théoriciens clairement encartés à droite, en ouvrant des discussions avec des penseurs marginalisés dans leur espace intellectuel d'origine, à l'exemple d'Alain de Benoist, le chef de file de la Nouvelle droite française. Mais pour Piccone, il ne s'agit pas là d'une trahison de l'esprit de la théorie critique. De manière très intéressante, les vrais traitres sont pour lui ceux qui sont restés strictement fidèles à la sémantique et à l'univers idéal figé de la première théorie critique<sup>950</sup>, alors que cette dernière suppose une reconceptualisation périodique. Parce que les concepts doivent toujours être saisis en vue du but, du *telos* pour lequel ils ont été initialement élaborés, il faut nécessairement les réadapter, voire les changer complètement et leur substituer de nouveaux concepts plus adéquats - mais visant toujours le même *telos*<sup>951</sup>, car c'est lui qui porte la marque décisive de la permanence.

Alors pour Piccone mais aussi pour Timothy Luke, *Telos* aurait suffisamment muté pour que l'on puisse considérer qu'il est toujours le même. "Almost everything seems to have changed radically, but *Telos!*" - déclare ainsi ce dernier<sup>952</sup>. Une « même téléologie prospère[rait] »<sup>953</sup> toujours dans les pages de la revue.

L'objectif pour le cercle *Telos* est désormais clair - tout au moins pour Piccone : il faut sauver ce qui peut l'être du monde de la vie concret, c'est-à-dire préserver ce qui a échappé à la sur-rationalisation systémique, et le développer. Il ne s'agit donc pas de penser le monde et de chercher à faire advenir un ordre social pré-conceptualisé, mais d'engager le processus inverse : c'est la société réelle, pré-linguistique, pré-scientifique, pré-rationnelle qui doit rationaliser le

---

<sup>950</sup> Idée développée dans Paul Piccone, "Reinterpreting 1968: Mythology on the Make", *Telos* n.77, Automne 1988, p.7-43, article également publié dans Paul Piccone, *Confronting the Crisis*, *Op.cit.*, p.146-183

<sup>951</sup> "Because ideals and the normative projects they generate are categorical and thereby tainted by the inevitable one-sidedness of intellection, they can retain their validity only as long as they are not permanently saddled with any given, historically-specific interpretation of their meaning. In order to remain true to the original pre-categorical aspirations, they must not only be subjected to periodic reconceptualization, but constantly modified to recapture the partially constituted ideal that is unavoidably excluded; otherwise, it reappears periodically in forms of unintended counterfinalities." Paul Piccone, "Reinterpreting...", *Op.cit.*, p.155

<sup>952</sup> Tim Luke, "Letter to all *Telos*-ers", *Editors' Newsletter*, 14 Septembre 1994, p.7. Il ajoute même avec une pointe d'ironie : "Are we old Katechons holding on to obsolete ideas while the world passes us by or are we refusing to follow the Left herd heading to the precipice?"

<sup>953</sup> Selon les propos de Piccone rapportés par Robert J. Antonio, "Absolutizing Particularity", in Tim Luke, Ben Agger (Eds.), *A Journal of no Illusions. Telos, Paul Piccone, and the Americanization of Critical Theory*, New-York, Telos Press Publishing, 2011, p.26 [notre traduction]

système. De là résulte pour Piccone et Lasch l'importance des notions d'organicité et de spontanéité, favorisées par les dynamiques de la vie communautaire. Car la communauté, cellule de base de la société américaine, est la plus à même de stimuler les liens organiques et partant de faire contrepoids aux forces hégémoniques conjuguées de l'Etat et du marché ; c'est en effet à partir d'elle que peut se construire une société civile forte, c'est-à-dire composée d'individus autonomes et responsables. De là enfin découle l'intérêt de *Telos* pour la religion, un intérêt d'abord stimulé par la capacité fédératrice des pratiques liturgiques à souder les membres d'une communauté entre eux, à leur fournir aussi un accès à la Totalité en médiatisant la transcendance divine et l'immanence mondaine, à apporter enfin un nouveau point de vue critique par l'entremise des enseignements de la nouvelle théologie qui émerge des universités britanniques.

Ce troisième moment telosien est donc celui qui acte ce que d'aucuns considèrent comme un virage à droite dans l'histoire de la publication / organisation. Le parcourir, c'est cheminer à travers les sentiers d'une théorie sociale critique qui se cherche, d'un nouveau paradigme qui se forme au gré des détours théoriques opérés et des pistes conceptuelles arpentées. La voie du néo-populisme inspirée de Lasch constitue une première étape de ce voyage (Chapitre IX), première dans le sens à la fois chronologique et logique, puisque c'est l'orientation populiste qui ouvre la voie à l'ensemble des autres pistes explorées. C'est en tout cas cette inclination populiste, par sa réhabilitation de la sagesse des différentes incarnations de l'autorité traditionnelle, qui permet de formaliser le penchant traditionaliste. Elle nous conduit alors sur la route qui mène de Adorno à Ricœur, au travers de qui nous explorons le débat qui oppose Habermas à Gadamer, et qui nous permet de baliser notre approche du traditionalisme critique (Chapitre X). L'anti-universalisme historique de la revue s'y conjugue avec la nécessité désormais reconnue d'ancrer la théorie critique telosienne dans la réalité culturelle nord-américaine. Loin de la vocation universalisante de ses débuts, la théorie critique s'américanise, en fait s'occidentalise, à mesure que se réaffirme la nécessité de réactiver le *telos* de la civilisation occidentale. Cela favorise le rapprochement avec certains courants de la droite radicale non seulement américaine mais aussi européenne (comme la Nouvelle droite française), unis dans un front commun antilibéral et anti-étatiste plaçant le respect de la différence culturelle au rang d'absolu et défendant un paradigme politique fondé sur un fédéralisme des communautés locales de petite échelle (Chapitre XI). Ce localisme engage alors les telosiens vers la recherche d'institutions médiatrices à même de

favoriser les liens de solidarité organique entre les membres des communautés, un travail qui les mène finalement vers la religion, redécouverte à la fois dans son potentiel positif en termes de structuration de l'ordre social et dans son apport critique fourni par la théologie négative (Chapitre XII).

## Chapitre IX

### L'influence de la pensée de Christopher Lasch sur l'émergence du paradigme néo-populiste

#### *Introduction du chapitre - Lasch, l'alter ego de Piccone*

C'est avant tout sous l'influence de Christopher Lasch que *Telos* se renouvelle à partir de la fin des années 1980 autour du paradigme dit « néopopuliste ». L'historien est impliqué dans l'aventure telosienne dès le début de la décennie et sa pensée imprime fortement et durablement celle de Piccone. Pour ce dernier, c'est en effet Lasch qui permet de passer du rejet théorique du concept de progrès à la mise en place d'alternatives effectives. Lasch procure un électrochoc, il ranime les telosiens anesthésiés dans un « sommeil dogmatique » et les amène à reconsidérer « le patrimoine traditionnel toujours autour d'[eux] et en [eux] comme de puissants outils non seulement de la critique mais d'alternatives concrètes. »<sup>954</sup> Déjà à la fin des années 1970 les travaux de l'historien sur la personnalité narcissique avaient donné lieu à une réflexion approfondie au sein du cercle telosien.<sup>955</sup> Mais tout au long des années 1980 et jusqu'à la parution de son ouvrage majeur au début des années 1990 *Le seul et vrai paradis*<sup>956</sup>, c'est son approche critique de l'idéologie du progrès et l'élaboration connexe d'une alternative au progressisme qui marque le plus le cercle. Jusqu'à sa mort prématurée en 1994, sa réhabilitation de la tradition populiste et des valeurs populaires fera de Lasch la figure d'inspiration majeure de Piccone et de *Telos*.

Tim Luke raconte ainsi comment nombre des grands thèmes de la réorientation du dernier *Telos* (le nouvel intérêt pour le régional, le local, le “bottom-up”, les résistances populaires, etc.) remontent à Piccone, à lui-même mais surtout à Christopher Lasch.

“[...] A lot was connected with Christopher Lasch until he died in 1994. [...] Lasch was writing important and interesting studies and they continued to be published posthumously for a

---

<sup>954</sup> Paul Piccone, “Letter to the Editors”, *Editors' Newsletter*, 14 Septembre 1994 [notre traduction]

<sup>955</sup> La parution de *The Culture of Narcissism* en 1979 (paru en France aux éditions Robert Laffont en 1981) a donné lieu à un colloque sur le thème du narcissisme retranscrit dans *Telos* n.44 à l'été 1980. Voir John Alt, Frank Hearn, “Symposium on Narcissism: The Cortland Conference on Narcissism”, *Telos* 44, Été 1980, p.49-125

<sup>956</sup> *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, New-York, W.W. Norton, 1991, paru en France aux éditions Climats en 2002

few years. This complex interest in populism, the localistic, the regionalistic or the 'organic' all ties back to Paul's articulation of artificial negativity in 1976-77."<sup>957</sup>

L'optique populiste développée par Lasch s'intègre en effet parfaitement dans le prolongement de la thèse de la négativité artificielle articulée par Luke et Piccone. Elle vient poursuivre et développer la logique anti-élitiste de la critique de la Nouvelle classe et proposer une source de négativité organique (les traditions populaires et communautaires) et un nouvel agent pour la développer (l'homme ordinaire du peuple).

Piccone et Lasch sont en phase au plan des idées et les deux hommes s'apprécient aussi sur un plan personnel. Tous deux partagent un sens aigu de l'exigence et de l'honneur et font montre d'un égal mépris envers les anciens militants de la Nouvelle gauche devenus professionnels de la critique académique. Membres d'une même génération politique et intellectuelle, ils ont en commun d'avoir été des contemporains du Mouvement qu'ils ont tous deux d'abord favorablement accueilli avant de le passer au sas de la critique la moins complaisante. Ils partagent la conviction que le projet d'une société meilleure passe par l'affirmation de la vie ordinaire, enchâssée dans son ancrage social et communautaire, et non par la métaphysique abstraite. Les deux hommes se rejoignent aussi dans leur rapport à la religion : l'un et l'autre non croyants, ils trouvent tous deux à la fin de leur vie intellectuelle et personnelle une nouvelle source de réflexion dans les discussions qu'ils entretiennent avec des théologiens contemporains et témoignent d'un profond respect pour la pensée et la pratique religieuses en général. Tous deux enfin meurent d'un cancer alors qu'ils n'ont pas soixante-cinq ans, à dix ans d'intervalle.

Lasch grandit dans une famille à la sensibilité de gauche (son père est journaliste, sa mère travailleuse sociale), dans la tradition progressiste et libérale typique de la période du *New Deal*. Comme il le raconte lui-même dans les premières pages de *The True and Only Heaven*<sup>958</sup>, il se forme intellectuellement dans les années 1950 et 1960 par la lecture des essais sur la guerre de Randolph Bourne, de *Power Elite* de Charles Wright Mills, *Tragedy of American Diplomacy* de

---

<sup>957</sup> Tim Luke, « Entretien par Patricia Mooney Nickel du 1er avril 2010 », *North American Critical Theory After Postmodernism, Contemporary Dialogues*, Londres, Palgrave Mac Millan, 2012, p.31

<sup>958</sup> Voir *Le Seul et Vrai Paradis, Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Castelnau-Le-Lez, Climats, 2002, p.27-28

William Appleman Williams, *The Affluent Society* de John Kenneth Galbraith, *La société technologique* de Jacques Ellul, *Growing Up Absurd* de Paul Goodman, *Eros et Civilisation* de Marcuse ou encore *Eros et Thanatos* de Norman O. Brown. Les thèmes de prédilection de sa réflexion naissante sont alors les pathologies de la domination, l'influence grandissante des structures dans le schéma de domination (à l'heure de la montée du complexe militaro-industriel), l'impuissance des citoyens face au gigantisme des institutions publiques et privées et l'arrogance de l'élite censée les défendre - en somme les thèmes majeurs de la critique de la société américaine développée par la Nouvelle gauche des années 1960.

Lasch prend d'ailleurs une part active dans le Mouvement même s'il porte sur lui depuis le début un regard distancié, toujours enclin à la critique. Il est pourtant très affecté par la tournure que prennent les événements à partir de la deuxième moitié des années 1960, lui qui anime à la période plusieurs groupes de discussions politiques avec les étudiants. Lorsqu'il est finalement témoin désabusé de l'annihilation du Mouvement, il se retrouve perdu, sans repères politiques et intellectuels. Dans une lettre de 1970 adressée à l'une des figures de la Nouvelle gauche, William Appleman Williams, il témoigne alors de son désarroi : "I seem to have come to some sort of dead end in my own work and am uncertain about what direction to take."<sup>959</sup>

Littéralement déboussolé, Lasch cherche à comprendre l'échec du Mouvement et trouve alors une nouvelle impulsion théorique dans la critique de la contre-culture. Selon lui, c'est parce que le Mouvement s'est trop concentré sur les modes de vie au détriment de la politique pure qu'il a périclité. Le « pseudo-radicalisme » de la Nouvelle gauche et la sempiternelle injonction libertaire du « jouir sans entrave » portée par la contre-culture concentrent bientôt une grande partie de son attention - et de son exaspération.

« Le « radicalisme culturel » en vogue est devenu si pernicieux par le soutien qu'il apporte, sans le vouloir, au statu quo, que toute critique de la société contemporaine qui ne veut pas se contenter des apparences, doit également remettre en question bien des actions se réclamant du radicalisme. »<sup>960</sup>

Pour autant, cette mise à distance vis-à-vis de la Nouvelle gauche ne signifie alors nullement un rejet de la gauche en général. Comme il en témoigne lui-même :

---

<sup>959</sup> Cité par Kevin Mattson, "The Historian As a Social Critic: Christopher Lasch and the Uses of History", *The History Teacher*, Vol.36, n.3, Mai 2003, p.17

<sup>960</sup> Christopher Lasch, « Préface », *La culture du narcissisme* [1979], Castelnau-le-Lez, Climats, 2000, p.24



« Mon insatisfaction grandissante à l'égard de la nouvelle gauche n'impliquait aucune rupture avec les traditions historiques de la gauche, que je maintenais au plus haut plus je parvenais à les comprendre. Le problème avec la nouvelle gauche, me semblait-il, résidait précisément dans son ignorance dans l'histoire originelle de la gauche, avec pour conséquence le fait qu'elle persistait à reproduire les figures les moins intéressantes de cette histoire [...] »<sup>961</sup>

A la fin des années 1960 le marxisme lui paraît donc toujours incontournable, il fournit même selon lui « la meilleure réponse de gauche à l'anti-intellectualisme de la nouvelle gauche. »<sup>962</sup> C'est à cette époque qu'il découvre l'Ecole de Francfort. Il est ébloui par la fertilité de la démarche, notamment dans la volonté d'articuler la théorie marxiste à la psychanalytique freudienne. Identifiant pour la première fois avec l'Ecole une « solide théorie de la culture » dans le marxisme, il découvre toute la tradition du marxisme occidental avec laquelle il partage le goût du long terme et de la patience dans « la préparation sereine d'une nouvelle culture. »<sup>963</sup>

A la suite de la lecture de l'étude monumentale de la première génération de l'Ecole de Francfort sur la *Personnalité autoritaire*, Lasch porte alors son attention sur les structures de domination permettant la production et la reproduction de personnalités aisément assujetties et rendues politiquement apathiques. Ses recherches historiques teintées d'empirisme sociologique et de psychologie sociale l'amènent à étudier les mutations des formes de la vie familiale. En bon théoricien critique, Lasch cherche à étudier les changements structurels qui rendent compte de l'état de la société contemporaine, et dans son cas particulier, du changement de modèle de socialisation ayant eu pour conséquence l'affaiblissement de l'esprit critique, de l'initiative et de l'autodiscipline. L'hypothèse de *Haven in a Heartless World* paru en 1977<sup>964</sup> est que chaque forme d'autorité, y compris l'autorité parentale, est en déclin, laissant la prise en charge de l'éducation de l'individu aux médias de masse et aux professionnels de l'assistanat. Cet individu éduqué collectivement par les médias et les institutions bureaucratiques publiques au détriment des parents et de la structure familiale traditionnelle se construit alors sur un modèle *narcissique*, le narcissisme devenant le trait culturel dominant de la société américaine dans les années 1970.

---

<sup>961</sup> *Le seul et vrai paradis...*, *Op.cit.*, p.29

<sup>962</sup> *Idem*

<sup>963</sup> *Ibid.*, p.30

<sup>964</sup> Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World*, New-York, Basic Books, 1977

### ***Le narcissisme : pour Lasch, la version contemporaine de la personnalité autoritaire***

*The Culture of Narcissism*, paru en 1979, prend donc pour point de départ la conclusion de *Haven in a Heartless World*, celle du déclin de l'importance de la famille dans la société américaine tout au long du XXe siècle. « Je me suis dit que des changements d'une telle ampleur, dans une activité d'une importance aussi fondamentale, devaient avoir eu des répercussions psychologiques très étendues. *La culture du narcissisme* était une tentative d'analyse de ces répercussions - d'exploration de la dimension psychologique des changements à long terme dans la structure de l'autorité culturelle. »<sup>965</sup> La démarche de Lasch, inspirée de celle du sociologue américain David Riesman (auteur notamment de *La foule solitaire*, 1950<sup>966</sup>) prend pour base l'idée que certains schémas de « singularité » ou « d'individualité » (*selfhood*) reflètent des tendances plus larges de la totalité sociale et historique,<sup>967</sup> puisque « toute société reproduit sa culture - ses normes, ses postulats sous-jacents, ses modes d'organisation de l'expérience - dans l'individu sous la forme de la *personnalité*. »<sup>968</sup> Dans cette logique, le narcissisme est à comprendre comme une manifestation du changement d'environnement de la société moderne, dont l'histoire se lit comme celle d'un contrôle social croissant sur des activités relevant traditionnellement de la sphère privée, jusque là laissées à la charge des seuls individus ou de la cellule familiale. L'histoire de la modernité pour Lasch est en fait celle d'une « déqualification » (*deskilling*) de l'individu, d'une forme de placement sous tutelle et de mise en incapacité de l'individu. « Son émancipation apparente des liens familiaux et des contraintes institutionnelles ne lui apporte pas, pour autant, la liberté d'être autonome et de se complaire dans son individualité. »<sup>969</sup>

Ce changement structurel profond a des conséquences politiques au niveau national : acclimatés à la passivité, les citoyens sont plus enclins à remettre la responsabilité de la gestion

---

<sup>965</sup> Christopher Lasch, « Postface : Nouveau regard sur *La culture du narcissisme*, Postface inédite » [1990], *La culture du narcissisme* [1979], Castelnau-Le-Lez, Climats, 2000, p.294

<sup>966</sup> David Riesman, *The Lonely Crowd: A Study of the American Changing Character*, New Haven, Yale University Press, 1950

<sup>967</sup> Ainsi par exemple Lasch note que la figure du « *team player* », le salarié faisant preuve d'un bon esprit d'équipe et d'une capacité de travailler à plusieurs, est aujourd'hui très valorisée dans les entreprises, devenues plus centralisées et bureaucratiques, au détriment de la figure de l'entrepreneur indépendant aux compétences individuelles plus développées.

<sup>968</sup> Christopher Lasch, *La culture du narcissisme* [1979], Castelnau-le-Lez, Climats, 2000, p.64

<sup>969</sup> Christopher Lasch, « Préface », *La culture du narcissisme* [1979], Castelnau-le-Lez, Climats, 2000, p.36-37

des affaires publiques entre les mains expertes des savants et des professionnels de la politique, considérés comme plus légitimes et plus qualifiés.

Ce que constate et dénonce Lasch plus généralement, c'est en fait cette nouvelle forme de domination qui s'impose insidieusement, ce nouveau paternalisme, un « paternalisme sans père »<sup>970</sup> à l'heure du sapement de l'autorité traditionnelle. Sous couvert de rationalité bureaucratique, le capitalisme a en effet contraint à une nouvelle forme d'assujettissement, une « nouvelle idéologie politique » qui a tendance à assister les uns et victimiser les autres. Dans une société où l'on ne punit plus mais où l'on traite, le déviant est considéré comme un malade, c'est-à-dire d'abord comme un être non responsable, loin de la forte personnalité de la figure individuelle du pionnier Américain.

La décadence de la « culture de l'individualisme compétitif » va donc de pair avec la montée de la figure du « Nouveau Narcisse », l'homme psychologique contemporain, incarnation de la pensée relativiste postmoderne naissante. « [Narcisse] ne cherche pas à imposer ses propres certitudes aux autres ; il cherche un sens à la vie. Libéré des superstitions du passé, il en arrive à douter de sa propre existence. »<sup>971</sup> D'où le succès des psychanalystes et l'explosion générale du recours à la thérapie : l'homme du XXe siècle recherche la « paix de l'esprit ».<sup>972</sup>

Le « climat moral »<sup>973</sup> de la société est ainsi caractérisé par un mouvement de retour sur soi, une concentration sur le *self* et la recherche de l'accomplissement personnel, qui a remplacé la conquête héroïque de la nature et des « nouvelles frontières ». Le *self* contemporain traîne une forme de mal-être intérieur qui se manifeste négativement dans la recherche à tout prix du bien-être et qui résulte directement de la pression exercée par la société pour domestiquer sa nature intérieure. Pour Lasch les contraintes sociales ont été si bien intériorisées que la principale menace vient en effet de l'ennui, un peu à l'image de ces animaux dont l'instinct sauvage s'étiole en captivité, n'en laissant subsister que la nostalgie.

« Le retour à la sauvagerie les menace si peu qu'ils rêvent précisément d'une vie instinctive plus vigoureuse. Les gens se plaignent d'être incapables de sensation. [...]

---

<sup>970</sup> Christopher Lasch, *La culture du narcissisme* [1979], Castelnau-le-Lez, Climats, 2000, p.270

<sup>971</sup> Christopher Lasch, « Préface », *La culture du narcissisme* [1979], Castelnau-le-Lez, Climats, 2000, p.24

<sup>972</sup> Christopher Lasch, *La culture du narcissisme* [1979], Castelnau-le-Lez, Climats, 2000, p.41

<sup>973</sup> *Ibid.*, p.55

Apparemment incolores, soumis et sociables, ils bouillonnent d'une colère intérieure à laquelle une société bureaucratique, dense et surpeuplée, ne peut offrir que peu d'exutoires légitimes. »<sup>974</sup>

« Métaphore de la condition humaine »<sup>975</sup> de la société contemporaine, le narcissisme se caractérise à la fois par la forte relation de dépendance à autrui qui se cache derrière la prétendue autonomie du *self* dans une société prise en charge collectivement par une bureaucratie très développée et par l'importance du reflet, de l'apparence, dans un monde qui n'est plus que le miroir de sa propre illusion. Bien avant le succès planétaire de *Facebook* et la mise en scène généralisée de la vie personnelle, Lasch note comment l'être se décline sur le mode du paraître, incapable qu'il est de toute emprise sur une réalité désormais insaisissable. Le triomphe de la mise en scène de l'illusion sur la représentation de la réalité accélère la logique de dé-réalisation et conduit à « une remarquable indifférence au monde sensible. »<sup>976</sup> Dans sa perte de connexion avec la réalité, typique de la condition postmoderne, Narcisse a par conséquent atteint un niveau d'aliénation probablement jusque là inégalé, étranger à son propre monde mais également à lui-même. Le principe même de réflexivité, de réflexion *sur* soi, implique une extériorité, une étrangeté, un moment au moins de sortie de soi qui est favorisé par le fait même que le monde a perdu son immédiateté. La domination du concept et l'emprise du symbole encouragent en effet le « sentiment d'inauthenticité » qu'éprouve l'homme objectivé dans un travail abstrait et dénué d'utilité sociale. Pour Lasch il n'est alors pas étonnant que l'ironie ait pris une aussi grande ampleur dans le monde contemporain, en tant que mode d'expression par excellence du recul et du détachement.

« L'évasion par l'ironie et la conscience critique de soi est, elle-même, une ironie [...] La conscience observant la conscience crée une escalade cyclique de la conscience de soi qui inhibe la spontanéité. Elle intensifie le sentiment d'inauthenticité qui prend naissance, en premier lieu, dans le ressentiment qu'engendrent les emplois sans signification auxquels nous astreint l'industrie moderne. Les rôles que l'on se crée pour soi-même deviennent aussi contraignants que les comportements sociaux dont ils sont censés nous soulager par le détachement ironique. Nous désirons ardemment que s'interrompe cette conscience de soi, cette attitude pseudo-analytique devenue une seconde nature. Mais ni l'art ni la religion, les grands libérateurs historiques de la prison du moi, ne conservent de pouvoir face à l'incroyance. Dans

---

<sup>974</sup> *Ibid.*, p.39

<sup>975</sup> *Ibid.*, p.62

<sup>976</sup> *Ibid.*, p.124

une société fondée si largement sur l'illusion et l'apparence, l'art et la religion - les illusions ultimes - n'ont pas d'avenir. *Crio quia absurdum* (je crois parce que c'est absurde, ndlr), le paradoxe de l'expérience religieuse dans le passé, ne signifie pas grand chose dans un monde où tout paraît absurde, et pas seulement les miracles associés à la foi et à la pratique religieuse. »<sup>977</sup>

978

Point de salut dans cette société sans exutoire, sans échappatoire, *enfermée* dans une irréalité transparente à elle-même. Car l'illusion est sans bornes, et c'est précisément pour cela qu'elle se fait prison ; parce qu'elle est sans limites, elle enserre l'individu, elle le maintient dans une prétendue a-temporalité, un peu à l'image d'un fantôme frappé du terrible sceau de l'immortalité condamné à errer dans un éternel présent. Il nous semble, à la suite de Lasch, que le propre de la condition humaine contemporaine réside dans cette prison de la fausse infinitude dans laquelle l'individu est condamné à vivre en *suspension* dans un monde exempt de repères (et de *telos*). La question de l'absence de bornes est d'ailleurs fondamentale dans la pensée de Lasch. La perte du sens des limites, l'incapacité à reconnaître et accepter pleinement la finitude, se manifeste notamment dans le traitement social réservé au vieillissement et à la mort, fait de rejet et de refus.

En fait, tout le tragique de la condition humaine réside dans cette contradiction majeure : la survivance paradoxale de la conscience de la finitude, qui subsiste toujours au moins de façon latente - parfois avec la nostalgie des temps où elle se vivait de façon pleine et entière - dans un monde caractérisé par la l'illusion de l'infini. Pour Lasch, cela se traduit concrètement par la « culture du narcissisme » pathologique comme trait dominant d'une société prise en étau entre des structures hyper-rationnelles et un refus général du rationnel au profit d'échappatoires illusoires. C'est ce diagnostic foncièrement négatif de la société contemporaine qui se retrouve alors au centre de nombreuses discussions entre les membres du cercle *Telos*.

---

<sup>977</sup> *Ibid.*, p.134-135

<sup>978</sup> Lasch note que la distanciation typique du procédé ironique touche jusqu'au procédé d'écriture en littérature où l'on écrit de plus en plus *sur* l'écriture, en interpellant le lecteur sur le processus de création - et donc l'artificialité de la démarche - le privant d'une pleine immersion dans l'histoire. L'on retrouve aujourd'hui cette même mise à distance dans toutes les sphères du social : le discours « méta », discours sur le discours, est omniprésent. Les films se regardent désormais avec les commentaires du réalisateur, les émissions de télévision dévoilent leurs coulisses, l'art contemporain n'a de sens qu'avec l'explication de texte de l'artiste qui accompagne l'œuvre.

### *Telos et la critique de la culture du narcissisme : une réception mitigée*

Le développement de la théorie de la culture du narcissisme par Christopher Lasch suscite un intérêt parmi les telosiens avant même la publication de l'ouvrage en 1979. Les réflexions de l'historien sur la subjectivité, sur le *self*, font écho au projet des membres du cercle de développer une « théorie objective de la subjectivité ». L'on se souvient comment chez Russell Jacoby la critique des dérives subjectivistes de la Nouvelle gauche est tout aussi importante que la critique de la tendance objectiviste du marxisme et du paradigme positiviste en sciences sociales.<sup>979</sup> Articuler une théorie critique prenant en compte le maintien de la tension dialectique entre objectivité et subjectivité est alors un intérêt commun aux telosiens et à Christopher Lasch.

Ce dernier vient présenter ses travaux sur le campus de l'Université de Cortland dans l'Etat de New-York en 1979 lors d'une conférence intitulée "The Nuclear Family and its Critics." Son intervention s'inscrit dans le cadre d'un séminaire organisé par des étudiants affiliés à *Telos* et qui portent l'objectif de former une « communauté théorique » cherchant à développer « une théorie qui précise la dialectique de l'objet et du sujet, de la société historique et du self » contre « une recherche subjective, narcissique de la subjectivité »<sup>980</sup>. Le séminaire et la conférence de Lasch aboutissent en 1980 à l'organisation d'un colloque *Telos* sur le narcissisme, également tenu à l'Université de Cortland, en présence notamment de Russell Jacoby, Paul Piccone et Stanley Aronowitz.<sup>981</sup>

La présentation donnée par Lasch à Cortland en 1979 porte sur le déclin du poids de la famille nucléaire dans le processus de reproduction sociale. Cela l'amène logiquement à faire part de son inquiétude quant à cette évolution sociétale, dans laquelle le mouvement d'émancipation des femmes joue un rôle actif. Son positionnement divise alors franchement, certains étant indignés par la critique du féminisme qu'il articule et par sa défense sous-jacente de l'organisation patriarcale. Pour d'autres au contraire, l'intérêt de Lasch réside dans sa critique radicale et subversive de l'organisation capitaliste, puisque sa théorie de la culture du

---

<sup>979</sup> Cf. *Supra*, Chapitre II (Première partie).

<sup>980</sup> John Alt et al., "Special Review Essay: Doing Critical Theory", *Teaching Sociology* 7, n.1, 1979, p.90

<sup>981</sup> Les actes du colloque sont partiellement retranscrits dans John Alt and Frank Hearn, "Symposium on Narcissism: The Cortland Conference on Narcissism", *Telos* n.44, Eté 1980, p.49-125

narcissisme, analysée comme la nouvelle personnalité pathologique résultant des processus collectifs de socialisation, met au jour mieux que nulle autre la nouvelle forme prise par la domination sociale. Du constat d'un « paternalisme sans père », il ne faut selon eux pas déduire la nécessité d'une restauration de l'autorité patriarcale et de la soumission des femmes, mais celle de la réhabilitation de l'autorité *parentale* dans le processus de reproduction sociale comme meilleur rempart contre l'hégémonie capitaliste. Mais pour les plus sensibles à la question de l'émancipation des femmes, il semble bien difficile de pouvoir combiner cette théorie critique sociale avec une théorie authentiquement féministe.

La question féministe fait aussi débat l'année suivant lors du colloque *Telos* de 1980. Mais c'est alors un autre problème qui s'impose : la question du potentiel négatif et émancipatoire du narcissisme. Lasch dresse en effet le portrait type de l'individu narcissique comme celui de l'aliéné contemporain par excellence, rendu trop passif pour jouer un quelconque rôle révolutionnaire. Mais pour certains comme Aronowitz, le narcissisme peut aussi être défendu comme un élément subversif, comme une part du « grand refus » : c'est « un appel à la jouissance sensorielle dans un univers technologique et le désir d'un self investi (*empowered*) dans un environnement unidimensionnel. »<sup>982</sup>

Les débats rejoignent en fait toutes les questions précédemment évoquées sur la Nouvelle gauche et la contre-culture et leurs capacités respectives à s'ériger en forces de négativité authentique. Déjà au début des années 1980, Piccone ne croit plus à leur potentiel révolutionnaire ; il qualifie alors l'attitude des radicaux qui pensent que la personnalité narcissique peut être le nouvel agent potentiel de changement social d'acte de « désespoir politique »<sup>983</sup>. Au contraire pour lui, la Nouvelle gauche, à partir de laquelle se forge *in fine* la figure narcissique du membre de la Nouvelle classe, participe d'une culture adverse contraire à l'intérêt de la société américaine, travaillant au service des forces hégémoniques universalistes tendant à effacer toute forme de négativité, de particularité et de liberté.

---

<sup>982</sup> Stanley Aronowitz, cité par John Alt and Frank Hearn, "Symposium on Narcissism...", *Op.cit.*, p.50 [notre traduction]

<sup>983</sup> Paul Piccone, "Narcissism after the Fall: What's on the Bottom of the Pool", *Telos* n.44, Été 1980, p.116

C'est ainsi que se rejoignent, chez Lasch comme chez Piccone, la dénonciation des dérives subjectivistes de la contre-culture de la Nouvelle gauche, l'identification de la culture du narcissisme comme trait dominant de la société contemporaine et la critique de la Nouvelle classe, pour donner progressivement naissance dès la fin des années 1980 à un discours néopopuliste alliant la dénonciation de la Nouvelle élite à la défense de l'authentique peuple américain encore épargné par la déliquescence qui touche les classes supérieures.

*Aux fondements du discours néopopuliste : la critique de la Nouvelle classe dégénérante*

Il n'est donc pas étonnant que le thème consacré à la conférence annuelle *Telos* de l'année 1991 soit « le Populisme contre la Nouvelle Classe ». <sup>984</sup> Plus de dix ans après les premières discussions autour des travaux de Lasch, l'influence de l'historien sur la nouvelle équipe *Telos* est désormais manifeste puisque c'est l'ensemble de son argument qui y est défendu. On retrouve la teneur globale de cette vision populiste et anti-élitiste de Lasch dans son dernier ouvrage publié à titre posthume sous l'intitulé évocateur *La révolte des élites*. <sup>985</sup>

Comme le titre le suggère lui-même, Lasch y renverse totalement l'argument de *La Révolte des Masses* de l'ibérique José Ortega Y Gasset. Pour ce dernier en effet, qui écrit dans le contexte de l'Espagne du début des années 1930, le grand danger de la déliquescence sociale vient de l'homme du peuple, plus précisément de cet « homme-masse » trivial et médiocre, sans grande qualité morale, qui domine alors socialement le pays. L'essayiste espagnol, plus tard défenseur discret du franquisme par farouche anticommunisme, identifie dans l'homme-masse la « manière d'être » typique de cette « classe d'homme » piètre et conformiste, dont la figure exemplaire est l'enfant gâté, caractérisé par « la libre expansion de ses désirs vitaux, par conséquent de sa personne, et son ingratitude foncière envers tout ce qui a rendu possible la facilité de son existence. » <sup>986</sup>

Or pour Lasch, si « [n]aguère, c'était la « révolte des masses » qui était considérée comme la menace contre l'ordre social et la tradition civilisatrice de la culture occidentale, de

---

<sup>984</sup> «Populism vs. the New Class», The Second Elizabethtown Conference, 5-7 Avril 1991

<sup>985</sup> Christopher Lasch, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie* [1995], Paris, Editions Climats, 1996

<sup>986</sup> José Ortega y Gasset, *La révolte des masses* [1929], Paris, Gallimard, 1968



nos jours, cependant, la menace principale semble provenir de ceux qui sont au sommet de la hiérarchie sociale et non pas des masses. »<sup>987</sup> En effet, autrefois les élites étaient garantes de l'intégrité morale et dépositaires des attitudes mentales supérieures permettant de guider la masse incapable de maintenir à elle seule le destin d'une nation sur les rails de l'honnêteté et de l'excellence. Mais ces élites auraient trahi. « Ma thèse est que toutes ces attitudes mentales [de l'homme-masse] sont davantage caractéristiques aujourd'hui des niveaux supérieurs de la société que des niveaux inférieurs ou médians. »<sup>988</sup> L'enfant gâté a laissé place à la figure du narcissique, incarné par le membre typique de la Nouvelle classe, tout entier pris dans sa culture du *self* et incapable de sens d'honneur et d'abnégation.

En fait pour Lasch, les élites ont doublement trahi. Non seulement elles sont désormais incapables de servir de guide à la Nation, faute de qualités morales supérieures, mais pire encore elles « sont en rébellion contre l'Amérique » : elles développent leur propre culture, coupée du reste de la société sur laquelle elles portent un regard condescendant et méprisant. Les nouvelles élites (la Nouvelle classe) voient le peuple américain, particulièrement les habitants des zones rurales de la *Middle America*, comme « une nation technologiquement arriérée, politiquement réactionnaire, répressive dans sa morale sexuelle, petite-bourgeoise dans ses goûts, repue et contente d'elle-même, ennuyeuse et ringarde. »<sup>989</sup> Contre ce peuple de seconde zone qu'elle ne cherche plus à servir, elle développe sa propre culture, son propre langage, ses propres repères.

La « révolte des élites » est donc à comprendre chez Lasch non seulement comme une trahison au sens de faillite morale d'une classe démissionnaire qui n'est pas à la hauteur de sa tâche, mais aussi comme un acte de déloyauté par le développement d'une forme de culture *adversaire*.

C'est ainsi que se dessine selon l'historien le nouveau clivage contemporain, avec « d'un côté l'incorrigible archaïsme des classes populaires [...] et de l'autre, l'insolente jeunesse intellectuelle des nouveaux maîtres de la planète [...] »<sup>990</sup>

---

<sup>987</sup> Christopher Lasch, *La révolte des élites*, *Op.cit.*, p.37

<sup>988</sup> *Ibid.*, p.38

<sup>989</sup> *Ibid.*, p.18

<sup>990</sup> L'expression vient de Jean-Claude Michéa. La citation complète, appliquée au cas français est : « d'un côté l'incorrigible archaïsme des classes populaires (maintenant partout représentées comme un assemblage ridicule et menaçant de « beaufs », de « ploucs » et de « Deschiens ») et de l'autre, l'insolente jeunesse intellectuelle des

Or pour Lasch, malgré le regard hautain et supérieur porté par la Nouvelle classe sur le peuple américain et les hommes ordinaires qui le composent, ce sont au contraire ces derniers, et en particulier l'Américain typique de la *Middle America*, qui sont les meilleurs gardiens d'une forme de noblesse autrefois perçue comme l'apanage de l'élite aristocratique. C'est en ce sens que l'on peut dire que l'historien renverse le schéma d'Ortega Y Gasset puisqu'il présente comme « supérieurs » ces hommes du peuple « inférieur » et que c'est entre leurs mains simples et avisées, nobles parce que modestes, qu'il remet le destin de la nation américaine. Du fait notamment d'un « sens des limites plus développé »<sup>991</sup>, autrement dit de l'appréhension humble et sage de la finitude du monde et des hommes, l'homme du peuple est pour Lasch la meilleure ressource dans laquelle l'on peut aller puiser un renouveau civilisationnel.

### ***Le peuple Américain à la source du populisme idéologique de Christopher Lasch***

Lasch place le peuple américain au fondement de sa pensée politique. Dans son opposition à l'élite viciée qu'est la Nouvelle classe, le peuple devient pour lui la base sociale et normative à partir de laquelle l'on pourrait instaurer une alternative au système et à son idéologie dominante. C'est pourquoi Lasch peut être qualifié de populiste, une étiquette qu'il ne renie d'ailleurs pas lui-même. Il prend même part à la réhabilitation de la notion de populisme, rappelant quelle est sa portée dans la tradition américaine, c'est-à-dire son poids dans l'héritage radical et progressiste tel qu'il s'est exprimé politiquement dans les campagnes étasuniennes pendant la deuxième moitié du XIXe siècle.

Mais s'il s'inspire du « populisme agraire » du XIXe et cherche à en raviver l'esprit, le populisme de Lasch est bien une critique sociale et une pensée politique du contemporain, destinées avant tout à formuler un diagnostic du présent et à en articuler une alternative, loin de tout anachronisme. A la suite de Margaret Canovan, nous pouvons définir le populisme de

---

nouveaux maîtres de la planète, dont *Libération* et *Le Monde* (pour ne considérer que la pointe militante de cet ordre nouveau) assurent avec un dévouement et une efficacité admirables la promotion quotidienne. » Jean-Claude Michéa, « Pour en finir avec le XXIe siècle », préface à Christopher Lasch, *La culture du narcissisme...*, *Op.cit.*, p.16

<sup>991</sup> *Ibid.*, p.39

Christopher Lasch comme un « populisme idéologique »<sup>992</sup>, c'est-à-dire un populisme qui s'exprime, pour reprendre cette fois la définition qu'en a donnée Taguieff, comme une « tradition politico-intellectuelle », articulée « à partir d'une croyance fondamentale : le salut réside dans le peuple ; le pays ne peut être sauvé (ressourcé, régénéré) que par le peuple, selon ses valeurs et ses vertus. »<sup>993</sup>

Rien ne nous semble plus proche de la pensée de Lasch que le résumé ainsi donné du populisme comme idéologie par Taguieff<sup>994</sup>. Ni mouvement, ni régime, ni attitude, le populisme de Lasch qui inspire tant Piccone évolue en effet d'abord sur le terrain des valeurs, des idées et de la vision du monde qui en découle.

Et cette vision s'exprime en premier lieu comme critique de l'idéologie du progrès, une perspective qui est d'ailleurs pour Lasch inhérente à la démarche historique elle-même. Parce que le fait de se placer dans une perspective historique induit déjà un recul critique *a minima*, il oblige à s'extraire de l'emprisonnement du présent (*i.e.* du présentisme) ; mais il conduit aussi, inévitablement pour l'auteur, à se retrouver face à la preuve manifeste que l'idée d'un progrès linéaire est un mythe, encore et toujours démenti par la réalité des faits historiques - un peu à la manière de Jean-François Lyotard qui déclare dans *La condition postmoderne* que l'affirmation « le réel est rationnel » ne résiste pas à la preuve flagrante de l'irrationalité du réel, notamment face au phénomène Auschwitz.<sup>995</sup> Le point de départ de *The True and Only Heaven* est en fait cette « question faussement simple : comment se fait-il que des gens sérieux continuent encore à croire au Progrès alors que les évidences les plus massives auraient dû, une fois pour toutes, les conduire à abandonner cette idée ? »<sup>996</sup>

---

<sup>992</sup> Margaret Canovan, "Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy", *Political Studies*, XLVII, 1999, Note 9 p.4. A noter que Canovan identifie non seulement Lasch mais aussi Piccone comme représentants de cette forme de populisme.

<sup>993</sup> Pierre-André Taguieff, « Le populisme et la science politique. Du mirage conceptuel aux vrais problèmes », *Vingtème siècle*, n.56, Oct.-Déc. 1997, p.14

<sup>994</sup> Il convient par ailleurs de préciser que Taguieff comme Canovan, auteurs de référence respectivement en France et aux Etats-Unis sur la question du populisme, privilégient tous deux une approche typologique à une approche idéal-typique du concept - bien que Taguieff adopte en fait une démarche intermédiaire qui vise à construire différents modèles théoriques du populisme. Voir Margaret Canovan, *Populism*, Londres, Junction Books, 1981 et Pierre-André Taguieff, « Le populisme et la science politique... », *Op.cit.*

<sup>995</sup> Jean-François Lyotard, « Lettre à Mathias Kahn du 15 novembre 1984 », in *La condition postmoderne*, *Op.cit.*, p.50-51

<sup>996</sup> Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2002, p.23

Pour Lasch il ne faut pas chercher à nier l'histoire. Lui qui cherche à la reconnecter à la critique sociale souhaite au contraire repartir d'elle. Toute la démarche de l'historien critique est de penser le présent dans sa *continuité* avec le passé et de sortir du danger de considérer ce passé comme une terre absolument étrangère peuplée d'hommes qui auraient si peu en commun avec les êtres humains d'aujourd'hui qu'ils pourraient presque être considérés comme des *aliens*.

“The most important risk we run by treating the men and women who lived in the past as... continuous with ourselves is that they might force us, in the course of an argument, to change our own minds. But that kind of risk ought to be welcomed, especially if the alternative is the vast indifference that seems to be reflected in so much recent writing about history, which turns the past into a foreign country.”<sup>997</sup>

C'est ce que l'on retrouve dans l'expression de Jean-Claude Michéa, qui introduit en France la pensée de Christopher Lasch, lorsqu'il appelle à sortir de « l'ethnocentrisme du présent »<sup>998</sup>, cette propension à penser non seulement à travers le prisme d'aujourd'hui mais surtout à se penser supérieurs aux hommes d'hier. Cet ethnocentrisme temporel est consubstantiel à l'idéologie du progrès, il s'inscrit dans un schéma linéaire dont Lasch comme Michéa s'attachent méticuleusement à révéler les insuffisances et les méfaits.

Mais attention cependant, si la critique sociale de Lasch se fonde sur la connaissance de l'histoire et s'articule à l'encontre de l'idéologie du progrès qui régit le présent, cela ne signifie pas pour autant que l'historien défende une forme de passéisme réactionnaire. L'on doit en effet dépasser cette distinction apparemment indiscutable, en fait trop évidente pour être exacte, entre une pensée nécessairement optimiste et progressiste d'un côté et un fatalisme qui confine au « pessimisme culturel » et tend au passéisme de l'autre. A la suite de Gilbert Merlio<sup>999</sup>, l'on peut notamment rappeler la distinction entre une critique purement conservatrice de la civilisation, à coloration romantique et souvent réactionnaire, qui remet en cause la modernité en tant que telle, et la simple critique de la société qui dénonce souvent les mêmes traits mais en attribue la cause non au processus de modernisation en lui-même mais à des éléments dysfonctionnels contingents et provisoires qui s'y joignent.

---

<sup>997</sup> Christopher Lasch, “History as social criticism”, communication présentée lors du congrès de *the Organization of American Historians*, Avril 1989, p.20-21

<sup>998</sup> Jean-Claude Michéa, Avant-propos à Christopher Lasch, *Culture de masse ou culture populaire* [1981], Paris, Flammarion, 2011, p.14

<sup>999</sup> Gilbert Merlio, « Le pessimisme culturel entre la France et l'Allemagne », *Mil neuf cent*, n.14, 1996, p.41-42

Il nous semble en effet que l'on ne peut à proprement parler de passéisme dans le cas de Lasch et Michéa. Il n'en reste pas moins vrai cependant que la base de leur théorie sociale est la critique de l'aliénation progressiste. Les deux penseurs de la gauche antilibérale ne manquent d'ailleurs jamais de rappeler combien progressisme et capitalisme sont aujourd'hui communément et fallacieusement couplés, puisque prévaut désormais l'idée que l'expansion du capitalisme va de pair avec l'émancipation des peuples et des individus. Or, s'il est bien une leçon de l'histoire à retenir, c'est que le capitalisme ne construit pas mécaniquement les conditions de son propre dépassement : l'horizon de l'avènement du véritable changement qualitatif, celui de la société authentiquement libre et intersubjective, s'éloigne au contraire toujours plus à mesure que le capitalisme se développe.

« [...] le temps travaille désormais essentiellement contre les individus et les peuples, et plus ceux-ci se contenteront d'*attendre* la venue d'un monde meilleur, plus le monde qu'ils recevront effectivement en héritage sera impropre à la réalisation de leurs espérances [...]. »<sup>1000</sup>

« Négation même du dogme progressiste »<sup>1001</sup>, l'idée que l'on s'éloigne en fait de plus en plus de l'idéal social, du fait notamment (mais pas exclusivement) d'un épuisement des ressources naturelles qui rendra bientôt impossible la construction sereine de l'avenir, est à relier chez Lasch à l'idée que l'histoire a pris un mauvais tournant à un moment donné. Il faudrait alors selon lui la remettre sur les bons rails, la rediriger vers sa fin (son *telos*), en premier lieu en l'extrayant de ses illusions, et notamment celles portées par la gauche moderne.

Toujours critique le plus acerbe de son propre camp (n'est-on pas toujours plus intransigeant envers ceux que l'on considère traîtres à sa cause plutôt que ses ennemis clairement identifiés ?), Lasch cherche à ouvrir les yeux à une certaine gauche aveuglée par une vision fautive du capitalisme. En fait selon lui, la gauche contemporaine souffre de deux mauvaises interprétations contradictoires : à une gauche libérale qui lie parfois capitalisme et progressisme, s'oppose une certaine gauche antilibérale qui associe capitalisme et conservatisme. Or, la deuxième vision est toute aussi problématique que la première. Il n'y a pour Lasch rien de plus faux et de plus dangereux que cette « idée bien connue selon laquelle le système capitaliste représenterait par nature un ordre social conservateur, autoritaire et patriarcal, fondé sur la

---

<sup>1000</sup> Jean-Claude Michéa, « Pour en finir avec le XXI<sup>e</sup> siècle », *Op.cit.*, p.10

<sup>1001</sup> *Idem*

répression permanente du Désir et de la Séduction, répression qu'exigerait la discipline du Travail et dont la Famille, l'Eglise et l'Armée seraient les agents privilégiés. »<sup>1002</sup> Au contraire, il faut bien garder à l'esprit que le capitalisme n'est pas conservation mais changement permanent qui sape dans son mouvement perpétuel toute forme de tradition<sup>1003</sup>.

Pour Michéa en France mais surtout pour Piccone aux Etats-Unis, le grand intérêt de Lasch est d'avoir bien compris combien la grande force d'opposition au capitalisme était en fait la tradition et d'avoir fait de cette prémisse la base de sa réflexion sur la société américaine contemporaine. C'est alors qu'il a pu identifier l'alliance objective des forces libérales et libertaires, en fait de « l'exhortation libertaire à l'émancipation » et le « projet libéral d'une société homogène », qui conjointement concourent à pérenniser le fonctionnement pathologique du système et font avancer l'histoire vers toujours plus d'aliénation.

« Ce que Lasch appelle « l'individu narcissique moderne », avec sa peur de vieillir et son immaturité si caractéristique [...] n'est en définitive rien d'autre que l'expression psychologique et culturelle de ce compromis libéral-libertaire devenu avec le temps historiquement réalisable. »<sup>1004</sup>

A l'opposé de la culture du narcissisme de la Nouvelle classe managériale libérale-libertaire, il faudrait donc aller puiser dans la sagesse populaire, mélange de traditions communautaires et de culture organique, la force d'une véritable opposition au système.

### ***La défense du peuple : éloge de la vie ordinaire***

Mais de quoi parle-t-on précisément lorsque l'on parle du peuple ? Nul besoin de rappeler combien ce concept est noyé dans une polysémie directement liée à son usage polémique - et que l'on retrouve par extension dans les diverses acceptions du terme populisme. En France, l'on retrouve une tentative de formalisation du concept sous la plume d'Yves Mény et Yves Surel<sup>1005</sup>,

---

<sup>1002</sup> *Ibid.*, p.10-11

<sup>1003</sup> Lasch ne fait là que reprendre l'analyse de Marx qu'il cite lui-même : « La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production et donc les rapports de production, c'est-à-dire l'ensemble des rapports sociaux [...] Tous les rapports sociaux stables et figés, avec leur cortège de conceptions et d'idées traditionnelles et vénérables se dissolvent ; les rapports nouvellement établis vieillissent avant d'avoir pu s'ossifier. Tout élément de hiérarchie sociale et de stabilité d'une caste s'en va en fumée, tout ce qui était sacré est profané. »

<sup>1004</sup> Jean-Claude Michéa, « Pour en finir avec le XXI<sup>e</sup> siècle », *Op.cit.*, p.12

<sup>1005</sup> Yves Mény, Yves Surel, *Par le peuple, pour le peuple. Le populisme et les démocraties*, Paris, Fayard, 2000

une fois encore sous la forme d'une typologie, mieux à même de saisir les différents usages sémantiques du « peuple ». Les deux auteurs distinguent ainsi le « peuple-souverain », fondement de la légitimité politique des gouvernants, du « peuple-classe », version moderne de la plèbe, des gens d'en bas, du « peuple-nation » enfin, défini par ses caractéristiques culturelles et parfois biologiques. L'on notera ici que les deux premières catégories relèvent des deux approches antiques du *demos*, la dernière de *l'ethnos*. Aux Etats-Unis, c'est la typologie de Margaret Canovan, analogue à celle des politistes français, qui se révèle la plus adéquate à notre cas. *United people* (la nation), *common people* (la classe inférieure), *ordinary people* (en tant qu'il s'oppose aux professionnels de la politique) et *ethnic people* forment les quatre grandes catégories rendant compte des différents usages sémantiques du terme « peuple ». <sup>1006</sup> A noter que pour Canovan, le type *ordinary people* n'est rien d'autre qu'une version actualisée du *common people*, plus adapté au XIXe siècle. Le « peuple ordinaire » relève ainsi du néo-populisme quand ce dernier renvoie au populisme. Nous reviendrons sur ce point.

L'on peut néanmoins observer que les classifications française et américaine présentées ici appréhendent en dernière instance toutes deux le peuple comme une « communauté imaginaire ». Dans le discours populiste, le peuple devient en effet une *idée* ; l'on élève une réalité complexe au rang d'entité idéalisée et l'on s'en sert comme fondement idéologique ou même seulement rhétorique. Parfois c'est au nom de *l'ethnos* que s'expriment les populistes, d'autres fois au nom d'un *demos* qui oscille au gré des circonstances entre laissés pour compte contre puissants ou gens ordinaires honnêtes contre élite corrompue.

Dans le cas de Lasch et de *Telos*, c'est cette dernière distinction de Canovan qui nous semble la plus pertinente, ce qui est somme toute logique puisqu'elle émane du contexte étasunien et s'y applique donc directement. Lasch et les telosiens portent en effet une conception du peuple américain comme celle de gens ordinaires, jouissant de hautes qualités morales du fait de leur appartenance à un *demos* capable de bon sens, en fait de la *common decency* telle qu'elle s'oppose à la fausse générosité, abstraite et suffisante, des membres de la Nouvelle classe.

---

<sup>1006</sup> Margaret Canovan, "Trust the People!...", *Op.cit.*, p.5

Pour Lasch, l'on retrouve en fait chez les ouvriers une supériorité morale qui découle notamment de l'importance qu'ils accordent à la transmission et la continuité intergénérationnelles. Contrairement aux catégories socioprofessionnelles supérieures, les milieux des travailleurs modestes valorisent la stabilité de la communauté plus que la réussite personnelle. Leur culture est empreinte de solidarité, ciment d'une vie bonne dont les critères ne sont pas ceux du succès professionnel et social.

« Les parents veulent que leurs enfants connaissent une ascension sociale, mais ils veulent également qu'ils respectent leurs aînés, qu'ils résistent à la tentation de mentir et de tricher, qu'ils endossent volontiers les responsabilités qui viennent à leur incomber, et affrontent l'adversité avec courage. Plus préoccupés d'honneur que d'ambition matérielle, ils manifestent moins d'intérêt pour le futur que ne le font les parents des couches plus aisées de la classe moyenne, qui essayent de pourvoir leurs enfants des qualités que requiert la réussite sociale. »<sup>1007</sup>

Il est intéressant de noter que chez Lasch, tout ceci s'inscrit dans sa logique de la critique du progrès. Ce qui différencie en effet les classes inférieures et les classes supérieures (et la petite classe moyenne se situe de ce point de vue du côté des classes inférieures), c'est d'abord un rapport différent au futur. Quand les uns privilégient la continuité sociale, les autres valorisent la mobilité et l'ascension. Un autre exemple significatif sont les positionnements respectifs sur la question du droit à l'avortement. Souvent plus conservateurs, les membres des classes inférieures s'y opposent quand les CSP+ le défendent avec vigueur. Pour Lasch, il ne s'agit ici pas d'une grande dispute métaphysique, mais bien de la manifestation d'un autre rapport au futur. Pour les membres aisés de la Nouvelle classe qui se considèrent souvent maîtres de leur destin (et parfois du destin des autres), la vie se planifie rationnellement. Pour les autres, plus enclins à se soumettre avec fatalisme aux aléas de la nature et aux contraintes sociales de la vie, l'on doit renoncer à l'ambition de tout maîtriser. Alors, « [l]e débat sur l'avortement illustre la différence entre l'éthique éclairée de la réussite matérielle et l'éthique des limites, qu'elle soit ouvrière ou petite-bourgeoise. »<sup>1008</sup>

---

<sup>1007</sup> Christopher Lasch, *Le Seul et Vrai Paradis*, *Op.cit.*, p.441. Lasch y cite un témoignage d'un ouvrier extrait des travaux du sociologue E.E. LeMasters : « Si mon garçon veut porter une foutue cravate toute sa vie et faire des courbettes et des simagrées à un patron, libre à lui, mais nom de Dieu, il devrait aussi avoir le droit de gagner honnêtement sa vie avec ses mains si c'est ce qu'il souhaite. »

<sup>1008</sup> *Ibid.*, p.443



On reconnaît par ailleurs là l'influence de Georges Orwell sur l'historien américain. La *common decency* chère à l'écrivain britannique renvoie en effet en premier lieu à une « honnêteté ordinaire », pré-conceptuelle, que l'on retrouve chez les gens du peuple.

« Cette honnêteté ordinaire s'exprime sous la forme d'un penchant naturel au bien et sert de critère du juste et de l'injuste, du décent et de l'indécent. Elle suppose donc, avant toute éducation éthique et pratique, une forme de moralité naturelle qui s'exprime spontanément sans faire appel à des principes moraux, religieux ou pratiques. L'homme ordinaire n'a pas besoin de se tourner vers certaines autorités pour agir moralement. Il possède en lui-même une faculté sensible d'évaluation morale qui précède toute norme conventionnelle. »<sup>1009</sup>

Attention cependant, il ne s'agit pas de dire que l'honnêteté ordinaire, en tant que qualité pré-conceptuelle que l'homme ordinaire possède en lui-même, est « innée » ou qu'elle serait *naturellement* présente chez l'homme du peuple. Si elle n'est pas conceptuellement acquise par l'entendement rationnel, elle se forme néanmoins en réaction au monde sensible, elle est *ancrée*.

Pour Orwell, mais aussi pour Lasch et Piccone, les distinctions morales peuvent en effet s'appréhender sans la médiation du raisonnement. Il n'est pas utile d'en passer par le filtre du *logos* pour faire valoir sa capacité de juger. En revanche, cette capacité de « bon sens » ordinaire ne peut faire l'économie de son contexte social, de l'expérience d'une socialité première de laquelle elle naît. La *common decency* est en ce sens « praxéomorphique », c'est-à-dire formée par la pratique, c'est cette dernière qui la « moule », la façonne. Elle relève du monde de la vie concret, de l'expérience vécue. Il est donc essentiel pour qui veut maintenir et faire perdurer les dispositions morales de l'homme du peuple de maintenir l'environnement positif dont elles dépendent.

Pour Piccone en particulier, peut-être le plus « adornien » des telosiens, l'idée selon laquelle il est impossible de porter au niveau conceptuel tout un pan moral et esthétique partagé au sein d'une communauté est centrale. Elle apparaît jusque dans son discours donné lors de son propre mariage en Italie, réunissant à la fois des Américains et des Italiens. Il a alors ce mot pour rendre compte de l'importance de la dimension pré-rationnelle dans le partage d'une culture organique et donc de l'absurdité même de faire un discours quand ce qu'il souhaite partager ne peut être dit.

---

<sup>1009</sup> Bruce Bégout, *De la décence ordinaire : court essai sur une idée fondamentale de la pensée politique de Georges Orwell*, Paris, Allia, 2008, p.16

“The point is that the function of these occasions is to reconstitute communities, redefine who we are and transmit accross generations whatever cultural values we cherish. Yet, all of these things take place primarily at a pre-conceptual level not susceptible to linguistic articulation. So, either the message gets accross through cultural osmosis (and then it is superfluous to elaborate it any further), or it does not, in which case no amount of rhetorical chicanery can help.”<sup>1010</sup>

Le néo-populisme de Lasch et de *Telos* se fonde donc sur une conception du peuple comme *demos* composé de gens ordinaires, capables d’honnêteté et de loyauté, de cette *common decency* qui échappe aux esprits prétendument plus raffinés de la Nouvelle classe culturelle et de ses alliés les nouveaux managers économiques et les experts de la politique. Le peuple semble contrecarrer le détachement et « l’indifférence au monde sensible »<sup>1011</sup> qui caractérise la Nouvelle classe par son ancrage dans le réel.

### ***Le demos au fondement de l’idéal de démocratie directe***

Le discours néo-populiste oppose ainsi le peuple à l’élite et il le fait au nom d’une authentique démocratie. Revenant à la source de la critique anti-élitiste de la Nouvelle gauche formulée dans les années 1960, il reprend à son compte l’idéal de démocratie sociale, directe et participative, visant à redonner le pouvoir effectif aux citoyens, contre le modèle représentatif et délibératif défendu par les libéraux. Pour Piccone il y a d’ailleurs une vraie continuité entre le combat du Mouvement et le discours néo-populiste, preuve s’il en fallait une que les vrais traitres sont en fait ces progressistes qui militaient au sein de la Nouvelle gauche et qui aujourd’hui confisquent le pouvoir. Car les détenteurs de la culture du discours critique contemporain, ceux-là même qui fondent l’éthique de la discussion sur les conditions formelles à partir desquelles la force du meilleur argument - rationnel - doit pouvoir ressortir et s’imposer, sont bien ceux qui sont effectivement à la table de la discussion et en position de prendre les décisions. L’idéal délibératif n’est en effet aux yeux des néo-populistes valorisant les dispositifs de participation et

---

<sup>1010</sup> Paul Piccone, “The Groom’s Closing Remarks (Annotated Version)”, non publié. D’où l’importance de l’homogénéité de la communauté : si le partage se situe au-delà du dicible et du conceptuel, ou peut-être plutôt en-deça, alors il n’est pas possible de le *traduire* en mots, tout au moins pas sans trahir. Il est donc impossible pour des personnes ne partageant pas une même dimension pré-rationnelle de se comprendre authentiquement, la médiation du langage ne ferait que vaguement former un lien déformant, traduire tout en trahissant.

<sup>1011</sup> Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, *Op.cit.*, p.124

d'expression directes rien de moins que la justification normative d'un « consensus des élites » qui a l'audace de s'exprimer au nom du peuple alors qu'il joue contre lui.

Pour ces critiques, l'ensemble du système représentatif n'est d'ailleurs que l'organisation de la confiscation du pouvoir par une élite qui ne représente rien d'autre que ses propres intérêts : coupée du reste de la société, énonçant son discours dans son propre langage, elle est incapable de représenter le peuple et ses intérêts puisqu'elle n'est même plus capable de les penser et de les formuler. La classe dominante a trahi, elle a créé un fossé entre décideurs et dirigés que la culture adverse qu'elle développe ne cesse d'aggraver.

Dans le discours néo-populiste, « Washington » incarne ce lieu symbolique de la démocratie confisquée, sans représentation autre que celle des intérêts de ceux qui siègent dans ses cercles de discussion et de décision. L'idée même de fédéralisme y a été dévoyée, détournée de son sens premier. Renvoyant originellement dans la pensée politique américaine à la décentralisation, au principe de subsidiarité et au renforcement de l'autonomie locale, le « fédéralisme » signifie désormais dans la rhétorique courante « centralisation étatique ».

Pour lutter contre ce dévoiement, le néopopulisme telosien appelle à un authentique fédéralisme, fidèle à l'esprit des Pères fondateurs, qui comprendrait une organisation décentralisée complexe, laissant toujours le plus petit échelon prendre le maximum de décisions ; un Etat central dont les prérogatives (et l'appareil bureaucratique) seraient réduits à leur strict minimum ; et au niveau local, des dispositifs de démocratie directe et participative qui permettraient et inciteraient les citoyens à participer à la vie publique communautaire et locale. En résumé, le néo-populisme fédéraliste telosien vise un retour à l'idéal de démocratie à l'américaine, c'est-à-dire une démocratie sociale et éthique, composée de citoyens qui s'auto-gouvernent grâce à un fort sens civique, de grandes qualités intellectuelles et morales, une bonne éducation et un contexte social favorisant l'épanouissement des talents - c'est-à-dire l'idéal Jeffersonien massivement promu lors des soulèvements des *sixties*. En somme, un mélange de liberté négative et de liberté positive, indissociables dans l'esprit américain, qui s'exprime à la fois contre l'élite managériale et pour le peuple ordinaire.

En cela le néo-populisme formulé dans les pages de *Telos* s'inscrit dans l'héritage du vieux populisme agraire du XIXe siècle, un héritage d'ailleurs ouvertement revendiqué. Il puise en effet son inspiration dans la conception de l'homme honnête et de la vie bonne portée par les travailleurs indépendants et exploitants de la petite bourgeoisie et articulée contre la nouvelle classe financière alors naissante.

***La réinscription du néo-populisme dans une contre-tradition historique : le passé au service de la critique sociale du présent***

Pour comprendre le néo-populisme de Lasch et par extension celui de *Telos*, il faut bien mesurer l'importance pour l'historien de connecter l'histoire à la théorie sociale critique. Pour inscrire le présent dans une trajectoire significative et lui donner une perspective, il faut en effet selon lui faire appel à la capacité de l'histoire consciente à constituer une *mémoire* - que Lasch dissocie expressément de la nostalgie. Là où la nostalgie ne fait qu'enfermer le passé dans le passé - on se rappelle et on en appelle à ce bon vieux temps *immémorial* -, la mémoire marque au contraire la continuité, l'un des mots clés de la pensée de Lasch<sup>1012</sup>. C'est pourquoi la critique de la nostalgie s'associe chez l'historien à la critique de l'idéologie du progrès, puisque nostalgie et progrès ne sont que deux faces d'une même médaille ; parce que le progressisme « embellit notre manière d'envisager le passé aussi bien que notre vision du futur. »<sup>1013</sup> A tort pour Lasch, beaucoup tendent à confondre nostalgie et conservatisme, sans voir que la nostalgie se révèle toujours plus forte quand le progressisme l'est aussi. « [La nostalgie] partage avec la croyance dans le progrès, à laquelle elle n'est que superficiellement opposée, un empressement à proclamer la mort du passé, et à nier l'influence de l'histoire sur le présent. »<sup>1014</sup>

Inversement, c'est donc par la mémoire historique que le passé peut agir dans le présent et informer la critique sociale.

---

<sup>1012</sup> « [L]a mémoire [...] permet de relier le présent au passé, et d'offrir un sentiment de continuité. [...] La nostalgie renvoie au sentiment que le passé offrait des joies désormais inenvisageables. Les représentations nostalgiques du passé évoquent une époque à jamais révolue, et pour cette raison intemporelle et inchangée. La nostalgie, au sens strict du terme, n'implique en rien l'exercice de la mémoire, puisque le passé qu'elle idéalise reste en dehors du temps, figé en une éternelle perfection. » Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis...*, *Op.cit.*, p.78

<sup>1013</sup> Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis...*, *Op.cit.*, p.15

<sup>1014</sup> *Ibid.*, p.109

« [La mémoire] tire espoir et réconfort du passé afin d'enrichir le présent, et de faire face avec courage à ce qui nous attend. Elle envisage le passé, le présent et le futur comme continus. Elle est moins préoccupée par la perte que par notre dette permanente à l'égard d'un passé dont l'influence formatrice persiste à vivre dans nos manières de parler, nos gestes, nos idées de l'honneur, nos attentes, notre disposition fondamentale à l'égard du monde qui nous entoure. »<sup>1015</sup>

Or, de la même manière qu'il faut opérer la distinction entre nostalgie et mémoire pour mener à bien une critique sociale informée par l'histoire, Lasch appelle à dissocier l'optimisme (progressiste) de l'espérance (réaliste). Une fois encore, c'est de la tradition et de l'expérience humaine que l'on peut tirer des enseignements dans le présent, et ils sont le mieux véhiculés par les valeurs de la tradition religieuse populaire. Dans cette dernière, la pleine conscience du mal et de l'inévitabilité de la souffrance dans le bas-monde mènent à une attitude sage, celle d'un fatalisme mêlé d'espérance.<sup>1016</sup> Il ne s'agit pas de l'optimisme typiquement libéral, fondé sur une croyance en un progrès infini et illimité, un futur répondant nécessairement à l'automaticité de lois immuables, mais d'un réalisme qui prenne en compte les *limites* de la vie humaine tout en embrassant avec espoir les différentes épreuves dont elle est jalonnée.

« La disposition justement décrite comme l'espérance, la confiance, ou l'émerveillement - trois noms pour le même état de cœur et d'esprit -, affirme, au contraire, la bonté de la vie face à ses limites. Elle ne peut être mise en difficulté par l'adversité. [...] Si les idéologies progressistes se sont réduites à un espoir nostalgique que les choses devraient malgré tout, d'une manière ou d'une autre, aller pour le mieux, nous avons besoin de retrouver une forme d'espérance plus vigoureuse, qui croit en la vie sans nier son caractère tragique ni tenter de présenter la tragédie comme un « legs culturel ». »<sup>1017</sup>

L'ouvrage *Le seul et vrai paradis* marque ainsi une nouvelle étape dans la quête de l'historien de relier la critique contemporaine à l'histoire. Cette fois-ci il va même encore plus loin : en réhabilitant la pertinence du passé dans le présent et en rétablissant une continuité

---

<sup>1015</sup> *Ibid.*, p.78

<sup>1016</sup> C'est là pour Lasch la grande perte du monde moderne par rapport au Moyen-Âge et à la Renaissance, quand la grâce et la vertu rendaient possibles la coexistence du fatalisme et de l'espérance. « La vertu, comme la grâce, permettaient aux hommes de vivre avec la connaissance de la finitude, le poignant contraste entre l'absolu et le contingent, sans pour autant sombrer dans le désespoir. [...] Les deux encourageaient les hommes et les femmes à donner cohérence et sens à leur existence en se soumettant à un critère commun de conduite. Les deux associaient une vie bonne à une forme particulière de communauté et aux mémoires qui la constituaient. » *Ibid.*, p.49

<sup>1017</sup> *Ibid.*, p.481

empreinte à la fois de contingence historique (l'histoire aurait pu s'écrire autrement) et d'espoir réaliste, il ne se contente pas de formuler une critique mais cherche à proposer des alternatives au présent en prenant le passé comme origine. En particulier, la réaffirmation de l'héritage du populisme américain du XIXe siècle s'impose comme la source d'inspiration majeure pour un renouveau antilibéral, populiste et communautarien dans la seconde moitié du XXe siècle.

***La continuité historique : le néopopulisme du XXe siècle héritier du populisme agraire du XIXe siècle***

L'objectif de la théorie sociale critique de Lasch, en tant qu'articulation d'une contre-tradition historique, est de montrer aux Américains contemporains que les problèmes de leur présent - tels la culture du narcissisme et les phénomènes de déresponsabilisation et de prolétarianisation - auraient pu ne pas être. On l'a dit, il y a chez Lasch l'idée fondamentale que l'histoire, à un moment donné, a dévié de sa trajectoire et qu'elle doit être remise sur le droit chemin.

Or, pour l'historien critique, qui reste foncièrement attaché à la pensée marxiste de la « vraie gauche », c'est en dernier ressort la question de la détention des moyens de production qui est déterminante : dès lors, ce qu'il faut bien comprendre, c'est que le phénomène qui a fait dévier l'histoire est selon lui la généralisation du salariat. C'est elle qui a sapé l'organisation de la société jusque là structurée autour de la petite propriété privée. Pour Lasch, la détention des moyens de production est en effet le fondement matériel de la vertu civique, et partant de l'idéal démocratique. Sans la possession individuelle, point de personnalité à la hauteur des exigences d'une authentique démocratie ; l'on se retrouve au contraire avec ce substitut narcissique, produit de l'organisation salariale, managériale et bureaucratique généralisée.

« Le luxe à la disposition de chacun : tel était le noble rêve du progrès. Les Populistes, au contraire, considéraient ce qu'ils appelaient une compétence - un lopin de terre, une petite boutique, une vocation utile - comme une ambition plus raisonnable et plus digne. Une « compétence » revêtait de riches connotations morales ; elle renvoyait aux moyens de subsistance dont la propriété était la source, mais également aux talents que nécessitait sa bonne gestion. »<sup>1018</sup>

---

<sup>1018</sup> *Ibid.*, p.481

En fait le néo-populisme de Lasch s'inscrit dans la double tradition économique et politique que constituait déjà le populisme, constitué à la fois de la défense de la propriété individuelle et du républicanisme civique. A la fin du XIXe siècle en effet, l'on retrouve chez les fermiers pauvres luttant contre la tyrannie des organismes de crédits un état d'esprit similaire. L'essence du populisme du XIXe siècle tient en effet à :

« une posture de producteur ; une défense des métiers menacés (incluant le métier de fermier) ; une opposition à la nouvelle classe de créanciers publics et à la machinerie globale de la finance moderne ; une opposition au travail salarié. Les Populistes héritaient de traditions politiques anciennes, libérales aussi bien que républicaines, du principe suivant lequel la possession de la propriété et l'indépendance personnelle qu'elle confère sont les conditions d'existence préalables absolument essentielles de la citoyenneté. »<sup>1019</sup>

Esprit d'entreprise, capacité d'initiative et sens de la responsabilité sont autant de qualités valorisées par Lasch et déjà défendues par les « vieux » populistes. C'est de cette attitude de pensée que l'historien cherche à montrer l'actualité et la continuité dans le présent. Non seulement il insiste sur la pertinence de la pensée économique et politique du populisme agraire du XIXe siècle, mais il vise de surcroît à refonder à partir de lui une véritable tradition intellectuelle. Son projet de construction d'une contre-tradition en lien avec sa théorie sociale critique contemporaine cherche à prouver à ses contemporains que les Américains n'ont pas toujours cru dans le progrès et n'ont pas toujours eu foi dans le capitalisme et la consommation de masse. Il rappelle donc qu'il fut un temps où le capitalisme et le progressisme étaient combattus au nom de valeurs foncièrement américaines, mêlant le libéralisme économique de l'artisanat et de la petite propriété à la Locke, les vertus politiques du républicanisme civique et l'idéologie noble et modeste des petites communautés traditionnelles d'habitat, empreintes de sagesse réaliste et d'espérance religieuse.

Le fondement de la formulation du néo-populisme de Lasch réside donc d'abord dans sa critique du capitalisme et de l'idéologie du progrès, comprise comme la remise en cause de l'idée même de croissance *illimitée*. « Limites et espérance : ces mots résument les deux grandes lignes d'argumentation que j'ai essayé d'articuler. »<sup>1020</sup> C'est là le cœur de son développement, car

---

<sup>1019</sup> *Ibid.*, p.203

<sup>1020</sup> *Ibid.*, p.481

c'est la notion même de sens des limites qui unit l'ensemble de la contre-tradition anti-progressiste dans laquelle s'inscrit le néo-populisme. C'est elle qui lui donne sa « sensibilité singulière », une sensibilité « que l'on appelle populiste ou petite bourgeoise, faute d'un meilleur terme. »

On reconnaît d'ailleurs ici l'influence de Jacques Ellul dans la manière dont Lasch formule sa critique de l'absence de sens des limites dans l'idéologie progressiste, notamment lorsqu'il pointe l'illogisme de l'appel à un « développement économique illimité dans un monde limité » en se référant expressément à la « crise écologique » en cours<sup>1021</sup> ou lorsque modestement il précise que le néopopulisme, malgré son invitation à revenir à une production à petite échelle et à la décentralisation politique, n'apporte pas de réponses clé en mains aux problèmes de la société contemporaine.<sup>1022</sup>

Il est enfin à noter que l'éventail qui balaie les différents contours de l'idéologie progressiste telle que balisée par Lasch est large ; il emprunte autant à la gauche libérale qu'à cette Nouvelle droite néolibérale, notamment reaganienne, toute entière tournée vers l'expansion économique non entravée. C'est pour cette raison que Lasch proclame avec Piccone l'obsolescence du clivage gauche-droite, un point par lequel il entame d'ailleurs son propos dans *Le Seul et vrai paradis*<sup>1023</sup>. Réciproquement, le néo-populisme qu'il appelle de ses vœux transcende le clivage gauche-droite : si le progressisme se retrouve de chaque côté sur le spectre politico-idéologique, il en est en effet de même pour son opposé logique, l'anti-progressisme. Ni de droite ni de gauche, le néo-populisme n'est pas non plus l'exacte re-production du vieux populisme dans le présent. Il cherche plus simplement à réactiver un état d'esprit ancré dans l'histoire américaine, à faire revenir à la mémoire collective l'autre tradition intellectuelle, l'autre pensée politique nationale, celle qui échappe aux dérives systémiques du capitalisme et que l'on tire de l'expérience ordinaire.

« Un Populisme pour le XXIe siècle ne ressemblerait en rien à la nouvelle droite, ni ne ressemblerait d'ailleurs aux mouvements populistes du passé. Mais il pourrait puiser une

---

<sup>1021</sup> *Ibid.*, p.483

<sup>1022</sup> « La tradition populiste n'offre aucun remède miracle à l'ensemble des maux qui affligent le monde moderne. Elle pose les bonnes questions, mais ne fournit pas une gamme de réponses toutes faites. [...] Ses avocats prônent la production à petite échelle et la décentralisation politique, mais n'expliquent pas comment réaliser ces objectifs dans une économie moderne. » *Idem*

<sup>1023</sup> « Obsolescence du clivage entre la gauche et la droite » est le titre de l'introduction de l'ouvrage. *Ibid.*, p.23



grande partie de son inspiration morale dans le radicalisme populaire du passé, et plus généralement dans la vaste critique du progrès, de la rationalité, et de l'ambition illimitée qu'élaborèrent des moralistes dont les perceptions se voyaient influencées par la vision du monde des producteurs. »<sup>1024</sup>

Parce qu'il y a dans cette modestie populaire, dans la conscience même de la finitude du monde et des hommes, une sagesse intemporelle, la tradition populiste peut se targuer d'une certaine permanence et faire partie des rares pensées à pouvoir prétendre être « destinée[s] à échapper aux modes. »<sup>1025</sup>

### ***Inscrire la critique néopopuliste dans une contre-tradition intellectuelle : le révisionnisme historiographique du populisme***

Il n'est donc pas étonnant que l'une des tâches théoriques menées au sein de *Telos* après le « tournant populiste » soit la réévaluation du concept même de populisme et de la tradition qui lui est associée, notamment en histoire sociale et en histoire des idées politiques. *Telos* participe en fait de ce mouvement révisionniste qui s'exprime à aux Etats-Unis dès les années 1960 sous l'effet du renouveau théorique impulsé par la Nouvelle gauche et qui touche autant le populisme que le républicanisme.<sup>1026</sup>

Jusque dans les années 1960 en effet, prévaut la vision libérale du populisme - et celle-ci domine encore aujourd'hui dans certains cercles de pensée. Le consensus libéral d'Après-guerre

---

<sup>1024</sup> *Ibid.*, p.483

<sup>1025</sup> *Idem*

<sup>1026</sup> C'est dans les années 1970 que le républicanisme connaît un renouveau en philosophie politique à la faveur de la parution du célèbre *Le Moment Machiavélien* de J.A. Pocock. L'auteur y remet en cause l'approche alors dominante qui consiste à écrire l'histoire de la modernité américaine comme celle du triomphe du libéralisme, en érigeant Locke comme le père fondateur de la Nation et en privilégiant une approche de philosophie du droit. Il montre au contraire que l'histoire politico-philosophique de l'Amérique moderne doit aussi s'écrire en des termes politiques (notamment celui de *commerce*) et civiques (la *vertu*), en maintenant la tension entre ces idiomes et le langage juridique. Cette tension exprime en effet la dualité originelle de l'histoire moderne américaine fondée sur un équilibre entre libéralisme juridique et républicanisme civique et politique et donc nécessairement écrite dans les deux registres du discours. Contre la domination de la seule approche libérale-juridique, Pocock vient rappeler l'importance de l'engagement envers la vertu et l'humanisme civique dans le pacte fondateur américain : sa « synthèse républicaine », aussi appelée, parfois de façon polémique, « révisionnisme républicain », vient rétablir un équilibre et ouvre la voie à une réhabilitation plus large du républicanisme en philosophie politique, notamment avec les travaux récents de Philipp Pettit. Voir J.G.A. Pocock, *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, (1975), Paris, PUF, 1997 ; Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997

forge alors une conception négative du concept de populisme : il connote l'anticapitalisme, l'anti-impérialisme, l'anti-urbanisme, l'antisémitisme, la xénophobie, à une période largement marquée par le traumatisme de la guerre et le soutien indéfectible à une politique étasunienne expansionniste. La dévaluation systématique de la tradition et du concept populistes participe en fait de cet imaginaire conspirationniste et du « style paranoïaque » typiques de la période et si bien décrits par Richard Hofstadter.<sup>1027</sup> Le « peuple » renvoie alors à « une “populace” inquiétante, mue par le ressentiment et facilement excitée par les démagogues. »<sup>1028</sup>

Le ton change dans les années 1960 et 1970. Norman Pollack ou encore Lawrence Goodwyn viennent rappeler que le mouvement populiste historique aux Etats-Unis était démocratique et « progressiste » au sens que donne au terme la tradition intellectuelle américaine. Il s'agit d'une véritable entreprise de réhabilitation à une période où l'on croit de nouveau en la capacité du peuple à s'autogouverner et où l'on cherche à exercer effectivement son pouvoir démocratique dans toutes les sphères de la société américaine. Les historiens de la Nouvelle gauche rappellent alors combien ce populisme originel était dirigé contre la centralisation étatique et la domination de la « Nouvelle classe » d'alors, qui était celle des experts de la finance. L'on donne alors explicitement au populisme une coloration anti-autoritaire et anti-étatique. On rappelle, et notamment chez Lasch, combien le populisme d'antan impliquait le fédéralisme, l'autonomie locale et par conséquent la démocratie directe.

Pour Margaret Canovan, le populisme américain est d'abord le mouvement radical des fermiers des Etats de l'Ouest et du Sud des Etats-Unis qui dénonce les méfaits du nouveau stade du capitalisme, celui de la finance moderne et de ses nouveaux banquiers<sup>1029</sup>. Les fermiers sont présentés comme les hommes du *peuple*, les David, contre les hommes politiques incarnant le système-Goliath, et réclament le retour de la démocratie qui leur a été confisquée.

Dans la lignée de l'ensemble du mouvement des sciences sociales critiques à l'œuvre dans les années 1960, cette réhabilitation historiographique a ainsi une visée foncièrement politique : c'est d'abord pour répondre aux problèmes du présent que l'expérience populiste

---

<sup>1027</sup> Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Chicago, Chicago University Press, 1952

<sup>1028</sup> Pierre-André Taguieff, « Le populisme et la science politique... », *Op.cit.*, p.18

<sup>1029</sup> Dans Margaret Canovan, *Populism*, *Op.cit.*, p.102 et al.

passée est présentée sous un nouveau jour et valorisée. Au sein du cercle *Telos*, la deuxième conférence tenue à Elizabethtown, *Populism vs. the New Class*, est alors justement l'occasion de « corriger les distorsions de l'histoire Américaine par la Nouvelle classe » et de « réévaluer le populisme et le pragmatisme - traditionnellement rejetés à cause de leur irrationalisme et de leur opportunisme supposés - comme des remparts contre la Nouvelle classe. »<sup>1030</sup>

Mais cette entreprise de réhabilitation se heurte cependant à sa propre limitation : il est certes parfois utile de rappeler au présent que le passé qui contribue à le former n'est pas uniquement constitué des ancêtres de ceux qui dominent aujourd'hui (de même que l'histoire intellectuelle n'est pas celle du triomphe unique et sans partage de l'idéologie vainqueur), mais cela ne suffit pas pour raviver un état d'esprit antérieur. Les vertus de la mémoire n'ont que peu de force par rapport au poids des structures existantes. L'on touche là à l'insuffisance d'une théorie sociale construite à partir de l'histoire : la théorie critique ne peut pas seulement trouver son ancrage dans le passé en montrant que le présent pourrait être autrement, elle doit aussi et surtout partir du présent pour identifier les forces contemporaines à même d'impulser une nouvelle direction, de réinscrire la société dans une autre trajectoire historique.

C'est pourquoi l'effort de réhabilitation de la tradition populiste se double chez Lasch d'une défense des vertus de l'homme ordinaire contemporain. On retrouve ce même travail chez Piccone. En particulier chez ce dernier, l'idée est de montrer que l'esprit populiste n'appartient pas seulement au passé mais survit bien dans le présent, en particulier dans l'Amérique profonde ("*the American heartland*") que l'on retrouve notamment pour le rédacteur en chef dans le Kansas<sup>1031</sup>. La croyance en la tradition et la liberté individuelle y constitueraient encore selon lui la règle, faisant de ces terres des îlots de particularité culturelle, loin du cosmopolitisme géant et faussement libre dans grandes mégalofoles.

En fait la réhabilitation historiographique du populisme se double chez Piccone de la réhabilitation sociologique du peuple du *Midwest* américain. Alors que la première cherche à montrer l'existence et l'importance de l'esprit populiste dans l'histoire américaine (dimension temporelle), la seconde vise à en montrer la survivance sur le territoire étasunien (dimension

---

<sup>1030</sup> Paul Piccone, "Populism vs. the New Class", *Telos* n.88, Été 1991, p.5 [notre traduction]

<sup>1031</sup> Voir Alex Delfini, Paul Piccone, "After Liberalism", *Telos* n.112, Été 1998, p.41

spatiale). Le risque évident cependant est celui de l'aveuglement et de la déformation : à vouloir à tout prix retrouver un passé parfois hypostasié, l'on risque d'hypostasier tout autant l'idée d'un présent que l'on définit comme étant ce que l'on souhaite qu'il soit. En particulier, Piccone fait de l'Amérique profonde le terrain d'épanouissement d'une organicité quasi « pure », échappant aux forces nivelantes de l'homogénéisation et de la rationalisation, alors que les études sociologiques montrent au contraire le fort impact du processus de modernisation sur les petites villes du centre des Etats-Unis. L'on pense notamment ici à l'étude de référence de Vidich et Bensman *Small Town Mass in Society*.<sup>1032</sup> Les auteurs y montrent certes la subsistance de certains traits culturels traditionnels, mais ces petites villes (déjà dans les années 1950), n'échappent pas à l'influence des médias de masse, notamment la télévision, à la standardisation de l'offre des chaînes de supermarchés et dépendent tout autant qu'ailleurs des programmes sociaux. Pour Piccone, il ne s'agit là de rien d'autre qu'une étude supplémentaire menée par des « sociologues de la Nouvelle classe »<sup>1033</sup>. Vidich et Piccone se connaissent d'ailleurs très bien. Dans la postface de l'ouvrage pour sa réédition en 2000, le sociologue, parlant du telosien, écrit à propos de leur désaccord sur l'évaluation de la ville de Springdale (Utah) :

“What he read did not conform to his image of the town and displeased him. [...] In Piccone's view, Springdale is one of the last organic communities in the United States, one that he found and moved into. However, his is an effort to affirm the authenticity of public appearances against unappealing realities.”<sup>1034</sup>

Grand est le risque de déformation lorsque l'on souhaite mettre la sociologie au service d'un projet politique. Or, dans le cas de Piccone, l'option néopopuliste directement inspirée de Lasch ne tient que si subsistent effectivement dans l'Amérique de la fin du XXe siècle des communautés au sein desquelles peut s'épanouir une culture organique qui vienne contrebalancer le processus systémique de rationalisation. Il est donc difficile pour Piccone d'admettre que le processus de modernisation irréversible a déjà atteint le cœur de l'Amérique sans tomber dans un pessimisme qui serait fatal à tout projet critique transformatif. La communauté incarne chez Piccone une forme d'agent rédempteur par qui passe le renouveau sociétal. C'est pourquoi le populisme telosien est en fait un communautarisme, au sens

---

<sup>1032</sup> Arthur J. Vidich et Joseph Bensman, *Small Town Mass in Society: Class, Power, and Religion in a Rural Community* [1958], Princeton, Princeton University Press, 2000.

<sup>1033</sup> Paul Piccone, “Postmodern Populism”, *Telos* n.103, Printemps 1995, p.54

<sup>1034</sup> Arthur J. Vidich, “Afterword”, in Arthur J. Vidich et Joseph Bensman, *Small Town Mass in Society...*, *Op.cit.*, p.500-501

américain, c'est-à-dire qu'il considère non l'individu mais bien la communauté comme la cellule de base de la société, sur laquelle reposent les différents mécanismes de production et de reproduction du social.

***L'optique communautarienne : la défense des communautés organiques contre la Nouvelle classe rationaliste***

Piccone est toujours le premier à faire l'éloge de la spontanéité, de la pré-rationalité, de l'authenticité, en bref de ce qui renvoie à l'organicité contre tout ce qui est planifié, artificiel et rationalisé. Et il est clair que l'agent de l'organicité est d'abord la communauté traditionnelle quand celui de l'artificialité est la Nouvelle classe.

L'on retrouve l'importance de la notion d'organicité dans l'adoption par Piccone de l'approche conservatrice selon laquelle « la sagesse accumulée du passé ne peut se développer que dans les traditions et habitudes, i.e., comme des réalités vécues internalisées comme une seconde nature, et [...] cette sagesse ne peut donc être entièrement traduite dans aucune objectification conceptuelle particulière - pas même dans un document aussi soigneusement réalisé que la Constitution Américaine. »<sup>1035</sup> Croire qu'il est possible de maintenir des comportements et attitudes traditionnels en les codifiant est un leurre typique de la manière de penser de la Nouvelle classe rationalisante. Et c'est ce qui justifie l'importance de la défense et de la préservation du contexte dans lequel prospère la sagesse de l'homme ordinaire, qui est d'abord une seconde nature *ancrée* dans une culture traditionnelle et transmise à travers les différentes expériences concrètes, le plus souvent non verbalisées, du monde réellement vécu.

C'est aussi ce qui justifie l'importance de l'enracinement, celle d'appartenir à une communauté concrète, au sein de laquelle on partage effectivement un certain nombre d'expériences. Une nouvelle fois la position de Piccone est intéressante à éclairer d'une lumière psychanalytique. Lui, l'immigré italien en terre étasunienne, le déraciné qui n'a de cesse de

---

<sup>1035</sup> Paul Piccone, "Populism vs. the New Class", *Telos* n.88, Été 1991, reproduit dans *Confronting the Crisis, Writings of Paul Piccone, Op.cit.*, p.211 [notre traduction]

rappeler combien il n'est nulle part chez lui<sup>1036</sup>, a fait des racines et de l'enracinement l'élément fondamental de sa pensée politique et sociale - au point souvent de survaloriser les expériences communautaires ancrées, refusant d'y voir leurs aspects négatifs. Pour lui, la communauté populiste régie par des valeurs et des normes partagées est le meilleur remède contre les poisons de la déracination et du nihilisme.<sup>1037</sup>

C'est d'ailleurs ainsi que Piccone définit le « néo-populisme » : “as local organizations predicted on organically constituted values and customs seeking to prevent or roll back New Class colonization of everyday life”.<sup>1038</sup> C'est aussi comme cela qu'il faut comprendre l'analyse de Piccone selon laquelle il y avait, au moins à un moment, une authentique forme de négativité au cœur des organisations de la Nouvelle gauche et plus encore au sein des mouvements en faveur des droits civiques, une négativité comprise comme mobilisation communautaire.

L'on retrouve aussi cet aspect chez Lasch : le mouvement pour les droits civiques, dans cette dimension de rassemblement collectif tel qu'il est encouragé par Martin Luther King, est à appréhender comme un mouvement de la petite bourgeoisie, fondé sur et soutenu par les institutions communautaires, en particulier l'Eglise. Cette dernière constitue en effet le fondement à la fois physique (regroupement de la communauté dans les temples) et moral (elle fournit le cœur normatif du discours de revendication.) Le mouvement est ainsi très petit-bourgeois dans son organisation et ses valeurs, mais aussi dans sa structure économique : le fait que les premières mesures de protestation aient été des mesures de boycott prouvent bien que l'assise socio-économique de la communauté noire était solide, en tout cas suffisamment pour que l'appel au boycott constitue une vraie menace pour la vie économique locale. L'idée du mouvement défendue par le pasteur emblématique King est bien la production d'actions qui « visent alors en retour à favoriser ce comportement petit-bourgeois, responsable économiquement, incitant à l'épargne, à l'établissement de commerces, d'organisations

---

<sup>1036</sup> Dans l'oraison funèbre qu'il prononce en hommage à son père, Piccone rapporte ainsi comment sa famille, originaire de Celano, ne s'est jamais entièrement acclimatée à la vie locale de L'Aquila où lui-même est né. Lorsque la famille s'est expatriée aux Etats-Unis, le sentiment d'extériorité, tout au moins de non-appartenance, s'est encore intensifiée. « Dans mes plus lointains souvenirs, nous ne nous sommes jamais sentis chez nous nulle part, ce qui veut dire que nous devons être chez nous partout - mais seulement comme *outsiders*. » Paul Piccone, “Omero Piccone (1914-1982)”, 20 Avril 1982, non publié [notre traduction]

<sup>1037</sup> Selon lui, son frère a d'ailleurs trop bien assimilé la culture dominante américaine au point d'en oublier les règles élémentaires de la culture traditionnelle italienne, à commencer par le respect du père ; son frère aurait succombé aux « effets débilisants des relations marchandes auxquelles la culture de la consommation réduit tout, y compris la primauté des relations de sang. » *Idem*

<sup>1038</sup> Paul Piccone, “Populism vs. the New Class”, *Op.cit.*, p.224

coopératives de crédit, etc. »<sup>1039</sup> Toute la thématique d'*empowerment* chère à la Nouvelle gauche et qui puise dans l'expérience communautaire de la minorité noire est toute entière empreinte de cette mentalité particulière, cette « éthique protestante » de la propriété et de la responsabilité individuelles. C'est en ce sens que Lasch cite King lorsqu'il déclare à ses frères : « le fait que nous soyons les victimes d'une injustice ne justifie pas que nous éliminions toute notion de responsabilité de nos propres vies. »<sup>1040</sup>

Car si le néo-populisme de Lasch et de Piccone est d'abord un communautarisme (au sens américain où il se fonde sur la communauté traditionnelle, de culture et d'habitat), il n'en rejette pas pour autant l'éthique de la responsabilité individuelle. Au contraire, c'est ce cadre communautaire, garant d'une solidarité et d'une vie sociale organique, transmetteur et défenseur des valeurs et des institutions traditionnelles telles l'Eglise ou la famille, qui constitue le rempart contre la dissolution totale de l'individualité dans l'homogénéisation sociale. Favoriser l'expression de l'authentique individualité (ce qui faisait partie du projet initial de la Théorie critique) constitue donc toujours un élément fondamental de la théorie critique néo-populiste.

Faire de la communauté la cellule de base de la démocratie tout en respectant (et favorisant) l'expression d'une individualité forte, tel est donc le projet du néo-populisme. La tâche est cependant ardue, puisque communauté et individu se situent sur une ligne de tension qu'il est souvent difficile de maintenir en équilibre. Au-delà de toute opposition entre la droite et la gauche qui effectivement n'a que peu de sens dans ce débat ainsi circonscrit, cette tension s'exprime dans les multiples discussions croisées qui animent en philosophie politique les cercles dits communautariens et les cercles libéraux. Certes les libéraux, qui répondent à la critique communautarienne du libéralisme par une critique libérale du communautarisme, n'envisagent pas l'individualité de la même manière que les néo-populistes. Ces derniers envisagent en effet l'individu authentique, social et politique, davantage comme dans la tradition républicaine, comme une personne instruite et de vertu, participant activement à la vie publique, à commencer par son implication dans la communauté locale. Et quand la liberté est par définition la valeur centrale des premiers, pour les seconds la liberté dépend toujours de son contexte d'application, tout au moins elle n'a de sens que celui que son exercice effectif peut lui donner. L'on retrouve

---

<sup>1039</sup> Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis...*, *Op.cit.*, p.357

<sup>1040</sup> *Idem*

ici bien sûr l'opposition caractéristique entre liberté négative et liberté positive, mais aussi celle qui pose l'abstraction, le détachement et l'universalité face au réquisit de concrétude, d'enracinement et de particularisme.

La critique libérale met cependant en lumière un risque évident consubstantiel à toute forme de communautarisme et auquel n'échappe pas le néopopulisme : qu'en est-il de la question de la liberté individuelle, par exemple en termes de choix de mode de vie, lorsque prime la règle de la communauté ?

***Absolutiser la particularité ? La tension entre le respect de la différence et le telos universel***

Pour Piccone, la règle de l'autonomie locale devrait être appliquée partout. Il considère que toutes les normes universelles, ou tout au moins à prétention universelle comme les Droits de l'Homme, sont des instruments de la Nouvelle classe manipulés pour accélérer l'homogénéisation et asseoir la domination de l'élite. Refusant toute revendication égalitaire normativement fondée sur une « dignité » intrinsèquement humaine, expression moderne du droit naturel, Piccone appelle à sortir de ce qu'il qualifie de « politiquement correct » pour valoriser la particularité et l'autonomie.

C'est ainsi qu'il condamne la position de Lincoln qui n'avait selon lui aucune légitimité à forcer les Etats du Sud à rester dans l'Union ou même à abandonner leurs pratiques esclavagistes. D'ailleurs pour lui, les crimes racistes du Sud doivent être analysés comme une *réaction* (une *sur-réaction* dit-il), « parmi les communautés du Sud défaites, dont les lois ont été imposées de l'extérieur et ont été considérées illégitimes. »<sup>1041</sup> Et cela au nom de valeurs transcendantales supposées supérieures au droit positif et coutumier.

De la même façon qu'il dénonce une forme de « bien-pensance » moralisatrice (en fait hypocrite pour lui) formulée par les représentants des Etats du Nord au XIXe siècle, Piccone dénonce l'attitude contemporaine opérée par la Nouvelle classe lorsqu'elle place des considérations normatives voire axiologiques en amont et au-delà de la loi. Et l'on ne peut nier

---

<sup>1041</sup> Paul Piccone, "Federal Populism in Italy", *Telos* n.90, Hiver 1991-92, p.3 [notre traduction]



que son rejet des « normes supérieures », qui n'est pas sans rappeler la critique schmittienne de la super-légalité,<sup>1042</sup> puise aussi dans la vieille Théorie critique : déjà chez Adorno et Horkheimer, il ne s'agissait pas de déclarer des lois injustes parce qu'elles violeraient un principe supérieur, transcendantal (comme les Droits de l'Homme), mais au contraire de tirer des critères normatifs à partir de l'injustice des lois et des structures - à partir de l'immanence donc. En fait, Piccone évolue sur une ligne de tension très fine qui peut à tout moment basculer dans l'autoritarisme concret d'une soumission absolue à la norme de communautés fermées de peur de céder au totalitarisme abstrait de l'égalitarisme universalisé.

Le paradoxe tout entier contenu dans l'expression « d'absolutisation de la particularité » que nous reprenons du telosien Robert J. Antonio<sup>1043</sup>, tient dans le fait même d'universaliser les exigences de la particularité au nom d'une particularité non universalisable. On en retrouve la logique finement analysée par Taguieff dans les discours de la Nouvelle droite française dont l'évolution historique est marquée par un passage du racialisme biologique à la différence culturelle absolutisée : en faisant de la différence culturelle un absolu, drapé des atours du droit à et du respect de cette différence, l'on proclame l'Autre comme *absolument* différent, avec des valeurs et des pratiques incommensurables. On érige alors un mur entre Soi et l'Autre, le mur de la particularité qu'entendait précisément faire tomber l'universalisme - selon lequel toute différence entre les humains n'est qu'un écart de degré par rapport à cette même *nature* humaine qui nous unit. Dans l'éloge de la particularité des communautés organiques chez Piccone, l'on retrouve cette logique et donc ce même risque : celui d'absolutiser la communauté, d'en faire un « intouchable », non critiquable, ce qui permet de justifier des pratiques particulières ailleurs considérées comme inacceptables au nom d'un respect absolu du droit à la différence.

Pour Robert J. Antonio, Piccone semble ne pas être ému du sort des groupes minoritaires dans les communautés organiques.<sup>1044</sup> Mais Piccone s'en défend : pour lui, la communauté populiste n'a de toutes façons rien à voir avec la question de la race ou de l'ethnicité, et elle peut donc accueillir en son sein une différence substantielle, pourvu qu'y soit solidement maintenu un

---

<sup>1042</sup> Voir *supra*, Chapitre VIII (Deuxième partie).

<sup>1043</sup> Robert J. Antonio, "Absolutizing the Particular", *Op.cit.*

<sup>1044</sup> *Ibid.*, p.40

ensemble culturel partagé.<sup>1045</sup> Là encore, le néopopulisme que tente de formaliser Piccone se cherche un équilibre nécessaire mais fragile : le rejet de l'universalisme risque en effet de basculer dans un relativisme qui peut favoriser des positions anti-humanistes politiquement dangereuses parce que concrètement intolérantes. La critique progressiste adressée à la postmodernité philosophique a déjà bien mis en garde sur ce point.

Il y a en effet potentiellement une contradiction entre la volonté de s'ancrer dans une culture locale particulière, de s'y enraciner afin d'y puiser une force d'opposition stable pour contre-balancer les processus de rationalisation et d'homogénéisation du système et le but premier, le *telos* même de toute l'entreprise critique, qui est celle de l'émancipation des hommes, tout au moins de la transformation de la société pour que cesse la domination et s'exprime une authentique inter-subjectivité entre individus libres. Or, quelle place peut-on réserver à la critique si le meilleur point de vue adopté est nécessairement celui de la culture particulière à laquelle on appartient, du *common sense* et de la tradition ?

### ***Le néo-populisme telosien, un défi lancé à la tradition critique***

On l'a vu, la tradition critique entretient avec le progressisme une relation ambiguë. Inextricablement liée à la modernité et à l'idéologie du progrès qui l'accompagne, la notion même de critique suppose dans sa conception kantienne l'exercice de la raison autonome et dans sa conception hégélienne de penser hors de l'idéologie. C'est cette faculté critique de la raison alliée à son extériorité qui conduisent *in fine* la raison à se critiquer elle-même, c'est-à-dire qu'elle tend à articuler une auto-critique, non seulement de la raison mais de toute la tradition progressiste dont elle est issue - de là l'ambiguïté du rapport critique-progressisme.

Rationalisme et distanciation sont donc les deux piliers de la tradition critique moderne. Et tous deux comportent le même danger, celui de l'aliénation, comprise comme l'attitude du sujet autonome à penser et se penser hors du monde. Le grand péril moderne est en effet la réduction du monde à son abstraction conceptuelle, une idéalité dans laquelle l'on se perd aussi soi-même - un risque auquel aurait succombé le monde contemporain. Et c'est pour contrer les

---

<sup>1045</sup> Paul Piccone, "Eléments Interview", *Telos* n.117, Automne 1999, p.156

effets dévastateurs de la distanciation rationalisante que la critique néopopuliste, notamment dans son versant communautarien, rappelle la nécessité de formuler une critique ancrée, située. Pour contrebalancer l'aliénation moderne, le correctif néopopuliste vient donc enraciner la perspective critique. Les vocables ici employés sont intéressants : au point de vue *alien*, étranger, l'on oppose les racines, la *terre*, comme si le rationalisme idéaliste nous positionnait comme des *extra-terrestres*, étrangers à notre propre monde, avec toute l'absurdité qui découlerait du décalage entre la perception abstraite de nos vies et leur conduite concrète.

Piccone fait sienne la distinction opérée par Michel Walzer et reprise par Christopher Lasch dans *Le Seul et Vrai Paradis* entre critique enracinée et critique désincarnée. La critique sociale formulée par la Nouvelle classe, c'est-à-dire la critique opérée à partir d'un point de vue désocialisé, s'inscrit en-dehors de l'ensemble des sociétés sur lesquelles elle porte un regard égal, équidistant (ce que lui permettent les normes régulant le discours critique, *i.e.* la soumission de tout jugement à des critères formels universels). Faisant fi des conditions particulières, elle abandonne toute prétention à maintenir la tension entre universel et particulier. Conserver cette ligne d'équilibre entre deux forces contradictoires et également nécessaires est le vœu de la critique sociale telosienne, en cela héritière de son projet premier de formuler une « théorie objective de la subjectivité ». Mais elle risque de tomber dans l'écueil symétriquement opposé à l'universalisme, c'est-à-dire un particularisme étroit qui perd alors tout son potentiel critique.

« Un engagement inconditionnel dans l'universel tend à engendrer un « monde idéologiquement affadi » où disparaissent les êtres humains pris dans leur individualité, et où « l'impartialité [de la critique] glisse dans une froide indifférence. » Un engagement inconditionnel auprès du particulier, au contraire, conduit à un acquiescement sans discernement à la bonne opinion qu'entretient la communauté d'elle-même, à une acceptation a priori de ses illusions égoïstes. La loyauté à un mode de vie spécifique, lorsqu'elle ne prête pas attention à la disparité qui existe entre la profession de foi et la pratique, supprime toute possibilité de critique sociale, alors que le refus de la loyauté, au motif que l'intellectuel ne doit jurer fidélité qu'à la vérité et la justice dans l'abstrait, la rend inoffensive et non pertinente. »<sup>1046</sup>

Re-territorialiser, réenraciner, réencastrer la critique peut en effet sembler salutaire à l'heure postmoderne de la société du signe, cette irréalité forgée d'illusions, mais ne résoud pas le problème de l'émancipation. L'on se souvient comment toute la tradition critique se construit

---

<sup>1046</sup> Christopher Lasch citant partiellement Michael Walzer, *Le Seul et vrai paradis...*, *Op.cit.*, p.383-384

en rapport à l'intérêt qu'elle porte à l'émancipation humaine, le *telos* premier de la modernité philosophique que l'on retrouve également chez les francfortois, toutes générations confondues. Car si c'est bien Habermas, le plus « moderne » et progressiste de tous les théoriciens critiques de l'Ecole, qui formule ainsi ce rapport en termes d'intérêts, c'est une analyse que ne renieraient ni Adorno, ni Horkheimer, ni Honneth. Or, qu'est-ce que l'émancipation si ce n'est un acte de libération, ou plus précisément l'« action de s'affranchir d'un lien, d'une entrave, d'un état de dépendance, d'une domination, d'un préjugé »<sup>1047</sup> ? Et il n'est pas inutile de rappeler que toute la tradition critique, au moins depuis Kant, s'est construite contre le préjugé. Or, le néopopulisme telosien, en appelant à développer une critique du point de vue du *common sense* de l'homme ordinaire, ne participe-t-il pas d'une réhabilitation du pré-jugé face à l'autonomie du jugement et ne se positionne-t-il donc pas *contre* la critique ? N'y a-t-il pas différend irréconciliable entre tradition d'une part et critique de l'autre ?

Se pose en fait un nouveau problème dans l'histoire telosienne, une nouvelle ligne de tension autour de laquelle il va désormais falloir graviter et qui pose la question de savoir si une critique formulée au nom du *common sense* et de la tradition culturelle est bien toujours une critique.

***Conclusion du chapitre : Le difficile équilibre à trouver entre traditionalisme et critique***

Le parcours de *Telos* a subi jusqu'ici de nombreuses inflexions : la recherche d'un sujet historique porteur du point de vue objectif à partir duquel formuler une authentique théorie sociale révolutionnaire, impulsée avec la perte du sujet historique premier (la Nouvelle gauche) conduit désormais les telosiens à investir le potentiel des communautés traditionnelles organiques, en tant qu'espaces encore libres car non investis par la gestion bureaucratique qui envahit de plus en plus de sphères de la vie sociale. La théorie sociale articulée du point de vue populiste-communautaire n'est dès lors plus question de projection vers un idéal de société rationnelle projetée en-avant de nous, mais de préservation et de développement des résidus d'authenticité et d'organicité qui résistent à la rationalisation du système. Cependant, en adoptant une telle stratégie au fondement de sa théorie sociale critique, *Telos* risque de perdre purement et

---

<sup>1047</sup> Définition du dictionnaire français Larousse de l'émancipation

simplement sa dimension critique et de se transformer en organe de légitimation d'un ordre traditionnel figé.

Pourtant, il y a bien toujours au sein de *Telos* une authentique volonté critique, en tout cas de critique des idéologies, qui s'exprime en premier lieu contre l'idéologie du présent, mais aussi contre l'idéologie libérale, celle du cosmopolitisme, du narcissisme et de l'universalisme. En ce sens, il y a bien élaboration d'un point de vue critique qui mène à la dénonciation de la domination d'une classe (culturelle et non plus économique) sur la société.

Mais il est vrai que *Telos* flirte avec le risque d'adopter une version simpliste, absolument a-critique et totalement idéologique du néo-populisme, tel qu'on l'observe dans la défense des modes de vie des hommes ordinaires de la *Middle America*, nouveau sujet politique à partir duquel se développe la théorie sociale contre l'ennemi historique désormais incarné par la Nouvelle classe. La perte de recul critique vis-à-vis de l'idéologie populiste conduit alors à la généralisation abusive d'un point de vue particulier, porté par un sujet historique plus fantasmé que réel, et étendu à toute la société comme s'il était objectif.

D'un point de vue strictement politique, la traduction programmatique de ce néo-populisme ouvre la voie à la défense d'un fédéralisme des communautés promouvant l'idéal de démocratie directe. La cohésion de ces communautés y est garantie par le partage de la dimension pré-conceptuelle que constitue la culture traditionnelle, la tradition devenant à la fois la base politique de l'organisation sociale et le fondement épistémologique de la critique.

C'est en tout cas à partir d'elle que *Telos* développe désormais sa théorie ; reste à relever le défi de la conciliation entre traditionalisme et critique.

## Chapitre X

### Au nom de l'en-deça. L'optique traditionaliste

#### *Introduction : le défi d'articuler la théorie critique contemporaine du point de vue de la tradition*

A l'aube des années 1990, l'histoire intellectuelle telosienne a pris un nouveau tournant en investissant une nouvelle forme de théorie critique du contemporain. Loin du marxisme phénoménologique de l'école lukascienne des débuts, du rationalisme habermassien jamais vraiment considéré ou encore de la philosophie française postmoderne finalement jugée trop relativiste, la publication/organisation explore désormais les possibilités que la tradition, culturelle et religieuse, peut apporter pour éclairer le présent et orienter le futur.

A l'hiver 1992-1993, paraît le numéro 94 de *Telos* consacré au thème de la tradition (ou plutôt *des* traditions pour une retranscription plus fidèle de l'intitulé *On Traditions*). L'orientation populiste et communautarienne telosienne se voit ainsi complétée par un nouveau champ lexical et conceptuel jusque là inexploré. Dès l'introduction du numéro spécial, Piccone fait remarquer l'ambivalence originelle de la pensée radicale envers la notion de tradition : si tout un pan de la théorie sociale critique l'a déconstruite pour finalement la juger intrinsèquement conservatrice, l'idée même de radicalisme dans le sens premier de retour aux racines présuppose que l'on cherche à retrouver au sein d'un présent corrompu un fondement que l'on pense perdu<sup>1048</sup>, en somme une forme de tradition désertée. Mais si radicalisme et tradition semblent ainsi voués à s'entremêler, qu'en est-il du rapport entre critique et tradition ?

La question qui guide toujours *Telos* est le « au nom de quoi ? » formuler la critique. En lien avec la pensée politique néo-populiste, la tradition est mobilisée pour ses potentialités critiques et distanciatrices, pour sa capacité à sortir de l'immédiateté du présent et du réel. A la suite de Lasch, il faudrait désormais procéder à la « reconstruction du passé téléologiquement configuré dans le présent »<sup>1049</sup>.

---

<sup>1048</sup> Paul Piccone, "Introduction", *Telos* n.94, Hiver 1992-1993, p.2

<sup>1049</sup> Paul Piccone, "Editors' Newsletter", 27 janvier 1997

Il s'agit, à notre sens, d'une tentative d'élaboration de ce que l'on souhaite appeler « traditionalisme critique », c'est-à-dire une théorie sociale critique fondée, épistémologiquement et normativement, sur la tradition. A partir de Gadamer et en faisant nôtres les positions de Ricœur, nous cherchons à montrer ici qu'un tel projet théorique est valide. Mais dans le cadre telosien, nous sommes face à une *tentative* d'élaboration d'une théorie critique traditionaliste dont il reste à évaluer la réussite. Le grand problème de cette troisième partie se fait ici manifester : y'a-t-il ou non trahison du projet critique dans sa tradition francfortoise ? Si *a priori*, donner un fondement et une coloration traditionalistes à la théorie critique n'est pas en soi un dévoiement de son esprit originel (c'est en tout cas ce que nous cherchons à montrer dans ce chapitre), il restera à vérifier que *Telos* relève ce défi avec succès.

Notre idée principale ici est donc double. D'une part, nous affirmons qu'il existe bien une possibilité de critiquer à partir du point de vue de la tradition et de développer ainsi une théorie sociale à la fois authentiquement critique et traditionaliste qui soit fructueuse en termes de description et de prescription, à condition de maintenir la ligne de tension entre les deux pôles qui la constituent. D'autre part, nous jugeons que la théorie critique traditionaliste formulée par *Telos*, estimée à l'aune de la comparaison avec l'idéal-type du traditionalisme critique, ne résiste que partiellement à l'examen. Nous aurons l'occasion de revenir plus longuement sur ce deuxième point.

### ***La théorie critique traditionaliste : la tradition comme point de vue éclairant***

La théorie critique contemporaine dominante, par son attachement au rationalisme progressiste du projet critique originel, se livre à une critique moderne de la modernité - ou plutôt une critique postmoderne de la postmodernité qui n'en est que le prolongement. En tant que critique immanente, cette approche part de l'existant pour critiquer l'existant. Elle néglige donc les potentialités offertes par la tradition, qu'elle ne considère que comme un vestige du passé plus ou moins bien conservé. Pourtant, précisément du fait de cette non-survivance dans le présent, la tradition peut apporter une distanciation salutaire et jouer un rôle critique de premier

plan. C'est en tout cas ce que rappelle David Gross, auteur de *The Past In Ruins*<sup>1050</sup>, ouvrage au cœur du colloque *Telos* organisé sur la question de la tradition. Pour Gross, la tradition peut fonctionner comme cette altérité qui vient par son contraste et sa perspective apporter un point de vue éclairant sur le monde contemporain. D'ailleurs pour l'auteur, plus les traditions sont « dépassées » (dé-passées), plus elles sont dialectiquement pertinentes.

[T]he more a tradition becomes *passé*, the more it becomes something "other than" what is experienced as everyday life. In this respect, traditions, particularly defeated or marginalized ones, have become what traditions never were before: forms of alterity which, if approached correctly, can help challenge quotidian existence. By juxtaposing rather than integrating the past and the present, the non-synchronous and the synchronous, it may become possible not only to see the present from an entirely new perspective but to raise questions about some of the otherwise hardly noticed clichés of contemporary life."<sup>1051</sup>

L'on notera ici l'importance soulevée par Gross de juxtaposer les traditions au présent plutôt que de les y *intégrer* : l'intégration des traditions révolues au cœur de la modernité induirait en effet leur dissolution et leur ferait perdre *de facto* leur caractère *hétéro-* ; elle anéantirait donc la possibilité de mener une critique décentrée. Les traditions sont en effet pour Gross porteuses de négativité et de critique précisément dans la mesure où elles sont dépassées dans le temps ou marginales et résiduelles dans l'espace, en tout cas tant qu'elles ne fonctionnent pas comme des forces sociales systémiques intégrées. Gross maintient donc les traditions dans la prison de leur passé pour mieux en exhumer le potentiel critique - nécessairement négatif, nécessairement *autre*.

C'est là le grand point de divergence mis en évidence lors du colloque entre David Gross et ceux qu'il nomme lui-même les « néo-populistes » de *Telos*. Pour ces derniers en effet, la tradition doit *fonctionner* dans le système social. L'on se souvient notamment comment Lasch le premier lutte contre la réification des traditions, renvoyées par les tenants de l'idéologie du progrès à un territoire étranger peuplé d'aliens. L'historien au contraire cherche à faire vivre le

---

<sup>1050</sup> David Gross, *The Past in Ruins: Traditions and the Critique of Modernity*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1992

<sup>1051</sup> David Gross, "Rethinking Traditions. Symposium on *The Past In Ruins*", *Telos* n.94, Hiver 1992-93, p.6



passé dans le présent, à identifier les éléments bien actuels de sa survivance<sup>1052</sup>. En fait, entre Gross et les néo-populistes (dont Piccone, Lasch et Luke), la convergence sur l'intérêt de la tradition pour la théorie sociale s'arrête là où commencent les tentatives de définition de la négativité. Tous en effet, du fait de leur formation intellectuelle comme théoriciens critiques, s'accordent sur l'importance de la recherche de négativité comme fondement de la critique sociale et sur la nécessité de défendre la spécificité et la particularité au milieu d'un monde uniformisé. En revanche, dès qu'il s'agit de donner corps à cette négativité et de la doter d'une substance, leurs orientations respectives divergent. Pour Gross, la tradition semble d'abord être une forme d'étalon théorique à l'aune duquel l'on peut juger le présent. Mais elle n'a pas de réalité, tout au moins pas d'*actualité*, et son utilité se réduit à sa faculté de créer une médiation théorique. Elle le fait cependant avec la force de toute l'autorité dont elle jouit.

Pour les néo-populistes au contraire, la tradition ne doit pas être hypostasiée. C'est le principal reproche que Luke adresse à Gross<sup>1053</sup> : ce dernier fait de la tradition une entité autonome, comme si elle était « un sujet autoritaire » capable par elle-même et en elle-même de conformer les gens à certaines pratiques et attitudes de pensée. « Somehow, Gross loses sight of the fact that tradition cannot act or think. »<sup>1054</sup> Pour les néo-populistes, ce n'est pas la tradition en tant que telle qui assure la cohésion au sein d'un groupe ou un sens de la continuité entre les générations, mais bien les êtres humains, ces hommes du peuple, qui la reçoivent et transmettent à leur tour certains modes de pensée et d'action. Mais ce mécanisme d'appropriation et de passation n'est pas « pur » : il altère nécessairement ce « quoi » qui est transmis, cet ensemble d'éléments constitutifs de la tradition qui ne peuvent être capturés dans un geste figé une fois pour toutes. Au contraire pour Luke, la substance de la tradition est par définition insaisissable, puisqu'elle est elle-même évolutive. Même les rituels sociaux qui semblent absolument immuables n'échappent pas à une nécessaire altération avec le jeu des générations, au moins dans l'appréhension et la portée du sens que leur confèrent les habitants des différentes époques. Cela permet de sortir de la vision statique et arriérée d'une pensée nécessairement conservatrice parce que fondée sur l'importance de la tradition. Luke rappelle au contraire qu'une grande

---

<sup>1052</sup> Et l'on note d'ailleurs ici la polysémie du terme actuel, au moins par son étymologie : actuel n'est pas seulement synonyme de présent ou contemporain, c'est aussi lié à l'idée d'*action*, de quelque chose qui *agit* (dans le présent donc).

<sup>1053</sup> Tim Luke, « Neo-Populism: Fabricating the Future by Rehabbing the Past? », *Telos* n.74, Hiver 1992-93, p.11-18

<sup>1054</sup> *Ibid.*, p.13

partie de la tradition est « dynamique, contemporaine et tournée vers le futur parce qu'elle fait activement partie de la vie quotidienne des gens ». <sup>1055</sup>

C'est pourquoi les néo-populistes tendent à situer la négativité non pas dans les traditions en tant que telles mais dans les communautés locales qui les véhiculent. Contre Gross qui les pense dépassées au plan pratique (ce qui serait gage de pertinence au plan théorique), Luke rappelle au contraire que « les traditions sont manifestes » aujourd'hui, mais qu'on ne peut les trouver qu'au niveau micro :

“Authentic traditions do exist in particular face-to-face relations at the micro-level of personal ties, family life, work practices, political groups, religious sects, educational institutions, intellectual discourses, and regional cultures.”<sup>1056</sup>

Les traditions sont là, bien présentes dans les attitudes de pensées et les schémas de comportement observables à petite échelle, créant le lien intergénérationnel qui témoigne de la continuité passé-présent-futur. A la suite de Lasch, les néo-populistes telosiens actent du fait qu'il est impossible de détacher les traditions du présent ; ce serait là un biais autant épistémologique qu'idéologique. Les traditions n'appartiennent pas à un temps révolu statique et pré-moderne auquel aurait succédé une modernité dynamique bien vivante. Certes, « il est pourtant difficile de décider de façon définitive ce qui relève principalement du passé, ce qui est purement présent, et ce qui est largement futur parce que tous ces jugements sont faits dans le présent par des gens dont la compréhension de l'opposition synchronique/non-synchronique, vieux/nouveau, et traditionnel/moderne est construite activement aujourd'hui. »<sup>1057</sup> Pourtant, « hier est ici. Et demain est ici aussi. »<sup>1058</sup>

L'altération des traditions au cours du processus de transmission n'amenuise donc en rien leur continuité et par conséquent leur force intégratrice. Parce qu'elles établissent un lien entre les générations, elles inscrivent les individus dans une histoire temporelle qui les rattache les uns aux autres ; et parce qu'elles constituent un ensemble de codes, d'attitudes, de langages, de savoirs, de pratiques, de dispositions mentales partagés par les membres d'un même groupe, elles

---

<sup>1055</sup> *Idem* [notre traduction]

<sup>1056</sup> *Ibid.*, p.17

<sup>1057</sup> *Ibid.*, p.16 [notre traduction]

<sup>1058</sup> *Ibid.*, p.17 [notre traduction]

soudent une communauté dans un espace donné. Surtout, cette intégration temporelle et spatiale se produit hors de l'emprise de l'Etat : car l'ensemble de ce « quoi » traditionnel qui est transmis est internalisé, devient spontané, il s'exprime sur un mode pré-rationnel. Plus important peut-être encore, le processus de transmission des traditions échappe à tout contrôle de la bureaucratie étatique et de la rationalisation marchande, précisément parce qu'il opère spontanément dans des situations certes ritualisées et codifiées, mais non planifiées<sup>1059</sup>. C'est pour cela que selon les néo-populistes, la tradition, en tant que *substance* qui se partage, se transmet, se vit et s'expérimente au quotidien dans les situations de face-à-face, les événements familiaux codifiés ou les regroupements communautaires ritualisés, doit servir de fondement à la théorie sociale critique : elle incarne à la fois une négativité dans son opposition dialectique aux grandes institutions publiques et privées bureaucratiques et une certaine positivité des pratiques effectives à partir desquelles peut se fonder le projet politique néo-populiste.

### ***La tradition, ressource de la théorie critique : le parallèle Telos - Ecole de Francfort***

Envisager la tradition comme élément de négativité de la théorie critique, c'est en fait poser la question de la possibilité même du « traditionalisme critique » : la tradition peut-elle incarner la négativité essentielle à la théorie critique ? N'y a-t-il pas contradiction dans les termes lorsque l'on évoque la possibilité d'émettre un énoncé critique à partir du point de vue traditionnel-populaire ?

L'étude du traditionalisme critique nous amène de nouveau, et cela n'est pas fortuit, vers la vieille Théorie critique francfortoise. A ce stade de développement de notre thèse, nous pouvons en effet déjà attester de l'analogie postulée en introduction entre le parcours telosien et celui de la première génération de l'Ecole de Francfort, en particulier Adorno et Horkheimer - et surtout Adorno, Horkheimer ayant beaucoup moins écrit que son acolyte à partir des années 1950. Schématiquement, l'on se retrouve en effet face à deux évolutions intellectuelles parallèles, qui partent toutes deux de la critique des forces sociales (économiques et surtout culturelles) produisant et reproduisant les mécanismes de domination, et débouchent sur une

---

<sup>1059</sup> La planification, comme « méthode consistant à choisir des objectifs et à proposer des moyens pour y parvenir » (définition du CNRTL) diffère fondamentalement de la ritualisation par laquelle on codifie et systématise certains gestes et pratiques.

réflexion à propos des potentialités critiques et émancipatrices de la tradition et de la religion. La mise en évidence de ce grand parallèle structurel pose deux questions. La première pourrait être formulée ainsi : les telosiens, et notamment Piccone, auraient-ils pu gagner du temps en investissant d'emblée ces espaces de pensée héritiers de la théorie francfortoise tardive plutôt qu'entamer leur aventure par un retour aux écrits des années 1930 ? En d'autres termes, pourquoi *Telos*, dans son projet de théorie critique de la fin des années 1960, n'a-t-il pas directement été chercher du côté de *Minima Moralia* (Adorno, 1951), *Dialectique négative* (Adorno, 1966) ou encore des *Notes critiques* (Horkheimer, 1949-1969) qu'il réinvestit au tournant des années 1990 ?

Il est bien entendu impossible de répondre à cette question qui a pour seul mérite d'attirer l'attention sur la différence entre le positionnement intellectuel de *Telos* à ses débuts et après son tournant droitier. Les années 1960 sont en effet une période d'espoirs révolutionnaires, caractérisée par un puissant optimisme et une foi en la capacité de voir advenir un changement social qualitatif rationnel. Typique « produit » critique et radical de son époque, le projet *Telos* fait alors en toute logique appel à la version rationaliste et ambitieuse de la Théorie critique, une version pas encore désabusée avant qu'elle ne soit irrémédiablement marquée par la tragédie Auschwitz. Ce n'est qu'après que leurs propres espoirs révolutionnaires ont été déçus que les telosiens sont disposés à exploiter les écrits plus pessimistes des francfortois - tout en souhaitant déjouer le triomphe du désespoir.

Quant à savoir si entamer directement l'aventure telosienne par les derniers écrits de Adorno et Horkheimer aurait fait « gagner du temps », c'est oublier combien les idées ne peuvent faire l'économie d'un temps incompressible de maturation quand bien même elles seraient manipulées par les esprits les plus érudits. Et comme pour toute génération familiale qui doit faire l'expérience de ses propres erreurs pour construire sa vie, chaque génération intellectuelle doit parfois savoir s'égarer pour tracer et trouver son chemin. Certaines leçons ne s'enseignent pas, elles s'éprouvent. Les errements expérimentés par les uns ne peuvent pas toujours être assimilés comme erreurs par les autres.

Mettre en évidence un parallèle structurel inter-générationnel entre les telosiens et les francfortois pose en tout cas la question de la « nécessité » de l'évolution idéologique. Le

parcours philosophique de *Telos* était-il nécessaire ? Les telosiens, en empruntant la voie de la Théorie critique, étaient-ils « condamnés », ou tout au moins voués, à se tourner *in fine* vers les forces sociales traditionnelles ?

La réponse ici est bien évidemment non. Tous les néomarxistes s'inscrivant dans la filiation du marxisme et de la phénoménologie n'en sont pas venus à adopter une optique traditionaliste et tous les héritiers de la tradition critique au sens large encore moins. Ces derniers au contraire articulent souvent une théorie qui se débat avec une autre ligne de tension, luttant entre progressisme et poststructuralisme. Néanmoins, la mise en évidence du parallèle entre première génération de l'Ecole de Francfort et *Telos* nous permet d'identifier une certaine cohérence idéologique, tout au moins une certaine cohérence dans l'évolution logique des idées. La comparaison fait en effet ressortir une structure commune, qui s'articule autour d'une dialectique idéal-typique « subjectivisme rationaliste moderne » face à « objectivisme irrationaliste postmoderne ». La double tension sujet-objet et rationalisme-irrationalisme, globalement symbolisée par la querelle modernes-postmodernes, a ainsi fonctionné à la fois comme le moteur de l'histoire francfortoise et celui du parcours telosien. La première comme le second ont évolué autour de cette ligne de tension qui a par moments favorisé un pôle plus que l'autre (le premier temps est dans chaque cas celui de la domination moderne du rationalisme subjectiviste ; le deuxième rééquilibre les excès du rationalisme jusqu'à par moments basculer dans l'objectivisme irrationaliste postmoderne voire antimoderne). Enfin, le troisième et dernier moment de l'histoire telosienne que nous étudions dans cette partie cherche le dépassement synthétique de cette ligne de tension, autour d'un « traditionalisme critique » qui idéalement porte en lui-même et de manière équilibrée ces deux pôles.

Mais alors que les francfortois échouent partiellement en condamnant leur propre théorie critique à un pessimisme fataliste, qu'en est-il des telosiens ? Arrivent-ils à maintenir leur tension au point de fournir une théorie critique à la fois traditionaliste *et* prometteuse d'émancipation humaine ? S'il est encore trop tôt à ce stade de notre travail pour apporter une réponse - nous nous contentons pour le moment de défendre la validité du parallèle *Telos*-Ecole de Francfort -, il est cependant intéressant de noter que la réflexion telosienne sur la question de la tradition s'articule dans les pages de la revue autour de deux articles de Adorno. Le premier

“On Tradition”<sup>1060</sup> est l’élément central du numéro spécial consacré à ce thème, le second “Theory of Pseudo-Culture”<sup>1061</sup> fait l’objet d’une brillante analyse critique par Piccone<sup>1062</sup>.

***Recours à la tradition et théorie critique : un différend réconciliable ? La conception de Adorno confrontée par les telosiens***

Si nous établissons un parallèle entre le parcours telosien et le cheminement adornien, il convient d’emblée de préciser que les néo-populistes de la revue sont cependant loin d’adopter l’intégralité du positionnement du francfortois. Mais le diagnostic de départ est le même. Ou plutôt, les telosiens font leur l’idée adornienne selon laquelle l’absence de tradition conduit tout droit à l’inhumanité. Pour Adorno en effet, « lorsque toutes les traditions seront éteintes, la marche vers la barbarie commencera. »<sup>1063</sup> Le rapport problématique entre tradition et modernité s’exemplifie ici : en sapant systématiquement les traditions dans son processus de développement (rappelons que la modernisation s’effectue par intégration et destruction des espaces pré-rationnels et organiques qui permettent effectivement la transmission traditionnelle entre les générations), la modernité trace la voie d’une rationalisation qui n’a d’autre fin que le totalitarisme, c’est-à-dire la négation de l’humanité.

La tradition est à la fois ce « quoi » qui se transmet et le processus de transmission. Adorno introduit d’ailleurs son article en rappelant que le terme vient de *tradere*, qui signifie transmettre, en anglais traduit par *hand down*. L’expression anglophone est particulièrement parlante et l’auteur note que l’image de la transmission directe d’une main à l’autre rend compte de la proximité physique et immédiate indissociable de la tradition. C’est pourquoi « la tradition s’oppose à la rationalité » : à l’opposé de cette dernière, la tradition relève du pré-donné, de ce qui n’est pas *réfléchi* ; elle est *l’autre* de la conscience (critique), qui est le lieu par excellence de la médiation et de l’auto-réflexion. Et précisément parce qu’elle est son autre, la tradition est essentielle à la conscience : sans elle il est impossible d’expérimenter la continuité temporelle et donc d’avoir une conscience *historique*. Sans elle, la pseudo-conscience est livrée à la réification

---

<sup>1060</sup> Theodor W. Adorno, “On Tradition”, *Telos* n.74, Hiver 1992-93, p.75-82

<sup>1061</sup> Theodor W. Adorno, “Theory of Pseudo-Culture” [1959], *Telos* n.95, Printemps 1993, p.15-38

<sup>1062</sup> Paul Piccone, “Beyond Pseudo-Culture? Reconstituting Fundamental Political Concepts”, *Telos* n.95, Printemps 1993, p.3-14

<sup>1063</sup> Theodor W. Adorno, “On Tradition”, *Op.cit.*, p.78 [notre traduction]

généralisée. Et comme le rappelle Piccone, « la réification signifie avant toute chose l'oubli du passé [...] et l'élimination de la temporalité. »<sup>1064</sup>

La tradition est donc de ce point de vue essentielle à la théorie critique ; elle joue le rôle de négativité qui donne corps à la conscience, à condition que l'on comprenne que « la question de la tradition n'a rien à voir avec la restauration d'un passé depuis longtemps révolu [...] mais [avec] la constitution du présent. »<sup>1065</sup> Dans ces propos de Piccone, se rejoignent en fait la conception adornienne de la tradition comme élément de négativité (l'autre de la conscience rationnelle et sa condition nécessaire) et la vision néo-populiste d'un ensemble de traditions positives qui agissent effectivement dans un présent qui se reconfigure sans cesse.

Et c'est sur ce dernier point que les divergences apparaissent et que Piccone prend ses distances avec Adorno. Pour le francfortois, il n'est pas possible de réactiver ou de réinventer des traditions qui ont selon lui toutes été sapées dans le monde unidimensionnel de la société totalement administrée. On l'a déjà dit, le diagnostic foncièrement pessimiste des vieux théoriciens critiques a enfermé théoriquement la société dans un totalitarisme dont rien ou presque ne semble pouvoir échapper. La capacité intégratrice du système irait même jusqu'à pervertir la théorie critique elle-même. Il en est de même pour les traditions : pour Adorno, elles sont au mieux décadentes et celles qui survivent encore dans la société contemporaine jouent en fait un rôle conservateur, c'est-à-dire qu'elles travaillent au service de l'Etat ou du marché pour maintenir le statu quo. Ainsi le langage : l'auteur rappelle que le langage n'est pas un ensemble de marqueurs pris au hasard. La signification de chaque mot et de chaque association de mots découle au contraire objectivement de sa propre histoire, elle-même reliée au processus historique global. Il y a bien présence du passé dans le présent ne serait-ce que dans le langage (qui se transmet et est aussi ce par quoi on transmet) mais dans le monde réifié de la société du capitalisme tardif, le langage est vicié, il travaille au service des forces de domination et d'homogénéisation. C'est en ce sens que l'auteur peut affirmer que les traditions qui survivent dans la société actuelle sont éminemment conservatrices et qu'il n'y a pas d'*authentique* tradition, c'est-à-dire une tradition qui échapperait à son instrumentalisation par le système. Car

---

<sup>1064</sup> Paul Piccone, "The Actuality of Traditions", *Telos* n.94, Hiver 1992-93, p.96 [notre traduction]

<sup>1065</sup> *Ibid.*, p.97

pour qu'une tradition reste viable, elle doit demeurer souterraine, cachée ; toute tentative consciente de la manipuler (pour l'articuler ou la reconstituer) ne ferait que la dénaturer.

Adorno enferme alors le monde actuel dans une contradiction insurmontable - c'est ce qui lui vaut d'être taxé de pessimisme<sup>1066</sup> : les traditions sont nécessaires mais elles n'existent plus ; et rien ne peut les réanimer sous peine de les trahir. Nous pouvons désormais citer ici l'intégralité de la phrase de Adorno volontairement tronquée précédemment : « La tradition aujourd'hui pose donc une insoluble contradiction. Il n'y a pas de tradition aujourd'hui et l'on ne peut en faire apparaître aucune, pourtant lorsque toutes les traditions seront éteintes, la marche vers la barbarie commencera. »<sup>1067</sup>

Pour Piccone, c'est le « marxisme négatif »<sup>1068</sup> de Adorno qui le condamne au désespoir et l'empêche de considérer sérieusement la possibilité du rôle positif que pourraient jouer les traditions au sein d'un projet politique émancipatoire. Il manquerait à la théorie adornienne l'équivalent de la *praxis* marxiste, comprise comme « l'activité consciente des êtres humains de négocier la vie quotidienne du mieux qu'ils le peuvent. »<sup>1069</sup> Et Piccone de rappeler plus loin qu'en effet, seuls des robots ou des travailleurs complètement aliénés sont incapables de réflexivité. En réalité, les hommes n'échappent jamais à l'activité consciente, et celle-ci non seulement doit mais peut être médiatisée par les traditions, et au premier rang desquelles la religion.

“Real human beings are always inescapably immersed in transcendence. It has been the historical role of organized religions to provide pre-packaged solutions to these questions and, therefore, facilitate the achievement of an integrated organic consciousness to people who otherwise would have considerable difficulty in doing so. Pending the development of new forms of consciousness and being, this organic integration can only be carried out by means of traditions which, however, can take various pathological forms, depending on the particular historical context within which they are reconstituted.”<sup>1070</sup>

---

<sup>1066</sup> Pour illustrer le pessimisme de Adorno, l'on a souvent recours à cette expression extraite du dernier aphorisme de *Minima Moralia* et devenue célèbre : il ne reste plus que « la responsabilité face à la désespérance ».

<sup>1067</sup> Theodor W. Adorno, “On Tradition”, *Op.cit.*, p.78 [notre traduction]

<sup>1068</sup> Paul Piccone, “The Actuality of Traditions”, *Op.cit.*, p.98 [notre traduction]

<sup>1069</sup> *Ibid.*, p.100 [notre traduction]

<sup>1070</sup> Paul Piccone, “The Actuality of Traditions”, *Op.cit.*, p.101



Si la tradition peut prendre des formes pathologiques, pour Piccone ce n'est pas une nécessité ; la tradition peut aussi être saine et même constituer le meilleur remède contre les dysfonctionnements sociaux. L'on rejoint ici l'autre raison pour laquelle la tradition est essentielle au bon équilibre du système social : elle donne du *sens*. Elle joue en fait un rôle de premier plan dans la capacité des sujets à se relier à la totalité, la totalité sociale ici et maintenant et la totalité historique d'hier à demain en passant par aujourd'hui. Ce qui fait que la totalité sociale est aujourd'hui fautive dans ce système réifiant et aliénant, c'est en effet la perte de la dimension transcendantale autrefois apportée par la religion et qui n'a été que partiellement conservée dans le processus de sécularisation des Lumières. La critique de la modernité portée conjointement par Adorno et les néo-populistes de *Telos* conclut en fait à un « désastre » consécutif au passage de la croyance théologique à la prétendue connaissance rationnelle. L'idéologie formaliste des Lumières, dépourvue de substance, a en effet perdu la dimension téléologique pourvoyeuse de sens. Elle est incapable de médiatiser l'expérience mondaine et de la relier à la totalité. « Si la distinction entre le langage des dieux - l'idée d'un vrai langage, ayant à faire à des questions substantielles - et le langage pratique de la communication n'est plus perçue, alors la culture est perdue. »<sup>1071</sup> La pseudo-culture contemporaine est pathologique précisément parce qu'elle a perdu cet autre, ce référent à partir duquel elle peut négativement se penser, ce « quelque chose de spirituel, pas immédiatement utile à quelqu'un d'autre, pas immédiatement mesurable en termes de but. »<sup>1072</sup> Et c'est précisément la perte de ce « quelque chose » en politique qui mène *in fine* au besoin d'autorité. Pour Piccone et Adorno, la dictature et la bureaucratie impersonnelle sont deux substituts à la figure du père et de l'autorité ; ce qui se traduit par une organisation autoritaire au plan politique génère aussi une culture amoindrie, une pseudo-culture au plan social : « l'existence lugubre - l'âme qui n'aspire à rien de supérieur dans la vie - requiert des images de substitution au divin qu'elle obtient à travers la pseudo-culture. »<sup>1073</sup> Explicitement, Adorno déclare que la perte de la tradition qui conduit au désenchantement du monde rend impossible l'expression d'une vraie culture. Il n'y a donc plus de culture à l'heure de l'unidimensionnalité, seulement de l'information « sélective, déconnectée, interchangeable et éphémère [...] qui sera rapidement annulée par une autre information. »<sup>1074</sup>

---

<sup>1071</sup> Paul Piccone, "Beyond Pseudo-Culture?...", *Op.cit.*, p.4 [notre traduction]

<sup>1072</sup> Theodor W. Adorno, cité par Piccone, *Ibid.*, p.5 [notre traduction]

<sup>1073</sup> *Idem*

<sup>1074</sup> *Ibid.*, p.6

La grande aporie adornienne est donc que les traditions sont essentielles et pourtant ne sont plus et ne peuvent plus être. C'est là une contradiction fondamentale dans le diagnostic du francfortois et elle est pour lui gage de vérité. On l'a dit, l'approche dialectique défendue par l'École de Francfort est d'abord celle la prise en compte du fait que la réalité est contradictoire. La question de la tradition est ainsi un problème éminemment dialectique, pris en étau entre la nécessité de la tradition et son égale impossibilité.

C'est une conclusion qui ne satisfait pas les néo-populistes, qui se refusent au retrait théorique et à l'impossibilité d'agir dans le monde social. Toujours en quête de négativité organique et de sujets historiques à même de l'exprimer, les telosiens cherchent à surmonter l'aporie adornienne, qualifiée de « cul de sac »<sup>1075</sup> par Piccone (en français dans le texte). Certes Adorno propose une ouverture par la voie de l'art mais elle est bien fine. Parce qu'il exprime ses intuitions (pré-rationnelles) à travers son art sans passer par la formalisation du langage, le « vrai » artiste peut échapper à la logique de la domination et parfois, rarement, combler le fossé qui sépare la totalité inaccessible de la particularité. Mais pour le telosien cela n'est pas suffisant : foncièrement démocrate, le populiste Piccone se refuse à réserver le privilège de l'accès au vrai à une petite élite bienheureuse parce que naïve et inspirée.

“Thus, classical Critical Theory remained stuck in the modern equivalent of Hegel's unhappy consciousness: in an ontic gap between an inaccessible totality and an inadequate particularity bridgeable only occasionally by the artist's mystical insight or exceptional philosophical intellection. The solution to such a predicament, however, may very well be a secularized version of what Hegel brilliantly described in *The phenomenology of Spirit* as the constitution of the Church as a key *mediational* institution at the time: a federal populism predicated on relatively autonomous communities allowing that participatory democracy, social individuality, and personal identity impossible to achieve immediately within the “totally administered society”.”<sup>1076</sup>

C'est donc ici, pour sortir du pessimisme et du désespoir adornien, qu'entre en jeu le volet « positif » de la théorie sociale critique de *Telos* : l'articulation d'un néo-populisme communautarien au sein duquel les communautés fonctionnent comme des structures de

---

<sup>1075</sup> Paul Piccone, “The Actuality of Traditions”, *Op.cit.*, p.99

<sup>1076</sup> Paul Piccone, “Beyond Pseudo-Culture?...”, *Op.cit.*, p.7

médiation entre l'individualité et la totalité par la transmission d'un ensemble de pratiques et d'attitudes mentales pré-rationnelles partagées - c'est-à-dire un ensemble de traditions. Ces traditions à la fois maintiennent le sens de la transcendance chez l'individu ordinaire, lui en proposent une voie d'accès et maintiennent ainsi la dialectique immanence - transcendance, particularité - totalité (ce que Piccone appelle la « conscience organique »). En ce sens, elles sont une « version sécularisée » du rôle médiateur de l'Eglise et de la religion, domaine de la transcendance par excellence. Elles permettent l'existence d'une authentique individualité, c'est-à-dire non dominée, non formatée par l'idéologie consumériste ou assujettie par la machine bureaucratique étatique. Or, c'est cette individualité authentique qui permet l'exercice effectif de la citoyenneté dans un cadre démocratique sain, à la fois au plan institutionnel (fédéralisme, démocratie locale, directe et participative) et social (individus-citoyens ayant le sens de la vertu civique et donc à même d'exercer leur pouvoir démocratique.)<sup>1077</sup>

D'ailleurs pour Piccone, Adorno lui-même en serait venu à défendre ce modèle s'il n'avait été entâché par l'Histoire contemporaine du vieux francfortois : en effet, pour qui a vécu directement ou par procuration le traumatisme d'Auschwitz, la notion de communauté organique traditionnelle ne peut que connoter la communauté aryenne et les horreurs commises en son nom.

Pourtant le recours politique à la notion de communautés organiques n'effraie pas seulement les contemporains de la Shoah. On l'a dit dans le chapitre précédent, l'adoption du point de vue communautaire-traditionnel pose un défi majeur à la critique : si la revitalisation des traditions peut contribuer à maintenir une dialectique particularité-totalité à même de former des individualités médiatisées (et donc libres), n'y a-t-il pas un risque de voir les individus se laisser enfermer dans des schémas traditionnels subis et étouffants ? La réflexion pose en fait la question de l'émancipation : en quoi cette dernière est-elle différente de la liberté ? L'émancipation est-elle rejet des structures traditionnelles ou leur acceptation critique et

---

<sup>1077</sup> L'on retrouve là le mandat de tout le projet *Telos* tel qu'il est identifié rétrospectivement par David Gross : "Searching for ways to create critical, autonomous personalities, who would then forge healthy political institutions." In "Combating Modernity: Piccone and the Role of Tradition in the Present Age", *Telos* n.131, Été 2004, p.45

consciente ? Peut-on jamais pleinement accepter de se conformer aux schémas traditionnels, fût-ce consciemment, sans perdre une part de liberté ?

***Herméneutique vs. critique des idéologies : le traditionalisme critique à la lumière du débat entre Gadamer et Habermas***

Nous proposons d'apporter quelques éléments de réponse à ces questions à travers la discussion croisée entre Hans-Georg Gadamer et Jürgen Habermas telle qu'elle est rapportée et analysée par Paul Ricœur.<sup>1078</sup> Nous avons ici recours à Ricœur parce qu'il apprécie les positions respectives des deux auteurs à l'aune du concept de tradition. Pivot central dans cette analyse, la tradition fait l'objet d'un jugement positif par Gadamer quand elle suscite soupçon voire rejet chez Habermas. L'analyse du philosophe protestant français nous permet ainsi d'appréhender les deux positions comme des idéaux-types (que l'on pourrait grossièrement schématisés par pro-tradition vs. contre-tradition) tout en nous montrant que l'opposition entre les deux est plus apparente que réelle. Ricœur fait en effet preuve d'une remarquable volonté synthétique et réconciliatrice qui s'intègre parfaitement au cadre analytique de notre étude sur le « traditionalisme critique ».

Comme le mentionne justement Ricœur, le débat est à première vue antinomique et rappelle la confrontation éprouvée au XIXe siècle entre le romantisme allemand et l'*Aufklärung*. Dans la querelle philosophique entre Gadamer et Habermas, la pensée du premier symbolise une théorie politique à tendance conservatrice étayée par une science de l'herméneutique des traditions<sup>1079</sup> et la pensée habermassienne défend une politique émancipatrice qui s'appuie sur la critique des idéologies<sup>1080</sup>. Nous avons déjà exposé dans la première partie de notre thèse la défense habermassienne des sciences sociales critiques mues par un intérêt pour l'émancipation<sup>1081</sup>, aussi nous accorderons ici une place plus large aux travaux de Gadamer.

---

<sup>1078</sup> Paul Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Le Seuil, 1986, p.333-377

<sup>1079</sup> Gadamer a développé sa conception de l'herméneutique dans son ouvrage le plus célèbre, *Vérité et Méthode* [1976], Paris, Le Seuil, 1996. Si sa théorie politique est communément jugée conservatrice, c'est une appréciation qu'il nous faudra cependant relativiser. Voir *infra*.

<sup>1080</sup> Telle qu'on la retrouve notamment dans *La technique et la science comme « idéologie »* [1968], Paris, Gallimard, 1973

<sup>1081</sup> Voir *supra*, Chapitre II (Première partie).

Appréhender la teneur et la portée de l'herméneutique de Gadamer suppose de la replacer dans le parcours intellectuel de son auteur, ce à quoi nous invite d'emblée Ricœur. Gadamer confronte le problème (« l'expérience » dit Ricœur) de la conscience historique, ce qui le situe d'emblée dans un rapport obligé à l'histoire, la continuité, la temporalité, le passé et la tradition. En toute logique, la première étape intellectuelle de l'herméneute est le romantisme. Gadamer reconnaît à la philosophie romantique d'avoir confronté le problème du préjugé mais lui reproche de n'avoir pas su y répondre. Pour Gadamer, les romantiques ont eu raison de chercher à réhabiliter le préjugé et la tradition face aux Lumières qui les ont discrédités. Le préjugé, on l'a dit, signifie pour les rationalistes un *biais*, soit un jugement hâtif faussement spontané dans lequel s'exprime en fait l'idéologie dominante, soit la voix de la coutume, de l'autorité traditionnelle. Dans les deux cas, le pré-jugé empêche l'exercice d'une authentique pensée. Les romantiques s'érigent contre cette vision du préjugé, mais le font au nom d'une certaine nostalgie du passé. Surtout, ils manquent l'occasion de réhabiliter honnêtement les vertus qu'il peut revêtir en restant prisonniers de sa conception telle qu'elle est articulée par les rationalistes et ainsi en épousant politiquement le camp de la réaction.

« [La philosophie romantique] a seulement renversé la réponse sans renverser la question ; le romantisme mène en effet son combat sur le terrain défini par l'adversaire, à savoir le rôle de la tradition et de l'autorité dans l'interprétation ; c'est sur ce même terrain, sur ce même sol de question, que l'on magnifie le *muthos* au lieu de célébrer le *logos*, que l'on plaide pour l'Ancien aux dépens du Nouveau, [...], pour l'inconscient génial contre la conscience stérile, pour le passé mythique contre le futur des utopies rationnelles, pour l'imagination poétique contre la froide ratiocination. L'herméneutique romantique lie ainsi son destin à tout ce qui fait figure de Restauration. »<sup>1082</sup>

Si Gadamer partage le point de départ de la philosophie romantique - l'idée que « l'être-homme trouve sa finitude dans le fait que d'abord il se trouve au sein des traditions »<sup>1083</sup>, il cherche à sortir des termes du débat ainsi balisés et déplacer la problématique. Son cheminement intellectuel le mène alors vers Dilthey, à l'égard de qui il manifeste la même ambivalence qu'envers les romantiques, saluant sa réflexion épistémologique et notamment la défense de l'histoire et de l'historicité comme expérience principale de l'herméneutique mais divergeant sur

---

<sup>1082</sup> Paul Ricœur, « Herméneutique et critique... », *Op.cit.*, p.339

<sup>1083</sup> Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *Op.cit.*, p.114, cité par Ricœur p.339

la stricte séparation opérée entre « sciences de l'esprit » et « sciences de la nature ». C'est finalement chez son maître Heidegger que Gadamer va puiser son inspiration essentielle, retenant en particulier l'idée fondamentale que c'est l'histoire de la métaphysique qui tient lieu de préjugé. Toute herméneutique, toute interprétation du passé comme du présent, est selon lui structurellement orientée par notre manière d'interroger et de penser la question de l'être.

Pour Ricœur, c'est à la suite de ce cheminement triple qu'il faut resituer Gadamer et sa tentative de réhabiliter conjointement préjugé, tradition et autorité. Et cette réhabilitation suppose en premier lieu d'extraire ces termes de leur opposition manichéenne à la raison. L'analyse phénoménologique inspirée de Heidegger cherche à dégager l'essence de ces trois phénomènes, en les épurant de la coloration négative que leur ont donnée les Lumières. Les préjugés d'abord sont eux-mêmes victimes de préjugés. Si certains sont difficiles à réhabiliter, d'autres revêtent en fait une signification profonde, marque de l'histoire passée (et toujours présente). L'autorité surtout est à tort associée à la domination ; alors que cette dernière implique soumission et obéissance, la première repose sur la *reconnaissance*. L'autorité est l'acte

« par lequel nous connaissons et reconnaissons que l'autre nous est supérieur en jugement et en aperception, que son jugement nous devance, qu'il a priorité sur le nôtre. [...] Elle repose sur la considération, par conséquent sur un acte de la raison même qui, consciente de ses limites, accorde à d'autres une plus grande aperception. »<sup>1084</sup>

L'idée même de reconnaissance inhérente au phénomène de l'autorité empêche donc de l'opposer à la raison : « la reconnaissance de l'autorité est toujours liée à l'idée que ce que dit l'autorité n'est pas arbitraire, ni irrationnel, mais peut être admis dans son principe [...] »<sup>1085</sup>

Et c'est ici que nous pouvons établir le lien avec le troisième terme qui nous intéresse au premier chef : la tradition. Car pour Gadamer, retrouvant ici son influence romantique, « ce qui a autorité, c'est la tradition. »<sup>1086</sup> Nous nous permettons ici de citer un passage relativement long de Gadamer mais qui nous semble fondamental.

« [T]out ce qui est consacré par la tradition transmise et par la coutume possède une autorité devenue anonyme, et notre être historiquement fini est déterminé par cette autorité des choses reçues qui exerce une influence puissante sur notre façon d'agir et sur notre

---

<sup>1084</sup> Paul Ricœur, « Herméneutique et critique... », *Op.cit.*, p.344

<sup>1085</sup> Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *Op.cit.*, p.118, cité par Ricœur p.344

<sup>1086</sup> Paul Ricœur, « Herméneutique et critique... », *Op.cit.*, p.344

comportement, et pas seulement ce qui se justifie par des raisons. [...] [Coutumes et traditions] sont reçues en toute liberté, mais nullement créées en toute liberté de discernement ou fondées dans leur validité. C'est précisément cela que nous appelons tradition : le fondement de leur validité. Et nous devons effectivement au romantisme cette rectification de l'*Aufklärung* rétablissant le droit que conserve la tradition même en dehors des fondements rationnels, ainsi que son rôle déterminant pour nos dispositions et notre comportement. C'est dans la perspective du caractère indispensable de la tradition que l'éthique antique fonde le passage de l'éthique à la politique, qui est l'art de bien légiférer ; on peut dire que c'est ce qui fait la supériorité de l'éthique des anciens sur celle des modernes. En comparaison, l'*Aufklärung* moderne est abstraite et révolutionnaire. »<sup>1087</sup>

L'idée que la tradition conserve un droit même en dehors des fondements rationnels est extrêmement intéressante. L'on pourrait en déduire une forme d'irrationalisme (la raison ne serait pas le fondement ultime, des phénomènes non fondés rationnellement garderaient toute leur validité) mais l'on manquerait alors cette subtilité essentielle qui consiste en quelque sorte à accepter la tradition non rationnelle *au nom de la raison*, par le phénomène de re-connaissance. Il y a bien en effet dans l'herméneutique un moment, l'on pourrait même dire un moment fondateur, où le théoricien fait le choix rationnel de s'en remettre à la sagesse et à l'autorité de la tradition en lui reconnaissant une forme de Lumière supérieure.

C'est, il nous semble, ce qui permet à Ricœur d'affirmer plus loin qu'il y a une supériorité de l'herméneutique sur la critique des idéologies. L'herméneutique dépasse le rationalisme par une autre forme de raison, une raison modeste qui se subordonne à la « finitude et [la] dépendance à l'égard des figures de la précompréhension qui toujours précède et enveloppe l'instance critique. »<sup>1088</sup> Et pourtant, c'est la critique qui se pense supérieure, du fait de sa prétention à identifier et saper tous les préjugés, les marques d'autorité et de tradition, qu'elle assimile à des contraintes qui pèsent sur la conscience vraie. « Un abîme sépare ainsi le projet herméneutique qui met la tradition assumée au-dessus du jugement, et le projet critique qui met la réflexion au-dessus de la contrainte institutionnalisée. »<sup>1089</sup>

---

<sup>1087</sup> Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *Op.cit.*, p.119-120, cité par Ricœur p.344-345

<sup>1088</sup> Paul Ricœur, « Herméneutique et critique... », *Op.cit.*, p.356

<sup>1089</sup> *Ibid.*, p.357

Herméneutique gadamérienne et critique des idéologies habermassienne s'opposent donc *in fine* sur la primauté accordée par la première à la tradition comprise comme ce phénomène qui précède toujours et dans lequel se situe le jugement, qui est donc en soi un pré-jugement, et la supériorité attribuée par la seconde à la conscience critique autonome et rationnelle, l'instance même du jugement. C'est ainsi que l'on rejoint la tension évoquée dans le chapitre précédant entre la critique et le *common sense* qui se forme dans les pratiques quotidiennes transmises de génération en génération. Et l'on retrouve la question que nous posions dans sa conclusion : « le néopopulisme telosien, en appelant à développer une critique du point de vue du *common sense* de l'homme ordinaire, ne participe-t-il pas d'une réhabilitation du pré-jugé face à l'autonomie du jugement et ne se positionne-t-il donc pas *contre* la critique ? N'y a-t-il pas différend irréconciliable entre tradition d'une part et critique de l'autre ? »

Ricœur nous apporte quelques éléments de réponse en nous montrant que l'opposition entre herméneutique et critique est plus apparente que réelle. Pour le comprendre, il faut prendre à la fois en considération le moment authentiquement « critique » du recours à la tradition, au pré-jugé et au *common sense*, mais aussi le fait que la critique est elle-même une tradition, elle s'inscrit dans la tradition de l'émancipation qui remonte jusqu'aux écrits du Talmud et la promesse hébraïque d'une terre de liberté.

Le même schéma prévaut en ce qui concerne l'autre grande opposition entre herméneutique et critique des idéologies : la question du « lieu » à partir duquel elles sont articulées. A première vue les orientations respectives semblent parfaitement opposées, entre en-deça et au-delà. Dans les termes de Ricœur, l'opposition devient « entente préalable » contre « idéal en avant de nous ». L'herméneutique, qui est d'abord l'art de la compréhension et de l'interprétation, est en effet toute entière fondée sur l'idée qu'il est possible de surmonter la mécompréhension - le fait de ne pas authentiquement comprendre un texte du passé parce qu'on n'a plus accès aux mêmes codes, qu'on ne parle plus le même langage, que les référentiels sont différents. Pour l'herméneute, il est possible d'établir un dialogue entre le présent et le passé, en pleine conscience que « je me transporte dans l'autre [et] je m'apporte moi-même avec mon horizon présent, avec mes préjugés. »<sup>1090</sup> Il y a donc dans l'herméneutique la conviction qu'il y a une « entente préalable » en ce sens qu'il y aurait une forme de consensus qui nous précéderait,

---

<sup>1090</sup> *Ibid.*, p.348



quelque chose de constitutif qui permettrait de dialoguer avec le passé et le comprendre malgré notre point de vue nécessairement situé dans l'horizon du présent. A contrario, on l'a vu dans la deuxième partie, chez Habermas le consensus n'est pas en amont mais en aval, c'est l'Idée régulatrice *projetée* en-avant, cet idéal vers lequel tendre. Mais c'est là ce que vient rappeler l'herméneutique des traditions à la critique des idéologies :

« Si nous n'avions aucune expérience de la communication, si réduite et mutilée fût-elle, pourrions-nous la désirer pour tous les hommes et à tous les niveaux d'institutionnalisation du lien social ? [...] ; on ne critique des distorsions [idéologiques] qu'au nom d'un consensus que nous ne pouvons anticiper simplement à vide, sur le mode d'une idée régulatrice, si cette idée régulatrice n'est pas exemplifiée : un des lieux mêmes de l'exemplification de l'idéal de la communication, c'est précisément notre capacité de vaincre la distance culturelle dans l'interprétation des œuvres reçues du passé. Qui n'est pas capable de réinterpréter son passé n'est peut-être pas capable non plus de projeter concrètement son intérêt pour l'émancipation. »<sup>1091</sup>

Finalement l'herméneutique, et avec elle tout le traditionalisme théorique, vient compléter la critique plus que s'y opposer. Surtout, elle vient en poser les fondations normatives. La grande aporie de la Théorie critique de la première génération, selon Habermas lui-même, avait précisément été de ne pas avoir confronté sérieusement la question des fondations normatives de la raison, ce que lui-même a fait en proposant un modèle de raison communicationnelle projetée dans le consensus universel fondé sur la possibilité même du langage, sur cette faculté universelle que partagent tous les êtres humains. L'herméneutique des traditions vient ici proposer un autre modèle fondationnel, en asseyant la critique sur la possibilité de dialoguer avec le passé et de le réinterpréter.

C'est en récupérant et déplaçant les termes de ce débat entre herméneutique des traditions et critique des idéologies et avec les mots mêmes de Ricœur que l'on souhaite finalement tenter d'élaborer une définition du traditionalisme critique comme l'alliance de « l'intérêt pour la réinterprétation des héritages culturels reçus du passé et l'intérêt pour les projections futuristes d'une humanité libérée. »<sup>1092</sup> Cette alliance dialectique est non seulement possible mais souhaitable. Car comme le conclut le philosophe français : « Que ces deux intérêts se séparent

---

<sup>1091</sup> *Ibid.*, p.373

<sup>1092</sup> *Ibid.*, p.377

radicalement, alors herméneutique et critique des idéologies ne sont plus elles-mêmes que... des idéologies ! »<sup>1093</sup>

***Recours théorique à la tradition et pensée politique conservatrice : une alliance nécessaire ?***

L'étude du traditionalisme critique ne peut faire l'économie de la question du traditionalisme politique et celle, corollaire, du conservatisme. L'herméneutique des traditions de Gadamer a d'ailleurs déjà fait l'objet d'une telle interrogation. Dans « La pensée politique de Gadamer est-elle conservatrice ? »<sup>1094</sup>, le canadien Donald Ipperciel montre que si l'herméneute allemand est communément vu comme conservateur, une lecture attentive de son œuvre invalide cette affirmation.

Le traditionalisme, et *a fortiori* le traditionalisme critique, doit en effet être dissocié du conservatisme tel qu'on le retrouve par exemple chez Edmund Burke, figure par excellence du conservatisme anglo-américain. Pour procéder à cette distinction, nous proposons d'emprunter la voie imagée, en reprenant la métaphore du vêtement initiée par Burke et filée par l'écrivain britannique Thomas Carlyle, telle qu'elle a été rapportée par Christopher Lasch.<sup>1095</sup> La position de Burke exemplifie ici l'attitude conservatrice, quand celle de Carlyle, plus nuancée, se rapproche du traditionalisme critique, tout au moins de sa version officiellement défendue par *Telos*.

C'est dans le contexte de la Révolution française dont il est un observateur attentif que Burke développe la métaphore. Il établit un parallèle entre la tradition et les vêtements, en ce qu'ils « couvrent les défauts de notre nudité, de notre nature grelottante par des tissus décents. »<sup>1096</sup> Et précisément la Révolution vise à dévêtir les hommes, à leur ôter leurs « culottes ». Or pour Burke, « abandonner le manteau du préjugé » c'est laisser les hommes à

---

<sup>1093</sup> *Idem*

<sup>1094</sup> Donald Ipperciel, « La pensée de Gadamer est-elle conservatrice ? », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 102, n.4, Novembre 2004, p.610-629

<sup>1095</sup> Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis...*, *Op.cit.*, p.205 et al.

<sup>1096</sup> *Ibid.*, p.205

découvert avec pour seul attribut leur « raison nue ».<sup>1097</sup> Le conservateur Burke fait donc de la tradition, de la coutume dans son langage, un élément essentiel de l'humanité. Sans elle, point de culture, point de repère, la raison est dénuée de tout référent et est incapable à elle seule de servir de guide à l'existence.

Thomas Carlyle reprend cette métaphore, cependant son point de vue diffère. Comme Burke, il ne croit pas que la raison nue soit suffisante, les hommes ont besoin des habits de la tradition. Mais s'ils sont utiles, les vêtements peuvent aussi emprisonner les individus dans une manière d'être figée qui les prive de toute expérience nouvelle. L'habit se fait alors habitude, la coutume accoutumance. Contre Burke, Carlyle défend ainsi le bienfondé potentiel de la révolution, vue comme une mue parfois nécessaire, un changement d'habits périodiquement salutaire.

« Les vêtements nous donnaient une individualité, des traits distinctifs, un statut social ; les vêtements ont fait de nous des hommes ; ils menacent de nous transformer en automates. La coutume est la plus extraordinaire des couturières. »<sup>1098</sup>

La tradition peut donc aussi priver les hommes de leur existence propre, les transformer en pantins *costumés*. Pour Lasch, Carlyle s'oppose à la coutume immuable parce qu'elle empêche les hommes de porter leur regard au-delà de la surface des choses. En même temps qu'elle les protège contre les forces de la nature, elle voile leur regard, les recouvre jusqu'à leur faire perdre la signification profonde de ce monde naturel. C'est pourquoi la mue est périodiquement nécessaire. Mais la mue suppose de fait d'autres vêtements, un autre habit ; il ne s'agit en effet pas de devêtir les hommes pour les laisser démunis.

Et c'est alors que nous pouvons établir le lien avec le traditionalisme critique de *Telos*. Les néo-populistes telosiens ne sont pas partisans d'une tradition figée dans laquelle les hommes seraient immuablement enfermés. Au contraire, les traditions sont vivantes, elles sont produites, reproduites, créées et recrées activement par les hommes eux-mêmes. Bien sûr il est impossible de créer de nouvelles traditions *ex nihilo*, comme il est impossible de coudre un nouveau costume seulement en le modélisant sur un patron sans un tissu déjà existant qui serve de matière

---

<sup>1097</sup> *Ibid.*, p.206

<sup>1098</sup> Thomas Carlyle, *The Tailor Retailored*, cité par Lasch p.206

première. L'erreur des révolutionnaires est de penser que l'on peut repartir de zéro, que l'on peut créer du neuf à partir de rien. L'on ne peut donner concrètement corps à un homme nouveau par la seule force de la planification rationnelle. D'où l'importance chez les néo-populistes telosiens de réactiver des traditions déjà là, même si elles le sont parfois de façon sous-jacente, en établissant une continuité avec le passé, mais une continuité toujours téléologiquement orientée. Ce continuum passé-présent-futur se lit dans la survivance d'une multiplicité de traditions qualitativement différentes qui sont plus ou moins transmises, plus ou moins présentes dans l'esprit des individus et manifestes dans leurs comportements. Il s'agit pour les néo-populistes de réactiver ces traditions qu'ils jugent à même de mieux réorienter le cours de l'histoire : c'est le cas de la tradition intellectuelle du populisme agraire qui est à réhabiliter, mais surtout de l'ensemble du modèle traditionnel d'éducation. L'objectif de *Telos* ayant toujours été de chercher à construire des individus autonomes et forts à même de forger des institutions politiques saines, une grande importance est accordée à la manière dont les hommes peuvent acquérir les qualités morales essentielles qui les rendent imperméables à la pénétration totale de l'idéologie dominante. Pour eux, et c'est là le flan traditionaliste de leur théorie sociale, c'est dans les figures traditionnelles d'autorité que l'on peut doit aller chercher ces ressources : l'autorité du père, de la famille traditionnelle, l'adhésion et l'obéissance aux règles du groupe, la participation à la vie de la communauté sont autant de contrepoids au discours critique d'émancipation abstraite et formelle porté par le libéralisme contemporain et au consumérisme individualiste encouragé par les forces marchandes.

C'est pourquoi l'on peut parler d'un traditionalisme critique, d'une alliance entre ces deux pôles : le recours à l'autorité traditionnelle n'a pas une finalité conservatrice, il n'est pas voué à conserver l'existant, il s'articule au contraire dans une perspective de projection, il vise à construire un futur sain parce que dégagé de l'emprise de la double domination étatique et marchande. La tradition n'est ainsi pas mise au service du statu quo mais employée à forger des personnalités résistantes aux forces idéologiques coercitives du système. Parce que la tradition de la culture critique, libérale et émancipatrice, a conduit à façonner les *Narcisse* contemporains faussement émancipés, il faut lui substituer une tradition alternative capable de faire advenir les citoyens américains de demain, authentiquement libres car ayant en eux-mêmes les ressources morales, comportementales et intellectuelles pour résister à la capacité intégratrice du système totalisant. En somme, des personnes psychologiquement et socialement *équilibrées*, dans le sens

où elles ont internalisé la dialectique de la culture critique libérale dominante et la reconnaissance rationnelle d'une forme sinon de supériorité au moins de nécessité de l'autorité de la tradition.

En ce sens, le traditionalisme critique telosien, tout au moins tel qu'il est présenté au plan théorique, correspond bien à notre définition tirée de Ricœur, *i.e.* l'alliance de « l'intérêt pour la réinterprétation des héritages culturels reçus du passé et l'intérêt pour les projections futuristes d'une humanité libérée. »

### ***La tradition, conservatrice, révolutionnaire ou « conservatrice-révolutionnaire » ?***

Le recours à la tradition n'est ainsi pas nécessairement conservateur dans la mesure où il ne vise en dernière instance ni la conservation du présent (*statu quo*) ni le retour au passé (*ante quo*) mais plutôt une réinterprétation du passé qui puisse servir d'assise pour transformer le présent et orienter l'avenir. Le fait que la tradition puisse jouer un rôle transformateur était déjà l'une des grandes intuitions du courant postmoderne. « Paradoxalement, la tradition est révolutionnaire », introduisait ainsi Thomas Docherty dans sa grande étude sur le phénomène postmoderne<sup>1099</sup>.

Le présent peut en effet être appréhendé comme un passé immédiat - puisque toujours le présent s'échappe au moment où l'on tente de le saisir - que la critique tente de médiatiser et la révolution de changer. Et l'on peut mener une telle opération au nom de la tradition. Dans son dépassement des valeurs du présent, la tradition fait non seulement contrepoids à l'idéologie dominante mais propose un point de vue, une perspective différente. Le traditionalisme critique s'appuie alors sur un passé « médiat », ou plutôt médiatisé, puisqu'il est toujours réinterprété en fonction du but que l'on cherche à atteindre : la tradition du traditionalisme critique est donc téléologiquement médiatisée. Mais malgré sa volonté de transformation, son élan révolutionnaire, le traditionalisme critique maintient une dimension conservatrice puisqu'il s'appuie sur des forces traditionnelles latentes ou manifestes, mais toujours déjà là. D'une certaine manière, il tente d'opérer une synthèse « conservatrice-révolutionnaire » - et l'on sait combien cette expression est historiquement et politiquement connotée. Là encore, la synthèse

---

<sup>1099</sup> Thomas Docherty, "Introduction to the fourth part", *Postmodernism...*, *Op.cit.*, p.217

conservatrice-révolutionnaire témoigne de la ligne de tension autour de laquelle évolue le néo-populisme telosien et ce n'est donc pas un hasard s'il se retrouve sinon idéologiquement tout au moins sémantiquement lié à d'autres initiatives de recherches de « troisième voie », ni de droite ni de gauche, souvent à la fois de droite et de gauche, et qui ont pu donner lieu à des développements théorico-politiques parfois très fructueux, d'autres fois très dangereux.

### *La tradition, pourvoyeuse de sens à l'heure du relativisme postmoderne*

Par le recours à la médiatisation du passé dans le présent en vue d'orienter le futur, le traditionalisme critique cherche à donner du *sens*. Rappelons une nouvelle fois - c'est en effet un élément essentiel - que le sens a deux acceptions, direction et signification, absolument indissociables. Par la continuité critique et téléologique qu'il établit entre passé et présent, le traditionalisme critique vient donner une direction, une orientation historique donc, mais aussi corollairement un fondement normatif. Car le traditionalisme critique cherche en fait à mener de front plusieurs batailles simultanées et interconnectées : outre la lutte qu'il mène contre les forces idéologiques coercitives du système et dont il vient équilibrer les excès, il s'attaque aussi au présentisme, ce mode de penser qui enferme les individus dans l'immédiateté du réel (et donc qui empêche toute critique par manque de perspective) mais enfin et surtout il vise ce que les telosiens identifient comme l'un des grands maux caractéristiques de l'ère postmoderne : le relativisme. On l'a dit, pour Piccone, les traditions, médiatisées par les communautés organiques, permettent de jouer le rôle que l'Eglise endossait autrefois. Elles permettent de relier les individus à la totalité et à la transcendance et pourvoient une forme d'assise morale. Dans un contexte social empreint de relativisme, dans lequel il est impossible d'énoncer une quelconque affirmation prétendant à la vérité, la tradition établit un fondement normatif, un référent à partir duquel l'on peut juger des faits, des comportements et des attitudes. Après que la philosophie postmoderne a sapé toute prétention au Vrai et au Bien, elle propose un ensemble de critères à l'aune desquels l'on pourrait juger du vrai et du bien.

La tradition du traditionalisme critique des néo-populistes est en fait elle-même prise dans une dialectique dont a parfaitement conscience Piccone, une forme de contingence nécessaire, un relativisme qui se pose en absolu. En la déconstruisant, la critique postmoderne et

poststructuraliste a en effet révélé la tradition dans tout ce qu'elle avait de contingent. L'on ne peut plus ignorer aujourd'hui que toute tradition, fût-elle persuadé qu'elle est la meilleure, n'est qu'une forme particulière de trait culturel dont rien ne peut garantir qu'elle exprime la vérité absolue - si tant est qu'une telle vérité existe. Aller au-delà de la déconstruction opérée par le poststructuralisme suppose désormais de reconstruire - et cela se fait en toute conscience.

Il est de toutes façons impossible de ressusciter consciemment les absolus. On peut ici établir une analogie avec la foi religieuse, impossible à instrumentaliser, à faire revivre sous prétexte qu'elle est socialement utile, sans quoi l'on perdrait l'essence même du phénomène de foi. Comme en atteste Lasch, « [l]a foi vient du cœur ; elle ne peut être convoquée à la demande. »<sup>1100</sup>

Le volet traditionaliste vient donc combler le besoin de fondationnalisme pour échapper au relativisme ; le pan critique, lui, maintient la conscience du caractère contingent de la tradition et avec lui de son particularisme. Il est en effet impossible de prétendre à l'universel pour qui a conscience du caractère construit, déconstruit et reconstruit des traditions. La dialectique du traditionalisme critique peut être saisie plus clairement par la double attaque dont fait l'objet *Telos*, taxé par les uns « d'occidentalistes »<sup>1101</sup>, par les autres de « relativistes ». A ces derniers, Piccone précise que la théorie critique telosienne ne relève pas du relativisme tel qu'on le retrouve dans les départements de littérature anglaise (largement poststructuralistes et déconstructionnistes) mais est « un traditionalisme suffisamment honnête pour réaliser que les traditions ont une histoire particulière et maintiennent donc un lien uniquement entre les gens qui font partie de ces traditions. »<sup>1102</sup>

Selon Piccone, le particularisme du traditionalisme critique telosien n'est donc pas absolutisé comme le pense Robert J. Antonio. Il s'exprime au contraire par la négative, comme un anti-universalisme - même si l'on pourrait voir ici la marque d'une absolutisation, dans le sens où il est pour Piccone universellement valide de déclarer que rien n'est universellement valide.

---

<sup>1100</sup> Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis...*, *Op.cit.*, p.27

<sup>1101</sup> Nous développerons ce point dans le chapitre suivant

<sup>1102</sup> Paul Piccone, "Telos Editors's Newsletter", 27 Janvier 1997 [notre traduction]

***Conclusion du chapitre : Du particularisme du traditionalisme critique à la réaffirmation de l'anti-universalisme telosien***

Dans leur rapport problématique et dialectique, tradition et critique s'éclairent donc mutuellement. En fait, la tradition vient *corriger* les défauts de l'attitude critique moderne que l'histoire de la modernité a rendus manifestes. On l'a vu, la pleine affirmation de la modernité, c'est-à-dire le temps de la raison triomphante et universelle, a d'abord lutté, souvent avec succès, contre la force de la tradition et du pré-jugé. Mais son attitude critique constitutive l'a amenée à faire sa propre autocritique. S'est alors formalisée une tradition moderne critique de la modernité, dont les proto-postmodernes de l'Ecole de Francfort font figure de points d'étape dans une longue histoire allant de Kant, Hegel et Marx jusqu'aux postmodernes français des années 1970. Mais ces derniers se sont confrontés à leurs propres apories, celles du relativisme nihiliste notamment. Que reste-t-il en effet lorsque l'on a sapé à la fois l'assise normative traditionnelle (le préjugé, la tradition) et la possibilité de fondation rationnelle ? Les légataires du postmodernisme se retrouvent confrontés au problème contemporain de l'absence de sens. Contre les théoriciens français qui prennent acte de la situation et y défrichent les possibilités créatrices, les telosiens refusent cette absence de sens, d'où leur réhabilitation de la tradition dont ils reconnaissent le rôle irremplaçable pour orienter, situer, ancrer. « La raison contemporaine s'est ainsi mise à développer sa fonction de reconnaissance et d'appréciation (y compris critique) des traditions qui articulent historiquement son possible sens. »<sup>1103</sup>

Mais comme le met en garde Tim Luke, la tradition ne doit pas être hypostasiée, elle doit être au contraire considérée comme l'outil qu'elle est ; un outil politique, médiatisé par les communautés organiques et qui permet de forger collectivement du sens et d'orienter l'histoire.

Si elle ne doit pas être hypostasiée, la tradition ne doit pas non plus être absolutisée : il faut garder à l'esprit qu'elle est contingente, ce qui n'enlève rien à sa validité. Toute la problématique de l'histoire telosienne, au moins depuis les années 1970, est aussi celle de l'américanisation de la théorie critique, qui suppose d'aller bien au-delà de la simple traduction en langue anglaise de textes allemands. Il s'agit désormais de produire une pensée politique positive et ancrée dans la réalité socio-économique étasunienne, en prenant comme point d'appui

---

<sup>1103</sup> Pierangelo Sequeri, « La raison engagée contre tout préjugé. Penser la tradition », *Oasis*, Année V, n.9, Juillet 2009, disponible à [http://www.oasiscenter.eu/fr/articles/dialogue-interreligieux/2009/07/01/la-raison-engag%C3%A9e-con-tre-tout-pr%C3%A9jug%C3%A9]



la tradition américaine en particulier et occidentale en générale. C'est à partir de leurs propres traditions particulières à cultiver et réhabiliter que chaque communauté peut faire contrepoids aux forces du système et générer des individualités libres. L'importance de la défense de la particularité que l'on retrouvait déjà appuyée chez Adorno devient fondamentale à ce stade de la théorie critique telosienne. C'est en effet la particularité qui garantit la validité de la tradition, qui ne peut s'appliquer qu'au groupe duquel elle est issue, mais qui *doit* s'y appliquer. Elle s'exprime en ce sens comme un anti-universalisme, l'universalisme étant l'une des valeurs idéologiques libérales les plus combattues par les néo-populistes telosiens.

Et c'est principalement à partir de cet anti-universalisme que va s'établir le lien entre *Telos* et certains courants de pensée issus de la droite radicale, racialisiste et/ou différentialiste, dans un discours commun de défense des particularités culturelles et ethniques. En fait, il y a au sein de *Telos* une reproduction de la distinction amis/ennemis schmittienne par une dichotomisation de la société américaine. Il y a d'une part la Nouvelle classe, les « libéraux », qu'ils soient de droite ou de gauche - puisque cette distinction est devenue obsolète pour les telosiens -, c'est-à-dire les ennemis. Il y a d'autre part tous ceux qui s'expriment au nom de l'anti-universalisme et de l'anti-libéralisme. *Telos* prend ainsi en sympathie, et parfois avec un certain manque de recul, tous les ennemis de l'idéologie libérale, comme si tous se valaient dans leur front commun au libéralisme. D'étonnants rapprochements se forment alors, le plus singulier d'entre eux semblant être celui opéré avec la Nouvelle droite française du GRECE emmenée dans l'Hexagone par Alain de Benoist. Au-delà de la dichotomie droite-gauche, les telosiens cherchent à forger un nouveau paradigme politique cristallisant le meilleur de toutes les forces antilibérales afin de produire une analyse critique médiatisant les sociétés occidentales de la fin du XXe siècle en vue de faire dévier le cours de l'histoire. Et c'est le projet de formalisation de ce nouveau paradigme politique antilibéral forgé avec des forces idéologiques de droite radicale que nous proposons d'étudier dans le chapitre suivant.

## Chapitre XI

« Nouvelle droite, nouvelle gauche, nouveau paradigme politique ? »<sup>1104</sup>

### *Introduction du chapitre - L'étonnante convergence Telos-GRECE*

Au printemps 1994, paraît le double numéro 98-99 de *Telos* spécialement consacré à la Nouvelle droite française. Le dossier est publié dans la revue alors que le mouvement emmené par Alain de Benoist fait l'objet d'attaques en France. En juillet 1993, paraît dans *Le Monde* « L'appel à la vigilance lancé par quarante intellectuels français »<sup>1105</sup> accompagné de l'article « La confusion des idées » signé Roger-Pol Droit.<sup>1106</sup> Inquiets de la « résurgence [...] de courants antidémocratiques d'extrême droite »<sup>1107</sup> dans la vie intellectuelle française et européenne, les auteurs du manifeste se déclarent préoccupés de la célébrité nouvelle que semblent gagner certaines idées et quelques auteurs jusque là cantonnés aux réseaux confidentiels des droites extrêmes et radicales. Plus dangereux encore à leurs yeux est le discours porté par certains doctrinaires de la mouvance et qui laisse à penser qu'ils auraient changé, ce qui les fait gagner en respectabilité et leur donne accès à des tribunes nouvelles. Ils dénoncent la tendance générale à la banalisation et la légitimation des idées d'extrême droite par « la multiplication de dialogues et de débats autour, par exemple, de ce que l'on appelle pour le moins légèrement la fin des idéologies, de la disparition supposée de tout clivage politique entre la gauche et la droite, du renouveau présumé des idées de nation et d'identité culturelle. »<sup>1108</sup> Sont visés en particulier Alain de Benoist et sa revue *Krisis*, les revues *Esprit* et *Le Débat*, Pierre-André Taguieff et Paul Yonnet, jugés coupables de participer de la collusion entre deux mondes intellectuels que les signataires du manifeste préféreraient maintenir séparés. Taguieff en particulier est accusé de participer à la légitimation de la pensée extrême-droitière par ses travaux sur le racisme et l'antiracisme, contribuant à formaliser « la thèse à la mode, qui dénonce l'antiracisme comme à la fois “ringard” et dangereux. »<sup>1109</sup> Pour Roger-Pol Droit, le discours de « la fin des idéologies »

---

<sup>1104</sup> Nous usons ici de guillemets car nous reprenons partiellement le titre du dossier spécial sur la Nouvelle droite paru dans *Telos* 98-99 au printemps 1994 “New Right, New Left, New Paradigm?”.

<sup>1105</sup> « L'appel à la vigilance lancé par quarante intellectuels », *Le Monde*, 13 juillet 1993, p.8

<sup>1106</sup> Roger-Pol Droit, « La confusion des idées. Quarante intellectuels appellent à une “Europe de la vigilance” face à la banalisation de la pensée d'extrême droite », *Le Monde*, 13 juillet 1993, p.1 et 9

<sup>1107</sup> « L'appel à la vigilance... », *Op.cit.*, p.8

<sup>1108</sup> *Idem*

<sup>1109</sup> *Idem*

favorise les alliances entre certains militants communistes et néodroitiers et conduit *in fine* à la droitisation de l'espace intellectuel. Face à l'attaque des « vigilants », la rédaction de *Esprit* prendra la plume pour répondre du procès qui lui est intenté et plaider en faveur de Taguieff.<sup>1110</sup>

C'est dans ce contexte que les telosiens publient le numéro sur la Nouvelle droite, en prenant expressément la défense d'Alain de Benoist et de Pierre-André Taguieff attaqués dans ce qu'ils considèrent être une « chasse aux sorcières », refusant de discréditer a priori les idées du premier et soutenant le professionnalisme académique du second. Le dossier spécial est composé de huit articles - dont deux traductions de Pierre-André Taguieff<sup>1111</sup> et une d'Alain de Benoist<sup>1112</sup> aux côtés d'articles de Piccone<sup>1113</sup>, Adler<sup>1114</sup>, Franco Sacchi<sup>1115</sup> (l'un des représentants de la Nouvelle droite italienne) et Paul Gottfried<sup>1116</sup> (paléo-conservateur) - et de dix documents dont l'appel à la vigilance et les réponses qu'il a suscitées, en plus de trois reproductions d'entretiens avec Alain de Benoist.

Sous l'impulsion décisive de Piccone, *Telos* apporte ainsi son soutien à la Nouvelle droite, créant en apparence un paradoxe. Pour qui n'est pas familiarisé ni avec l'histoire de *Telos* ni avec celle de la Nouvelle droite, il est en effet étonnant qu'une revue encore présentée comme une émanation de la Nouvelle gauche américaine s'allie à la Nouvelle droite européenne contre l'*establishment* de la gauche libérale. Mais à y regarder de près, cette expression de solidarité est très cohérente, pour deux grandes raisons principales. Le premier élément est bien sûr l'ennemi commun que partagent *Telos* et la Nouvelle droite. On l'a dit, les telosiens, toujours influencés par la grille analytique/polémique développée par Piccone, scindent l'espace idéologico-politique en deux camps distincts : d'un côté la Nouvelle classe, c'est-à-dire majoritairement la gauche libérale progressiste, et de l'autre le peuple américain avec ses valeurs « ordinaires » plutôt conservatrices, traditionnellement portées par la droite. Participant du discours déconstruisant le clivage politique moderne droite/gauche et cherchant à le reconstruire à l'ère de la postmodernité

---

<sup>1110</sup> La rédaction, « "Vigilance(s)" démocratiques », *Esprit*, n.108, janvier 1994, p.112-114

<sup>1111</sup> Pierre-André Taguieff, "Discussion or Inquisition? The Case of Alain de Benoist", *Telos* 98-99, Printemps 1994, p.34-54 ; "From Race to Culture: The New Right's View of European Identity", *Ibid.*, p.99-125

<sup>1112</sup> Alain de Benoist, "The Idea of Empire", *Ibid.*, p.81-98

<sup>1113</sup> Paul Piccone, "Confronting the French New Right: Old Prejudices or a New Political Paradigm?", *Ibid.*, p.3-22

<sup>1114</sup> Frank Adler, "Left Vigilance in France", *Ibid.*, p.23-33

<sup>1115</sup> Franco Sacchi, "The Italian New Right", *Ibid.*, p.71-80

<sup>1116</sup> Paul Gottfried, "Alain de Benoist's Anti-Americanism", *Ibid.*, p.127-133

selon d'autres schémas d'opposition, *Telos* se place logiquement dans le même camp idéologique que ceux qui s'opposent à leur manière, de leur point de vue particulier, avec leur propre arsenal conceptuel, culturel, normatif et politique, à la gauche libérale universaliste. A cette première raison « négative » - on s'allie avec l'autre par opposition à un ennemi objectif commun - s'ajoute une seconde raison « positive ». Pour Piccone, il y a bien dans le corpus doctrinal développé par la Nouvelle droite française des éléments de réflexion intéressants qui peuvent être mis à contribution. Au moment où la situation historique a changé - notamment avec le passage vers la société cosmopolite et multiculturelle, une situation que les théories postmodernes et poststructuralistes sont selon Piccone incapables de saisir - un nouveau paradigme politique est requis. Pour médiatiser les changements structurels dans le monde social concret, la théorie critique a besoin de nouveaux outils que le telosien ne craint pas d'aller chercher chez les ennemis idéologiques passés. Avec *Telos*, non seulement il n'y a pas d'anathème jeté a priori sur un courant ostracisé en France du fait de son ancrage historique dans la droite radicale, mais au contraire un attrait pour ce qui dérange et suscite des réactions d'opposition. Car il faut bien le dire, au-delà de la franche envie de discuter rationnellement de ses idées, ce qui attire Piccone vers la Nouvelle droite c'est aussi le goût de la provocation et du politiquement incorrect.

### ***Une brève histoire de la Nouvelle droite française du GRECE***

Lorsque la revue *Telos* est fondée aux États-Unis en 1968, se crée cette même année de notre côté de l'Atlantique l'association Groupement de Recherches et d'Études pour la Civilisation Européenne. Elle fédère autour de son bastion niçois des militants de la mouvance nationale-européenne issus principalement de la FEN, Fédération des étudiants nationalistes et du mouvement *Europe-Action*. Le groupement est créé en réaction à une série d'échecs subis par les milieux nationalistes français : démantèlement de l'OAS, déroute électorale à l'élection présidentielle de 1965 (candidature de Jean-Louis Tixier-Vignancour) et aux législatives de 1967 (aucun candidat élu pour le REL, Rassemblement européen de la liberté, auquel de Benoist était affilié). En tant que « société de pensée », le groupe porte à sa création un double objectif politique et métapolitique marqué par sa stratégie culturelle. En plein bouleversement 68, il vise premièrement à préparer une contre-offensive intellectuelle afin de lutter contre la domination de l'*intelligentsia* de gauche ; il s'agit alors de fournir un arsenal théorique solide à la droite, la

« réarmer intellectuellement » pour permettre son accession au pouvoir. Le second objectif consiste en la création d'une « nouvelle culture », un projet idéologique pur visant à élaborer une vision du monde découlant d'un certain nombre de valeurs prédéfinies. C'est dans cette double approche culturelle du pouvoir (politique et idéologique) que réside la véritable originalité de la *Nouvelle droite*. Avec l'élection de François Mitterrand en 1981 que le mouvement vit comme un échec de sa stratégie, toute prétention d'accès au pouvoir à court terme est abandonnée et le deuxième objectif « métapolitique » est privilégié.

Plaçant la question nationale-européenne au cœur de sa doctrine, le GRECE des premières années forme sa pensée autour de la valeur inégalité en défendant un réalisme biologique expressément raciste. Celle-ci se consolide dans l'expression d'un idéal philosophique de type « néo-aristocratie nietzschéen » où les peuples indo-européens et la spiritualité païenne préchrétienne constituent les fondements d'une identité culturelle de l'Europe dont l'élan vital serait porté par une élite forte et vertueuse. Avec le début des années 1980 vient le « moment de la réadaptation doctrinale »<sup>1117</sup> identifiée comme une « dé-droitisation idéologique »<sup>1118</sup> : la différence remplace l'inégalité comme valeur fondamentale ; le racisme se fait xénophile à travers un relativisme culturel radical ; l'ennemi principal, jusque là incarné successivement par l'égalitarisme marxiste puis monothéiste, devient la figure de l'Amérique, occidentale, universelle, cosmopolite, libérale, marchande. Les droits concrets des peuples s'érigent contre les droits de l'homme abstraits des individus libéraux : le GRECE prend la défense des identités et des enracinements, d'une « Europe des cents drapeaux » fondée sur un fédéralisme de communautés locales homogènes et traditionnelles. Le groupement fixe alors sa pensée autour d'une critique de la modernité et du capitalisme mondial, valorisant le régionalisme, l'écologisme et les préoccupations qualitatives de la vie.

La doctrine néo-droitière prend alors des allures de discours de gauche, particulièrement visibles dans le « Manifeste de la Nouvelle droite de l'an 2000 » co-écrit par Alain de Benoist et Charles Champetier.<sup>1119</sup> La question d'un virage à gauche du GRECE interpelle jusqu'aux intéressés eux-mêmes, puisqu'ils lui consacrent un numéro spécial de la revue *Éléments*, l'organe

---

<sup>1117</sup> Pierre-André Taguieff, *Sur la Nouvelle droite. Jalons d'une analyse critique*, Paris, Descartes & Cie, 1994, p.69

<sup>1118</sup> *Idem*

<sup>1119</sup> Charles Champetier, Alain de Benoist, « La Nouvelle droite de l'an 2000. Manifeste », *Éléments* n.94, février 1999, p.11-23

historique du cercle. Avec une pointe d'ironie revendiquée, ils titrent le dossier « La Nouvelle droite est-elle de gauche ? »<sup>1120</sup>, répondant cependant clairement « Certes, non » mais ajoutant aussitôt « mais elle n'est pas de droite non plus. »<sup>1121</sup> Encore une fois, c'est l'idéologie du ni droite ni gauche qui guide l'idéologie néo-droitière, et l'on peut noter ici une évolution sinon idéologique tout au moins stratégique de la part de celui qui publiait en 1979 son ouvrage phare *Vu de droite*<sup>1122</sup>. Désormais, Alain de Benoist se présente comme une personne « qui adhère à des idées de gauche et des valeurs de droite. »<sup>1123</sup>

Toute la question de savoir à quel point la Nouvelle droite a vraiment changé reste ouverte. Pour certains comme Taguieff, il y a une vraie inflexion idéologique au sein du GRECE, notamment du fait de l'évolution personnelle d'Alain de Benoist qui à force de manipuler une sémantique de gauche se serait laissé influencé par son univers conceptuel. Pour d'autres au contraire, la prétendue « dé-droitisation » relève davantage du jeu langagier et il faut se méfier à ne pas se laisser abuser par cette stratégie culturelle.

C'est en tout cas à ce moment-là que s'opère le rapprochement entre *Telos* et le GRECE, à l'heure à la fois où la Nouvelle droite a connu son propre tournant idéologique - quelle qu'en soit l'interprétation qu'on lui donne - en se rapprochant de la gauche antilibérale et celle où *Telos* a définitivement consommé sa rupture avec la Nouvelle gauche. En fait pour Piccone, *Telos* et la Nouvelle droite française se retrouvent plus proches l'un de l'autre que chacun vis-à-vis de son propre camp d'origine, du fait d'une « débilisation » (*cretinization*, l'un des mots préférés de Piccone) de la droite et de la gauche traditionnelles.

“[W]e are now even more at odds with the ‘hip’ cretinized Left than ever in the past and, maybe not all that surprisingly, we are able to carry on a dialogue with those remnants of the Right who find themselves in a similar boat after a parallel cretinization of the right.”<sup>1124</sup>

---

<sup>1120</sup> « La Nouvelle droite est-elle de gauche ? », *Eléments* N°136, juillet-septembre 2010, p. 28-48

<sup>1121</sup> *Ibid.*, p.28

<sup>1122</sup> Alain de Benoist, *Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*, Paris, Editions Copernic, 1977

<sup>1123</sup> Alain de Benoist, « Sur Jean-Edern Hallier et l'Idiot International. Réponse à une enquête. », 2005. Disponible à [http://www.alaindebenoist.com/pdf/sur\_jean\_edern\_hallier.pdf]

<sup>1124</sup> Paul Piccone, “Editors’ Newsletter”, 14 Septembre 1994, p.4

Selon Piccone, la Nouvelle droite française condense même à ce moment ce qu'il y avait de meilleur dans la Nouvelle gauche américaine des années 1960.<sup>1125</sup>

Les liens entre *Telos* et la Nouvelle droite se créent au moment de la parution du numéro spécial sur Carl Schmitt à la fin des années 1980. Le doctrinaire français souhaite faire paraître dans la revue *Krisis* qu'il dirige deux articles édités dans ce numéro de *Telos* et envoie une lettre à Paul Piccone à cette fin. Daté du 15 janvier 1988, le courrier témoigne de la sympathie du français pour l'entreprise telosienne.

“I think it is a *very* valuable work, intelligent, balanced and useful. I am myself really tired of the low-level of discussions both from the right and the left. *Telos* is unmistakably a serious exception. It's also a surprise for me to discover a journal like this on the american scene...”<sup>1126</sup>

Piccone et Benoist commencent alors à nouer une relation d'amitié intellectuelle. Les deux hommes se rencontrent à plusieurs reprises, lors de colloques à Chicago, Pérouse ou Rome. Tous deux forts caractères, lecteurs prolifiques et personnalités qui aiment à se penser marginales, Piccone et Benoist s'apprécient et se respectent mutuellement. Le français rend un bel hommage à son comparse américain lorsque celui-ci décède en 2004 en se rappelant « l'amitié [...] renforcée par des échanges d'idées passionnés et souvent mouvementés » et salue la mémoire de cet « esprit libre, grand homme, penseur profond et original. »<sup>1127</sup> Au plan idéologique, au-delà des différences qui les séparent, Piccone et Benoist convergent dans leur quête commune d'une « nouvelle synthèse », qu'elle soit labellisée « nouvelle culture » par le Parisien ou « nouveau paradigme » par le New-Yorkais.

### ***En quête d'un nouveau paradigme de pensée et d'action***

C'est dans l'article de Piccone “Confronting the French New Right: Old Prejudices or a New Political Paradigm?”<sup>1128</sup> que la volonté telosienne de construire des ponts entre les deux espaces de pensée est la plus manifeste. Piccone entame son propos par une défense de la

---

<sup>1125</sup> *Idem*

<sup>1126</sup> Alain de Benoist, Lettre à Paul Piccone du 15 Janvier 1988

<sup>1127</sup> Alain de Benoist, “Tribute to Paul Piccone. Our American Friend was a Free Spirit and a Loud Talker”, *Telos* n.131, Été 2005, p.46 et 49 [notre traduction]

<sup>1128</sup> Paul Piccone, “Confronting the French New Right: Old Prejudices or a New Political Paradigm?”, *Telos* 98-99, Printemps 1994, p.4-22

Nouvelle droite, qui peu étonnamment prend plutôt la forme d'une attaque en règle contre la gauche libérale parisienne. Fustigeant la démarche des auto-proclamés vigilants qu'il apparente à une forme d'« inquisition » déjà éprouvée par le McCarthisme, il accuse « l'establishment » de créer un climat d'intimidation idéologique cherchant à prévenir en amont toute discussion rationnelle. Avec ironie, il s'étonne même que ces prétendus libéraux rejettent toute idée d'évaluation critique d'un discours alternatif - "a process itself rejected as 'dangerous'" - sous prétexte qu'il s'agirait là d'une forme de « nouveau fascisme ».

“Has the French Left, or at least a substantial part of it, gone crazy? At a time when the bankruptcy of practically all the main political models urgently requires an intensified search for new alternatives and fresh approaches, it seems as if 1500 Left fundamentalists, oblivious to the shameful Stalinist legacy, seek to cut off theoretical debates and exclude from public discussion anyone deviating from predominant dogma by branding political opponents as “fascists”, “neo-fascists” and “neo-Nazis” - terms with no meanings beyond some residual demonizing power.”<sup>1129</sup>

Pour Piccone, qu'on approuve cet état de fait ou non, les idées prétendent « subversives » de la Nouvelle droite connaissent une célébrité certaine dans toute l'Europe à un moment où la droite suscite un regain d'intérêt. Cela concourt à montrer qu'il y a un « tournant paradigmatique » (*a paradigm shift*) qui reconfigure l'espace idéologique post-Guerre froide et qu'il est nécessaire de confronter les idées de la Nouvelle droite plutôt que de les disqualifier *a priori*. “An intellectually honest Left cannot do otherwise.”<sup>1130</sup>

Or selon Piccone, après examen critique, la Nouvelle droite offre « un ensemble d'idées plutôt intéressant. »<sup>1131</sup> Se refusant à lire entre les lignes, le telosien souhaite s'en tenir aux sources premières et les juger sur pièces. Y'a-t-il des intentions cachées derrière les écrits émanant du GRECE ? « Sur la base de ce qui a été publié, il y a une infime possibilité [...], mais c'est extrêmement improbable. »<sup>1132</sup> La Nouvelle droite proposerait au contraire un point de vue utile, certes non orthodoxe mais précieux (précieux parce que non orthodoxe ?). A l'heure où la gauche postmoderne s'est selon lui perdue dans les politiques « narcissiques » de la

---

<sup>1129</sup> *Ibid.*, p.5 La mention des « 1500 fondamentalistes » fait référence à la republication du manifeste précisément un an après sa première parution avec cette fois 1500 signataires.

<sup>1130</sup> *Ibid.*, p.6

<sup>1131</sup> *Idem* [notre traduction]

<sup>1132</sup> *Ibid.*, p.14 [notre traduction]



reconnaissance des identités, la Nouvelle droite vient défendre ce qui constituait le cœur de la gauche classique : démocratie participative, droit à l'auto-détermination, principe d'autonomie locale ; opposition au capitalisme, à l'ingérence bureaucratique et à l'impérialisme traditionnel. Surtout, c'est avec la Nouvelle droite que se développe désormais en France la meilleure critique de l'industrie de la culture qui reprendrait les meilleures intuitions de l'École de Francfort. De surcroît, loin de se cantonner au volet critique, elle propose des alternatives politiques concrètes par la voie de son localisme, un peu à la manière de ce qu'ambitionne *Telos* avec son néo-populisme. Enfin, la réflexion commune autour du fédéralisme vient parachever la convergence de la vision politique des deux cercles de pensée.

Le parallèle établi par Piccone entre la Nouvelle droite d'Alain de Benoist et l'École de Francfort est intéressant. Il interpelle de nouveau l'analyste sur l'insuffisance potentielle du postmodernisme à fournir un arsenal critique solide face à la puissance intégratrice et homogénéisante de l'industrie de la culture contemporaine. Non plus identifiée comme le producteur de l'aliénation populaire, la culture de masse, flatteusement rebaptisée « culture populaire » par les postmodernes, est désormais appréhendée avec bienveillance et défendue jusque dans son expression la plus « kitsch ». <sup>1133</sup> A contrario la Nouvelle droite, forte de son éthique « aristocratique », maintient envers elle une attitude de défiance qui permet le développement d'une critique. Plus important encore pour Piccone, la défense du « droit à la différence » dans le discours d'Alain de Benoist rappelle le cœur fondamental de la Théorie critique : la défense de la particularité.

### ***Particularisme, différentialisme, néo-racisme : l'ambivalence du droit à la différence***

Pour des raisons qui tiennent autant à l'histoire personnelle de ses auteurs qu'aux événements qui leur sont contemporains, la réflexion sur l'anti-sémitisme prend une place importante dans les écrits de la première génération de théoriciens critiques. C'est dans la logique des Lumières que Adorno et Horkheimer ont retracé les origines de l'anti-sémitisme nazi, en fait dans la logique universaliste identitaire qui tend à réduire l'autre au même ou à annihiler une différence qui ne peut se dissoudre en elle. L'anti-sémitisme n'est ainsi qu'un

---

<sup>1133</sup> *Ibid.*, p.6-7

exemple concret et particulier de la logique systémique universaliste aussi portée par le capitalisme, celle de la subordination des choses réelles aux concepts abstraits qui sont censés les médiatiser. Et de la même manière que le travailleur est transformé en marchandise abstraite vendue et achetée sur le marché du travail, le Juif, cet Autre, doit être subsumé dans la logique identitaire. Mais le Juif est une figure récalcitrante qui ne se laisse pas assimiler, aussi doit-il « logiquement » être exterminé.

Par extension les francfortois établissent une continuité entre le fascisme et l'industrie de la culture, cette dernière étant l'incarnation « bénigne » du même projet d'homogénéisation. « Défait sur le terrain, le fascisme a gagné la guerre culturelle. »<sup>1134</sup> Pour Piccone, qui fait sienne la vision des francfortois, si continuité du fascisme il y a, c'est donc dans l'universalisme porté à la fois par les Lumières et le capitalisme libéral. Identifier un « néo-fascisme » dans les écrits de la Nouvelle droite comme s'y attellent les vigilants de la gauche libérale parisienne, c'est selon lui ne rien comprendre à la véritable dynamique des forces du système contemporain.

Ainsi pour le telosien, « l'essence de la critique originale de l'Ecole de Francfort est devenue partie intégrante de l'idéologie de la Nouvelle droite française »<sup>1135</sup>, notamment dans la primauté accordée par de Benoist à la défense de la différence. Mais en assimilant ainsi l'éloge de la particularité à celle de la différence, Piccone ne confond-il pas deux logiques distinctes ?

Comme l'a montré Taguieff à la fois dans ses travaux sur le racisme<sup>1136</sup> et dans son étude de la Nouvelle droite<sup>1137</sup>, la « différence culturelle » est devenue la nouvelle expression du néo-racisme contemporain. Particulièrement à partir des années 1980, de « nouveaux modes idéologiques de racisation » ont ainsi consacré « le déplacement de l'inégalité biologique vers l'absolutisation de la différence culturelle. »<sup>1138</sup> Le néo-racisme ne s'exprime donc plus selon des critères biologiques : ce qui fait que l'autre est différent de (et inférieur à) moi n'est plus une question de qualités biologiques (couleur de peau, morphologie, etc.) mais d'ancrage culturel. La

---

<sup>1134</sup> *Ibid.*, p.11 [notre traduction]

<sup>1135</sup> *Idem*

<sup>1136</sup> Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988 et Pierre-André Taguieff (dir), *Face au racisme, (1) Les moyens d'agir et Face au racisme, (2) Analyses, hypothèses, perspectives*, Paris, La découverte, 1991

<sup>1137</sup> Pierre-André Taguieff, *Sur la Nouvelle droite. Jalons d'une analyse critique*, Paris, Descartes & Cie, 1994

<sup>1138</sup> Pierre-André Taguieff (dir), *Face au racisme (2), Op.cit.*, p.15

différence culturelle est absolutisée, c'est-à-dire qu'on la présente comme la condition nécessaire et suffisante d'une altérité totale. L'identité de l'individu est repensée selon les contours de sa culture d'appartenance. Alors, même si ce qui me sépare de l'autre n'est plus seulement une question de caractères génétiques innés, je ne reste pas moins *fondamentalement* différent de lui, du fait du fossé culturel qui nous sépare. Plus que la race, c'est « l'ethnie » qui devient le pivot central de l'expression du néo-racisme, d'où l'expression de Taguieff de « néo-racisme ethno-différentialiste ». Comme dans le racisme biologique, l'étranger est considéré comme inassimilable, non en raison de caractères physiques visibles mais du fait de sa culture d'origine. La « culturalisation » du racisme conduit en fait à penser une « race culturelle », qui reproduit dans un nouveau langage une différence de *nature* (culturelle) entre différents groupes humains.

Le tour de force d'Alain de Benoist est d'avoir présenté ce néo-racisme différentialiste sous la forme d'un authentique antiracisme par un jeu de renversement sémantique et conceptuel. Son absolutisation de la différence culturelle se pare en effet des atours élogieux du droit à la différence. La mise à distance entre soi et autrui ne s'y exprime plus sous la forme du rejet mais de celle du respect. Parce que l'autre est absolument autre, je me dois de le respecter dans sa différence. Si je cherche à l'assimiler, alors je tue son caractère essentiel, je reproduis cette même logique universaliste identitaire qui réduit la particularité au même. Au contraire, le maintenir dans sa différence absolue, c'est le considérer tel qu'il est vraiment, dans tout le respect de la différence incommensurable qui me sépare de lui.

D'où l'ambivalence du droit à la différence : il peut servir de fondement à une politique proprement ségrégationniste sous couvert du respect de l'autre. Il peut fournir une assise normative à des politiques de rejet tout en profitant de la double légitimation d'un droit à la différence ayant longtemps été nourri par la culture de gauche et l'impératif néochrétien de l'amour et de la reconnaissance de l'altérité humaine.<sup>1139</sup> Point nodal du discours néo-droitier, le droit à la différence est ainsi détourné des intentions de ses apologues historiques, fournissant une arme théorique efficace dans la guerre culturelle que se livrent idéologues de droite et de gauche. C'est cette xénophobie déguisée en xénophilie que les vigilants de l'appel dénoncent, appelant à ne pas se laisser abuser par les jeux de langage.

---

<sup>1139</sup> *Ibid.*, p.33 et al.

Le discours ethno-différentialiste prend d'autant mieux qu'il pousse sur le terreau du climat intellectuel postmoderne, consacrant la « [r]edécouverte confuse [...], aussi naïve qu'émerveillée, de la diversité, de la pluralité, de l'altérité, des différences... ». <sup>1140</sup>

Bouclier permettant de se défendre des accusations de racisme, le droit à la différence ainsi retourné et absolutisé fournit de surcroît une formidable arme d'attaque. Sous ces airs xénophiles, le discours ethno-différentialiste peut accuser l'universalisme d'incarner l'authentique racisme et disqualifier en même temps tout le discours de l'antiracisme humaniste classique qui maintient que tous les humains sont fondamentalement les mêmes au-delà de leurs différences relatives. L'antiracisme se retrouve en fait piégé entre la prétention universalisante de la fraternité entre les hommes et l'injonction à respecter leurs différences.

Pour Taguieff, le néo-racisme culturel peut être considéré comme une généralisation de la judéophobie moderne, dans le sens où l'autre, l'ennemi, y est redéfini comme une « race mentale » impossible à déterminer par les seuls critères biologiques. Cruelle ironie du rapprochement fallacieux opéré par Piccone entre l'éloge du droit à la différence par la Nouvelle droite et la particularité défendue par les exilés juifs de l'École de Francfort.

Le mariage forcé entre Nouvelle gauche désavouée, Nouvelle droite décomplexée et Théorie critique rend en fait compte de la volonté de synthèse de nos idéologues embarqués dans la quête d'un nouveau paradigme. Mais la vaste nébuleuse idéologique au cœur de laquelle gravite *Telos* n'est-elle pas alors qu'un simple agrégat de discours antilibéraux hétéroclites ? Peut-elle prétendre à une cohérence substantielle ?

***Au-delà de la droite et de la gauche : la délicate quête de formation d'une synthèse antilibérale***

En insistant sur les convergences de ces deux courants de pensée aux univers conceptuels pourtant distincts, Piccone marque la volonté de se coaliser avec la Nouvelle droite. Cette attitude exemplifie la recherche plus générale de rapprochement avec d'autres forces de la droite antilibérale dont les références se multiplient au sein de la revue. C'est là la particularité de ce

---

<sup>1140</sup> Pierre-André Taguieff, *Les fins de l'antiracisme : essai*, Paris, Editions Michalon, 1995, p.291

dernier moment de *Telos* que d'aller chercher à la droite du spectre idéologico-politique les ressources théoriques et pratiques pour construire sa théorie critique renouvelée. Cette attitude atteste du « tournant droitier » identifié comme un « déclin »<sup>1141</sup> par les uns et comme une saine « involution conservatrice »<sup>1142</sup> par les autres. Dans les années 1990, se multiplient alors dans les pages de la revue les articles émanant d'auteurs traditionnellement encartés à droite. *Telos* consacre à cette période un espace de plus en plus conséquent au paléoconservatisme de Pat Buchanan et de Paul Gottfried, ce dernier devenant d'ailleurs de plus en plus influent au sein du comité éditorial. La Nouvelle droite italienne, politiquement incarnée par la Ligue du Nord, trouve son espace d'expression sous la plume de son idéologue Marco Tarchi. Le cercle s'ouvre jusqu'au néoconservatisme de Michael Leeden, éditorialiste auprès de la très droitière *National Review* et ancien conseiller de Karl Rove, l'un des proches de Georges W. Bush. Empreinte de bellicisme, la vision néoconservatrice des relations internationales défendue par Leeden contribue d'ailleurs à engager le cercle sur la voie d'une conception manichéenne de la géopolitique, en introduisant progressivement la figure de l'islamiste comme nouvel ennemi.

La présence à la fois de doctrinaires néoconservateurs et paléoconservateurs ne manquent pas de générer des tensions théoriques qui rendent manifeste l'absence de cohérence de ce qui s'apparente alors à un joyeux patchwork idéologique. Paléoconservatisme et néoconservatisme s'opposent en effet sur des points fondamentaux, la critique du second étant la raison d'être du premier. Le paléoconservatisme apparaît en effet au sein de la nébuleuse conservatrice en général et du parti républicain en particulier pour répondre aux déviances néoconservatrices, notamment sur les questions de politique étrangère. Il récuse l'interventionnisme militaire, la propagation de l'idéologie « droits-de-l'homme », la centralisation étatique ou encore les dispositifs de discrimination positive pour leur substituer une vision classique du gouvernement limité à l'intérieur comme à l'extérieur. La défense des valeurs populaires traditionnelles l'ancre cependant définitivement du côté du conservatisme et le tient à l'écart d'un pur libertarianisme. L'anti-colonialisme et l'opposition à la social-démocratie s'y conjuguent pour exprimer ce que les paléoconservateurs considèrent comme l'authentique conservatisme. En fait conservateurs radicaux, ils entendent revenir à la racine du conservatisme américain, se positionnant comme les

---

<sup>1141</sup> Renate Holub, "Between Europe and the USA. The Rise and Decline of the Journal *Telos*", *Bad Subjects*, n.31, Mars 1997, disponible à [<http://bad.eserver.org/issues/1997/31/holub.html>]

<sup>1142</sup> Paul Piccone, "From the New Left to the New Populism", *Telos* n.101, Automne 1994, p.173

vrais héritiers de cette tradition Américaine qui puise aussi dans le mouvement populiste agraire du Sud des États-Unis du XIXe siècle.<sup>1143</sup> C'est à Paul Gottfried lui-même que l'on doit d'avoir donné son sens et sa fortune à l'expression de paléoconservatisme<sup>1144</sup>, rendant compte étymologiquement de son radicalisme au sens premier du terme (*paleo* signifie ancien).

La présence de l'orientation paléoconservatrice dans l'espace de réflexion telosien se heurte non seulement aux positions néoconservatrices mais également à celle de la Nouvelle droite française. Foncièrement américaine, basée en fait toute entière sur son américanisme présenté comme authentique, la pensée paléoconservatrice ne peut que buter contre l'anti-américanisme déclaré d'Alain de Benoist. C'est un point que Paul Gottfried ne manque d'ailleurs pas de souligner, taxant les attaques du doctrinaire français de « malveillantes et stupides » (*malicious and stupid*).<sup>1145</sup> Gottfried regrette que le Parisien dresse un portrait aussi négatif des Américains, en les présentant comme des « fanatiques religieux, matérialistes affichés, racistes insensibles et subvertisseurs de toutes les traditions nationales à l'exception de la leur. »<sup>1146</sup>

Pour Gottfried, l'anti-Américanisme primaire d'Alain de Benoist est la preuve de l'insuffisance analytique de sa méthode. Depuis son point de vue néo-païen qui en appelle à la pluralité des Dieux et des ordres cosmiques, Benoist consacre l'Amérique comme la nation par excellence de la cosmologie judéo-chrétienne, allant même jusqu'à confondre le judéo-christianisme avec le puritanisme. Pour Gottfried, l'Américanophobie de Benoist se nourrit d'une profonde méconnaissance de l'histoire sociale et religieuse des États-Unis et d'une mécompréhension de sa réalité contemporaine. En opposant une Europe païenne et plurale à une Amérique monothéiste et homogène, le Français oublierait que la tradition Américaine est avant tout celle du pluralisme des communautés et du *small government*. Il oppose ainsi à la vision de Benoist l'observation de Tocqueville pour laquelle il y a deux traditions démocratiques, le Jacobinisme français et le localisme Américain. Gottfried renvoie ainsi en dernière instance le doctrinaire français à ses propres insuffisances, accusant dans une phrase de conclusion plutôt

---

<sup>1143</sup> Pour plus d'éléments sur la pensée paléoconservatrice et son mouvement, voir notamment Joseph Scotchie (Ed.), *The Paleoconservatives: New Voices of the Old Right*, New-York, Transaction Publishers, 1999 et Paul Gottfried, Thomas Fleming, *The Conservative Movement*, New-York, Twayne Publishers, 1993

<sup>1144</sup> Paul Gottfried, *The Conservative Movement*, *Op.cit.*

<sup>1145</sup> Paul Gottfried, Alain de Benoist's Anti-Americanism, *Telos* 98-99, Printemps 1994, p.129

<sup>1146</sup> *Idem* [notre traduction]

acerbe que « [c]e sont les États-Unis plus que la France qui sont occupés par les ‘globalistes homogénéisants’ ». <sup>1147</sup>

Piccone partage les réserves de Gottfried sur l’anti-américanisme du Français. Mais plutôt que d’en faire un argument de disqualification de son discours et de son analyse, il s’attache à lever le malentendu pour mieux faire ressortir la convergence entre *Telos* et la Nouvelle droite. Selon lui, une fois dépassée la mécompréhension autour de l’essence de l’identité américaine, le localisme tiers-mondiste et fédéraliste de la Nouvelle droite rejoint en fait pleinement le discours populiste telosien.

“In fact, to the extent that it resonates so well with its traditional ethos, the same new political paradigm the French New Right advocates may find in the US an even more fertile soil than in Europe.” <sup>1148</sup>

Même s’il reconnaît à la pensée d’Alain de Benoist des insuffisances, voire des prises de position éminemment douteuses – le concept d’ethnicité renouvelé par le droit à la différence, bien que « clairement débarrassé des vieilles incrustations naturalistes, nationales ou raciales » est ainsi jugé « extrêmement problématique » <sup>1149</sup> -, Piccone semble adoucir certains points équivoques pour accorder du crédit aux idées néo-droitières les plus controversées. Ainsi définit-il le paganisme de la Nouvelle droite comme une neutralité vis-à-vis des pratiques religieuses <sup>1150</sup>, semblant ou feignant d’ignorer qu’il renvoie en fait plus volontiers à une forme de cosmologie cyclique, naturaliste et anti-monothéiste d’inspiration nietzschéenne, au cœur de laquelle sont portées haut les valeurs du culte de la force, de la virilité et du chef. <sup>1151</sup> De même, ce sont souvent les articles les plus académiques du GRECE qui trouvent leur place au sein de la *Telos*, ce qui tend à présenter une vision euphémisée de la Nouvelle droite, tout au moins une image moins marquée par son ancrage dans la droite extrême.

---

<sup>1147</sup> *Ibid.*, p.133 [notre traduction]

<sup>1148</sup> Paul piccone, *Confronting the French New Right*, *Op.cit.*, p.12

<sup>1149</sup> *Ibid.*, p.14 [notre traduction]

<sup>1150</sup> *Ibid.*, p.16

<sup>1151</sup> Pour une étude sur le néo-paganisme de la Nouvelle droite, voir notamment Stéphane François, *Le néo-paganisme : une vision du monde en plein essor*, Paris, Editions de la Hutte, 2012, ouvrage tiré de sa thèse de doctorat

En taisant les éléments suspects et en atténuant les points de divergence pourtant fondamentaux, Piccone s'attache ainsi à montrer la convergence de ces Nouvelle droite et Nouvelle gauche qui ne se revendiquent plus l'une et l'autre ni de droite ni de gauche. La volonté de réconcilier à tout prix le point de vue telosien et l'analyse néo-droitière est une nouvelle fois symptomatique de la quête engagée par Piccone dans la réconciliation synthétique de différents courants antilibéraux dans l'optique d'un grand paradigme antilibéral syncrétique.

Il faut en effet bien comprendre comment fonctionnent le rédacteur en chef de *Telos* et le comité éditorial qu'il dirige avec autorité. En fait, tout le mode opératoire telosien vise à la construction d'une idiosyncrasie par la voie du dialogisme, synchronique et diachronique, entre continents américain et européen, entre pensées de gauche et visions de droite, mais toujours en vue d'étayer cette vision populiste, fédéraliste et communautarienne. Foncièrement convaincu que la situation a qualitativement changé depuis la chute du bloc communiste et le triomphe du néolibéralisme, Piccone cherche surtout à montrer, encore une fois, que la dichotomie droite/gauche a perdu toute pertinence.

Mais sa démonstration semble cependant souffrir de tautologie : parce que la droite et la gauche n'ont plus de sens à l'époque contemporaine, alors le nouveau paradigme requis doit aller au-delà du clivage traditionnel. Or, ce qui montre selon lui que ce clivage est obsolète, c'est la validité même de ce paradigme qui se construit sur les ruines de son obsolescence. La circularité du raisonnement est ici patente.

L'approche telosienne est en fait à la fois très sélective et très instrumentale : elle va puiser parmi les différentes théories ce qui pourrait être fertile dans la situation américaine du point de vue néo-populiste. Piccone en particulier appréhende le monde des idées comme un vivier duquel il est possible d'extraire les éléments jugés utiles, un peu à l'image d'une boîte à outils mise à disposition et dont on détournerait parfois l'usage premier. Mais cette approche s'opère parfois aux dépens de la rigueur analytique : à trop vouloir faire tomber certaines barrières et aller chercher tous azimuts de quoi étayer ce qu'il veut défendre et démontrer, Piccone échoue quelquefois à maintenir la spécificité idéale et culturelle de certains concepts allogènes. Il agrège alors à sa grande synthèse des éléments qui n'ont que peu à voir avec la



situation nord-américaine et qui s'intègrent à son paradigme néo-populiste moins par compatibilité analytique que par inclusion forcée.

Comme le montre la philosophe et politiste Renate Holub de l'Université de Berkeley<sup>1152</sup>, l'exemple le plus manifeste de cette insuffisance théorique est le cas du traitement accordé à la Ligue du Nord italienne. A l'instar de la Nouvelle droite française, le populisme de la Ligue du Nord est présenté sous son aspect le plus flatteur, le plus proche surtout du paradigme telosien. Les populismes et fédéralismes italien et nord-américain sont alors confondus par une même sémantique, sans que ne s'opère la distinction analytique que requièrent des concepts qui ont émergé, été formés et connu la fortune dans des espaces qualitativement distincts.

“For instance, to presume, as many of *Telos*' contributors have, that there is much communality of meaning in the term "federalism" or "populism" between the United States and Italy is inordinately simplistic. The federalism which the Northern Leagues in Italy embrace is supported politically -by votes, that is — not by economic or social outcasts hostile to a central government, but by family-based small businesses of the economically most prosperous regions of Northern and Northeastern Italy. These social strata hardly embrace populist values. They are for all practical purposes members of the petit bourgeois middle stratas. Hence they seek to distinguish themselves from the "popolo," from the lower ranks, from the Southerners, that is.”<sup>1153</sup>

L'on peut lire entre les lignes de l'article de Holub consacré à *Telos* une forme d'accusation de malhonnêteté intellectuelle. Nous nous refusons à aller jusque là puisqu'il nous semble que l'intentionnalité n'y est pas. Pour autant, il nous paraît indéniable qu'il y a une utilisation inopportune d'univers conceptuels et politiques étrangers, comme si les telosiens cherchaient à légitimer ce qui se faisait ailleurs pour mieux légitimer leur propre projet.

Le nouveau paradigme telosien est alors d'autant plus difficile à cerner qu'il se formalise lui-même dans le flou de l'entrecroisement des différents courants parfois inadéquatement récupérés qui le nourrissent. En fait, toute l'identité telosienne s'appréhende ainsi, essentiellement constituée de tous les éléments hétéroclites qui lui donnent corps sans que jamais

---

<sup>1152</sup> Renate Holub, “Between Europe and the USA...”, *Op.cit.*

<sup>1153</sup> *Idem*

ils ne puissent faire un. Et c'est seulement en ce sens, a minima, que l'on peut dire qu'il y a bien un nouveau paradigme telosien, résultat de la convergence partielle des différents courants de la gauche et surtout de la droite antilibérale ici évoqués. Pour autant, il est absolument impossible de le circonscrire rigoureusement au plan analytique, puisqu'il est par essence cette nébuleuse mouvante et insaisissable qui toujours échappe à sa capture conceptuelle. En fait, conceptualiser le paradigme telosien au-delà des grandes directions vers lesquelles il s'oriente, ce serait reproduire la fallacieuse logique identitaire : l'on tairait la réalité plurale d'une entité essentiellement hétérocentrée pour construire un idéal-type figé qui ne dirait plus rien faute de trop vouloir en dire.

Mais si l'on ne peut définir précisément et immobiliser ce paradigme, l'on peut cependant tenter de lui donner une interprétation, c'est-à-dire du sens.

### ***La synthèse ni droite ni gauche au-delà de l'interprétation fasciste***

La question du paradigme telosien est celle de l'émergence d'un nouveau paradigme antilibéral allant au-delà de la droite et de la gauche. Ce problème a déjà interpellé les politistes. Dans l'espace académique anglo-américain, c'est le projet de la Nouvelle droite française, envisagée comme « Nouvelle droite européenne », qui fait figure de sujet d'analyse privilégié.<sup>1154</sup> Il oriente alors la recherche sur la question du « néo-fascisme » en posant l'hypothèse de la réémergence de vieilles synthèses en quête de troisième voie pensées comme la résurgence d'expériences fomentées dans l'Europe de l'Entre-deux-guerres. C'est notamment ce que l'on retrouve dans les travaux de l'historien des idées anglais Roger Griffin<sup>1155</sup>. Contre la définition consensuelle du fascisme, le britannique en propose une version minimale, qui permet d'y situer la Nouvelle droite d'Alain de Benoist. Pour bon nombre d'historiens et politistes en effet, le fascisme est mort en avril 1945 : en le circonscrivant à un phénomène caractérisé par le paramilitaire, les uniformes, le parti, le leader charismatique, le culte de la violence, les politiques du spectaculaire, la mobilisation de masse, le nationalisme virulent<sup>1156</sup>, ils ne peuvent

---

<sup>1154</sup> Nous pensons ici notamment aux travaux de Roger Griffin, Tamir Bar'On, Alberto Spektorowski et Robert Wohl

<sup>1155</sup> Roger Griffin, "Interregnum or Endgame? Radical Right Thought in the 'Post-fascist' Era", *The Journal of Political Ideologies*, vol.5, n.2, Juillet 2000, p.163-178

<sup>1156</sup> L'un des auteurs caractéristiques de cette démarche stricte du fascisme est l'historien américain Stanley Payne, spécialiste du franquisme. Dans *Fascism, Comparison and Definition*, Madison, University of Wisconsin Press,

admettre que le fascisme ait pu prendre une autre forme.<sup>1157</sup> Pour Griffin au contraire, le fascisme a bel et bien survécu mais il a changé d'habits, se drapant désormais des atours de la « métapolitique ». Des changements radicaux ont en effet eu lieu depuis la fin de la Seconde guerre mondiale sans pour autant annihiler totalement le phénomène, qui s'est seulement reconfiguré pour donner naissance à un « néo-fascisme ».

« Une fois que le fascisme est libéré de son expression contingente en tant que forme historique spécifique de régime et de mouvement, il peut alors être conceptualisé de manière idéale-typique à des fins purement heuristiques comme un projet politico-culturel particulier. »<sup>1158</sup>

Tel le *Cheshire Cat* d'Alice au Pays des Merveilles, le fascisme aurait survécu, difficile à déceler derrière sa nouvelle apparence, à peine trahi par son sourire narquois intermittent. Contre les approches essentialistes du fascisme, Griffin propose donc sa définition minimaliste, en tant que « forme d'ultranationalisme palingénésique »<sup>1159</sup>. Il est bien entendu que le nationalisme renvoie ici à un phénomène pouvant dépasser le cadre étroit de la Nation au sens strict. Ainsi dans le cas de la Nouvelle droite, c'est la civilisation européenne qui tient lieu de référent. La mention de la palingénèse quant à elle puise dans la sémantique kantienne. Le préfixe « palin » renvoie à la répétition, au « de nouveau » ; la palingénèse signifie alors une régénération, une *renaissance*. On le sait, le fascisme se construit sur le mythe de la décadence du monde. Empreint de volontarisme subjectiviste, il cherche à lui donner un nouveau souffle, à le régénérer du haut de son idéal aristocratique, viril et fort, empruntant à la volonté de puissance nietzschéenne et au vitalisme philosophique.

Il va sans dire que la question de la survivance du fascisme est un point extrêmement polémique dans le cercle académique et au-delà. L'on se souvient déjà comment la controverse

---

1980, il dissèque le phénomène fasciste en lui reconnaissant trois grands types de caractéristiques : une idéologie et des buts précis (l'idéalisme, le vitalisme, une philosophie volontariste impliquant la volonté de réaliser une culture néomoderne, auto-déterminée et séculière ; la violence, la guerre ; la vision impériale, l'expansion ; un état autoritaire et nationaliste, etc.) ; des « négations » (le libéralisme, le communisme, le conservatisme) ; un style et une organisation (la mobilisation de masse par la voie de la militarisation des relations publiques, la création d'une milice du parti, les réunions, les symboles, la liturgie politique, la domination du masculin, la vision organique de la société, l'exaltation de la jeunesse, le style de leadership autoritaire, charismatique et personnel, etc.)

<sup>1157</sup> Pour une discussion des différentes définitions du fascisme, voir Roger Griffin (Ed.), *Fascism Past and Present, West and East*, Hanovre, Verlag, 2006

<sup>1158</sup> Roger Griffin, « Preface », in Tamir Bar'On, *Where Have All the Fascists Gone?*, Aldershot, Ashgate, 2007, p.xii [notre traduction]

<sup>1159</sup> Telle qu'elle est résumée par Tamir Bar'On, *Where Have All..., Op.cit.*, p. 15

Sternhell avait agité le milieu universitaire français suite à la publication de travaux de l'historien des idées israélien défendant la thèse de l'existence d'une tradition fasciste en France.<sup>1160</sup> L'interprétation à donner aux événements de l'histoire contemporaine est plus que nulle autre polémique, parce qu'éminemment politique. Elle influe directement sur la perception de nos sociétés actuelles et des forces idéologiques qui la composent. La proximité temporelle empêche parfois la nécessaire prise de distance et surtout amène à se positionner « à chaud » sur des faits qui ont laissé des plaies non cicatrisées, aussi sur des acteurs qui sont pour certains encore vivants, loin du détachement dont peuvent se prévaloir l'historien de l'Antiquité et le médiéviste.

Les premiers à avoir réagi à la thèse affirmant la survivance du fascisme sont bien entendus les accusés eux-mêmes. Marco Tarchi, l'idéologue de la Nouvelle droite italienne et Alain de Benoist ont tous deux écrit à Griffin pour lui manifester leur indignation, l'accusant d'une profonde mécompréhension de leur pensée. Il nous semble cependant que l'historien des idées britannique a élaboré un cadre analytique convaincant du phénomène néo-droitier.

La théorisation de la Nouvelle droite par Griffin est en tout état de causes extrêmement intéressante pour notre étude de la convergence entre la Nouvelle droite française et *Telos*. Car lorsque Griffin identifie dans le projet de la Nouvelle droite un nouveau fascisme qui s'incarne dans un européanisme palingénésique, il nous interpelle indirectement sur l'intention telosienne. Le point de départ de *Telos* est en effet analogue à celui du GRECE : rappelons que le cercle étasunien est fondé dans une veine husserlienne pour confronter la crise de la civilisation occidentale, qui est avant tout identifiée comme une crise de *sens* engagée depuis l'échec du projet philosophique de la Renaissance. Et c'est à cette même crise de sens que cherche à répondre la Nouvelle droite, pensée de part et d'autre de l'Atlantique comme une crise de la métaphysique.

En arrière-plan de la volonté proprement politique de créer un front révolutionnaire antilibéral, il y a en effet une même visée philosophico-pratique orientée vers la construction

---

<sup>1160</sup> Nous faisons ici référence à la publication des travaux d'Yves Sternhell, *Ni droite ni gauche : L'idéologie fasciste en France*, Paris, Le Seuil, 1983. Pour un aperçu de la controverse du point de vue anglo-américain, voir notamment Robert Wohl, "French Fascism, Both Right and Left: Reflections on the Sternhell Controversy", *The Journal of Modern History*, Vol.63, n.1, Mars 1991, p.91-98

d'un nouvel ordre du monde, dans lequel la société post-libérale serait sous-tendue par une nouvelle cosmologie débarrassée de la temporalité linéaire de l'idéologie progressiste. Cette visée n'en est pas moins téléologique, mais le *telos* n'est plus la fin marxiste de l'émancipation humaine. Tout au moins du côté de nos idéologues nord-américains, il est de plus en plus pensé dans une optique aristotélicienne comme le *telos* de la réalisation de soi, de sa propre fin, de « l'entéléchie ».

Encore plus pertinente pour notre étude est la qualification que nous pouvons donner à la suite de Griffin du projet idéologique de la synthèse Nouvelle gauche – Nouvelle droite, qui se lit aussi comme une synthèse de la modernité et de la postmodernité. Pour Griffin, la Nouvelle droite est toute entière engagée dans un projet moderne, dans la mesure où il rattache à la modernité « toute initiative dans la sphère publique, sociale ou culturelle qui cherche à restaurer le sens d'un ordre sublime et donner un but au monde contemporain. »<sup>1161</sup> Mais la Nouvelle droite du GRECE, tout comme le cercle *Telos*, a aussi digéré une partie de la critique postmoderne. Il n'est dès lors plus question de restaurer *le* sens perdu mais *un* sens voulu. A l'instar du traditionalisme telosien, la vision du monde néo-droitière est pensée dans toute sa contingence. Elle vise non pas à sortir pleinement de la modernité dans une prétendue fin de l'histoire, mais à constituer une modernité *alternative* au cœur de laquelle les hommes font l'histoire au lieu d'en être les victimes.

Le rapprochement avec le cercle telosien s'opère donc d'autant mieux que les deux groupements sont engagés dans une quête similaire, celle de la refondation des sociétés contemporaines sur la base d'une tradition revisitée (bien qu'elle prenne corps dans l'un et l'autre cas dans des sources différentes, la civilisation européenne pour l'un, la tradition américaine revue et corrigée pour l'autre) en vue d'orienter le cours de l'histoire.

Car l'on peut finalement dire de *Telos* ce que les analystes anglo-américains de la Nouvelle droite affirment du GRECE. Ils constituent tous deux des « mouvements de revitalisation » à un moment qu'ils identifient comme une crise structurelle profonde, ce que les anthropologues appellent « état liminal »<sup>1162</sup>. Pour les telosiens comme les néo-droitiers, le monde est

---

<sup>1161</sup> Roger Griffin, *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Londres, Palgrave, 2007 [notre traduction]

<sup>1162</sup> Roger Griffin, "Preface", in Tamir Bar'On, *Where have all the fascists ...*, *Op.cit.*, p. xii

actuellement en crise, c'est-à-dire dans une phase de transition entre deux états. Il est donc à un stade ambigu, indéterminé, qui mène à de potentielles nouvelles perspectives qu'il faut savoir identifier et faire advenir.

« La caractéristique d'un tel mouvement est qu'il essaie de succéder à l'ordre ancien pour former une *communitas* improvisée qui s'auto-légitime à partir de ses propres dynamiques internes. Rétrospectivement cela peut être vu comme l'embryon d'une nouvelle société, mais dans la phase transitionnelle il agit comme une anti-structure engagée dans l'élaboration d'une vision du monde transformée et d'une hiérarchie sociale nécessaire pour établir un nouvel ordre social cohérent et viable. »<sup>1163</sup>

Ce processus de construction idéologique d'un nouvel ordre du monde tient en deux aspects. En premier lieu, la vision du monde alternative est articulée à travers une nouvelle synthèse dans laquelle s'entremêlent de nouveaux et de vieux éléments idéologiques et rituels. Griffin emprunte ici l'expression de '*mazeway resynthesis*' à l'anthropologue Anthony F. C. Wallace<sup>1164</sup> et qui renvoie à la *Gestalt*, au schéma mental que chaque individu projette sur sa propre culture d'appartenance. Ce modèle est « nature, culture, personnalité et image du corps telle que vue par une personne »<sup>1165</sup>. C'est de cette nouvelle synthèse « labyrinthique » que résulte la « méta-narration palingénésique » dans laquelle la communauté ou la société sujet puise les ressources pour sortir de l'état liminal transitionnel et entrer dans une nouvelle ère, c'est-à-dire dans un nouveau stade historique qualitativement distinct du précédent.

Le deuxième aspect du processus d'articulation de cette nouvelle synthèse est le recours à un passé historique mythifié ou légendaire, qui refonde et recentre symboliquement la nouvelle société, non dans une veine nostalgique de recréation d'un passé idéalisé mais comme fondation visant à créer un futur enraciné, une nouvelle réalité ré-assise sur des fondations historiques et métaphysiques solides – bien que non nécessaires absolument. Ici encore, l'analogie structurale avec la démarche traditionaliste de *Telos* est manifeste.

---

<sup>1163</sup> *Ibid.*, p.xiii [notre traduction]

<sup>1164</sup> Telle qu'il la développe notamment dans Anthony F. C. Wallace, "Revitalization Movements: Some Theoretical Considerations for their Comparative Study", *American Anthropologist*, n.58, p.264-281

<sup>1165</sup> Wallace cité par Roger Griffin, "Preface", *Op.cit.*, p.xiii

Pour Griffin, il semble que les sociétés contemporaines de la fin du XXe siècle se situent dans ce qu'il appelle un « interrègne »<sup>1166</sup>, un stade transitionnel propice à la création de nouvelles synthèses et donc de nouveaux rapprochements idéologiques. C'est à sa suite que le canadien Tamir Bar'On, pour qui Griffin a joué le rôle de conseiller extérieur pour sa thèse de doctorat consacré à la Nouvelle droite européenne, engage son analyse. Dans le cadre théorique posé par le britannique, Bar'On appréhende la Nouvelle droite comme un mouvement de revitalisation dans lequel Alain de Benoist joue le rôle du *propheta*, promulgateur d'un nouveau *mazeway*, livrant une bataille verbale dans la guerre gramscienne pour l'hégémonie culturelle.

Le titre même de l'ouvrage tiré de sa thèse de doctorat, *Where Have All the Fascists Gone?*, montre bien comment Bar'On se situe dans une optique de survivance du fascisme. Il amende cependant la vision articulée par Griffin en préférant qualifier le phénomène néo-droitier de « post-fasciste » plutôt que de « néo-fasciste ». Une fois encore, la plasticité bien commode du préfixe 'post' permet de rendre compte de la façon dont se situe la Nouvelle droite par rapport à l'héritage idéologique fasciste, entre intégration et dépassement.

Bar'On consacre un chapitre entier de son ouvrage à la question de la convergence entre *Telos* et le GRECE, jugeant ce rapprochement extrêmement intéressant vis-à-vis de l'hypothèse d'un tournant paradigmatique dans l'espace idéologique. Il y voit un exemple concret d'émergence d'une nouvelle forme de synthèse ni droite ni gauche typique de l'ère « post-fasciste ». Bar'On note que *Telos* et le GRECE, et plus particulièrement la revue néo-droitière *Krisis* fondée en 1988 et dirigée par Alain de Benoist, se ressemblent beaucoup : tous deux essaient de poursuivre une double critique des idéologies marxistes et libérales-démocratiques, mais aussi de la notion occidentale de progrès. Les deux revues tentent de réactiver les liens culturels, régionaux et écologiques d'une solidarité organique contre la logique homogénéisante du capitalisme, de l'étatisme, du bureaucratisme et des formes de domination des « nouvelles classes ». Le nouveau paradigme qui émerge de la synthèse Nouvelle droite-Nouvelle gauche viendrait en fait combler le vide idéologique laissé par l'écroulement de l'idéologie socialiste, enterrée en même temps que l'effondrement du bloc communiste qui était censé l'incarner. Il rappellerait alors les tentatives de réconciliation déjà éprouvées dans les années 1930 avec le

---

<sup>1166</sup> Il développe notamment cette idée dans Roger Griffin, "Interregnum or Endgame? Radical Right Thought in the 'Post-fascist' Era", *The Journal of Political Ideologies*, vol.5, n.2, Juillet 2000, p.163-178

mouvement des ‘non conformistes’ d’alors, à ceci près que les non conformistes d’aujourd’hui puisent dans les leçons de l’histoire contemporaine et portent la marque des soulèvements de 1968 qui ont eu lieu à la fois en France et aux États-Unis.

“Thus, as common intellectual and political outcasts both heavily indebted to the May 1968 events, the French New Right and New Left-inspired *Telos* became allies in the struggle to displace liberal democracy, restore ‘social solidarity’ and confront the dangers of rapid capitalist globalization. Both had taken idiosyncratic political trajectories from revolutionary right and left respectively to claim a new political paradigm which attempted to synthesize and salvage the best features of right and left. The New Right-New Left synthesis, or in Russia the Old Right-Old Left alliance, was also starting to have its concrete political impact in the 1980s and 1990s. The new types of alliances reminded many of the inter-war era’s “non-conformists”, conservative revolutionaries, aristocratic socialists, anarcho-syndicalists, national-populists and politically ‘homeless’ who tended to drift indiscriminately from right to left or left to right in the radical attempt to overturn the materialist ‘poisons’ of liberal parliamentarism and capitalism.”<sup>1167</sup>

Mais comme le note très justement Bar’On, contrairement au monde anglo-américain, la droite radicale d’Europe continentale a de profondes affinités historiques et idéologiques avec une droite révolutionnaire antilibérale et anticapitaliste qui a laissé une marque profonde dans la conscience historique. La différence d’ancrage culturel et historique entre la Nouvelle droite européenne et *Telos* est ce qui empêche d’appliquer totalement l’interprétation de la première au second. *Telos* est en fait plus libre parce que détaché du traumatisme de la Shoah qui ne s’est pas vécu sur le sol américain, mais aussi plus insaisissable, précisément parce qu’il navigue dans des eaux volontairement troubles. La convergence *Telos*-GRECE interpelle en effet d’autant plus que rien n’obligeait le cercle étasunien à se rapprocher d’un courant aussi connoté politiquement en France. En se rapprochant de la Nouvelle droite pestiférée, ostracisée, qui porte en elle, souvent malgré elle, le spectre du fascisme, Piccone semble avoir volontairement donné une coloration « post-fasciste » à l’identité telosienne. Pourtant, le point de vue telosien n’est pas historiquement de même nature que le point de vue néo-droitier. Alors que le second puise aux sources d’une vision du monde raciste commuée en différentialisme, le premier cherche avant tout des outils d’analyse permettant de porter un regard critique sur le monde. Certes, à l’heure de la suprématie libérale, le regard critique se veut antilibéral. Pour autant dans le cas de *Telos*, il est dégagé de toute connotation raciste, même sous la forme « ethno-différentialiste », dénué

---

<sup>1167</sup> Tamir Bar’On, *Where Have All...?*, *Op.cit.*, p.158-159



aussi de toute la cosmologie sphérique et cyclique tirée du révolutionnaire-conservateur Armin Mohler – sans parler de la question de l’anti-américanisme.

Le rapport de *Telos* à la Nouvelle droite nous semble donc *in fine* être très instrumental et superficiel, bien plus que ne le laisse entendre Bar’On. *Telos* et la Nouvelle droite restent deux phénomènes qualitativement, culturellement et historiquement très distincts. Il faut donc veiller à ne pas se laisser abuser par une interprétation « fascisante » d’un prétendu nouveau paradigme commun qui n’a d’existence concrète que celle que l’analyste veut bien lui en donner. Dans le cas de *Telos*, interpréter sa pensée en termes de « néo-fascisme » ou de « post-fascisme » nous semble être une étape de réflexion nécessaire mais qu’il convient de dépasser. Si au milieu des années 1990, l’antilibéralisme telosien trouve un écho dans l’antilibéralisme néo-droitier, c’est seulement de manière accessoire et temporaire. La convergence arrive à un moment de l’histoire telosienne où le cercle cherche à renouveler ses ressources théoriques en allant au-delà de son univers conceptuel matriciel. Elle exemplifie alors cette démarche propre au mouvement qui est celle de la construction par le dialogisme et le syncrétisme, guidée par un *ethos* foncièrement anticonformiste. Car l’identité telosienne reste essentiellement dépendante de l’histoire d’une théorie sociale critique en devenir, qui se forme au fur et à mesure qu’elle puise dans les différents univers de pensée dont elle se nourrit. A cet égard, la convergence avec la Nouvelle droite n’est, nous semble-t-il, qu’une étape de plus dans la longue odyssée telosienne.

### ***Conclusion du chapitre – Le retour à la téléologie occidentale***

La quête d’un nouveau paradigme de pensée et d’action politiques permettant d’engager une nouvelle *praxis* révolutionnaire à l’heure de la société postmoderne néolibérale a ainsi conduit les telosiens à croiser le chemin de la Nouvelle droite française emmenée par son doctrinaire Alain de Benoist. Elle-même déjà synthèse d’éléments hétéroclites et fruit de sa propre évolution idéologique, la pensée néo-droitier s’intègre partiellement à l’histoire telosienne, comme un point d’étape dans son long périple intellectuel. L’existence même de cette initiative française de formalisation d’une « nouvelle culture », en fait d’une nouvelle synthèse, conforte les telosiens, et notamment Piccone, dans l’idée que la situation historique a changé et que le temps est venu de participer activement aux reconfigurations idéologiques qui doivent

médiatiser et orienter les changements structurels. Le fait que le propre cheminement intellectuel des néo-droitiers les ait menés à la défense des communautés, du localisme, du régionalisme et du fédéralisme en tant qu'organisation la plus décentralisée, les renforcent dans l'idée que l'avenir doit se fonder sur les cellules sociales organiques, permettant d'exprimer une solidarité directe entre les hommes, tout au moins une solidarité non médiatisée par la bureaucratie et la planification étatiques.

*Telos* trouve alors dans l'expérience néo-droitière un écho à son propre diagnostic, qui sonne comme un retour au problème fondateur de la crise civilisationnelle, celui de la crise de *sens*. On l'a dit, le recours au traditionalisme critique telosien vise en partie à répondre à ce problème, non parce que la tradition invoquée est vraie dans l'absolu, mais parce qu'elle est vraie dans sa contingence. De la même manière que la Nouvelle droite tente de réactiver un point d'ancrage pour ré-enraciner une trajectoire historique qu'il faut réorienter en puisant dans l'histoire mythifiée de la civilisation occidentale pré-chrétienne, le cercle telosien cherche à asseoir des fondations sociales et normatives dans la tradition américaine populiste alternative. Et l'on peut alors appliquer à *Telos* le point de vue que Jean-Louis Loubet del Bayle porte sur la Nouvelle droite. « [Ce qui compte] ce n'est pas la réalité de ce « mythe fondateur », mais le dynamisme qu'il est censé devoir engendrer. En revanche, ce qui est significatif pour nous, c'est que [ce] discours fondateur [se situe] à ce niveau et non à un autre. »<sup>1168</sup>

Car le vrai choix proprement politique des telosiens, tout comme celui des néo-droitiers, est bien celui de la fondation. Puisque toute perspective critique se doit de penser le mouvement, puisque tout doit être saisi dans le processus de son devenir, alors il y a bien plusieurs manières d'appréhender le présent, qui découlent tout autant du *telos* qui guide l'avenir que du point de vue que l'on porte sur le passé. Et à la suite de Loubet del Bayle, nous pouvons dire qu'il est significatif pour nous que les telosiens aient choisi de fonder leur projet politico-idéologique sur la tradition populiste, empreinte de valeurs populaires mais aussi religieuses.

Toute l'aventure telosienne est en fait guidée par la quête de sens, par la volonté de s'engager consciemment dans une trajectoire signifiante, guidée par le *telos* d'un monde libre de

---

<sup>1168</sup> Jean-Louis Loubet del Bayle, « Sur la Nouvelle droite », in Henry Roussillon (Ed.), *Mélanges offerts à Pierre Montané de la Roque*, Toulouse, Presses de l'IEP de Toulouse, 1986, p.191

toute domination. Mais les enseignements des premiers théoriciens critiques ayant été digérés, il reste que le monde ne peut et ne pourra pas se passer d'instances de médiation, entre l'individu et la société, entre le passé et l'avenir, entre le monde et sa représentation, entre l'immanent et le transcendant. Car une liberté prétendument pure, non médiatisée, n'est en fait que la prison de la liberté abstraite dans laquelle s'enferment les individus aliénés. La liberté ne peut s'éprouver que dans le maintien de la tension dialectique entre la pleine présence au monde concret qui est par essence mouvant et l'expérience de la permanence des essences intemporelles.

D'où la nécessité d'institutions médiatrices. A ce stade du périple telosien, la possibilité que l'institution médiatrice principale soit l'État central national a définitivement été écartée – si tant est qu'elle ait jamais été envisagée. C'est alors vers une autre forme de médiation que se tournent les telosiens, en quête d'une instance répondant au double besoin de fondement socio-historique et d'assise normative. La religion devient la nouvelle source de théorie critique, par la redécouverte à la fois des potentialités de l'Eglise comme institution sociale structurante et de la théologie comme perspective critique. *Telos* ouvre alors ses pages à l'orthodoxie radicale du théologien anglican John Milbank et au néo-aristotélisme catholique d'Alasdair MacIntyre. Le prochain chapitre, dernier moment de notre histoire telosienne, vise à montrer comment ces deux influences se conjuguent pour former une nouvelle étape dans la confrontation du problème de la crise de sens et de la perte du *telos* de la civilisation occidentale.

## Chapitre XII

### Orthodoxie radicale et néo-aristotélisme : la réaffirmation du *telos* de la civilisation occidentale

#### *Introduction du chapitre - L'Orthodoxie radicale, nouvelle expression du traditionalisme critique telosien*

Au crépuscule des années 1990, la théorie critique telosienne a pris la forme d'un traditionalisme critique entièrement porté par la tension permanente des deux pôles qui le constituent à parts égales. La réussite intellectuelle de l'organisation dépend désormais de sa capacité à maintenir cette tension. On l'a vu dans le chapitre précédent, l'orientation traditionaliste doublée de l'anticonformisme foncier d'une partie de l'équipe éditoriale favorise les rapprochements avec des courants droitiers ou néo-droitiers dont la perspective critique vise en dernière instance l'émergence d'une nouvelle synthèse que d'aucuns considèrent comme du néo-fascisme. Ces convergences partielles mais réelles posent la question de savoir dans quelle mesure *Telos* réussit à intégrer et dépasser l'héritage de la Théorie critique francfortoise sans la trahir, critère à l'aune duquel nous jugeons sa propre théorie critique. Celle-ci dépend intrinsèquement de la forme qu'elle endosse, car la forme porte nécessairement sa marque sur le fond.

A partir de 1998, c'est l'Orthodoxie radicale importée de l'Université britannique de Cambridge qui donne une nouvelle expression au traditionalisme critique telosien. Introduit dans le numéro spécial qui lui est consacré dans le numéro 113 de la revue<sup>1169</sup>, le courant de l'Orthodoxie radicale engage ce que l'actuel rédacteur en chef Russell Berman présente comme un « tournant liturgique ».<sup>1170</sup> Reconnaisant que l'orientation religieuse peut surprendre les lecteurs historiques de la revue et soucieux de marquer la continuité avec la démarche critique matricielle, Berman met en avant la « pertinence potentielle de la religion pour la Théorie

---

<sup>1169</sup> "Toward a Liturgical Critique of Modernity", *Telos* 113, Automne 1998, p.3-134

<sup>1170</sup> Russell A. Berman, "Creation and Culture: Introduction to "Toward a Liturgical Critique of Modernity", *Telos* 113, Automne 1998, p.3 [notre traduction]

Critique. »<sup>1171</sup> Dans les newsletters internes dressant le bilan du numéro, Piccone manifeste cette même volonté d'inscrire le tournant liturgique telosien dans la lignée du projet originel.<sup>1172</sup> Pour ce dernier, la critique radicale de la modernité développée par le mouvement de Cambridge n'est pas le remplacement du marxisme occidental et de la Théorie critique, mais leur extension. "Weird as it may appear, it does provide a radical critique of modernity and prefigures a different way of seeing things."<sup>1173</sup>

Une nouvelle fois, c'est bien la quête d'un autre *point de vue*, d'une perspective différente sur le monde social, qui a mené les telosiens à explorer un nouveau chemin théorique. Le rapport de *Telos* à l'Orthodoxie radicale est donc en premier lieu « instrumental », dans la mesure où elle arrive par son utilité supposée à fournir un nouvel éclairage critique. Car comme le rappelle Piccone, « le but n'est pas de recycler la religion et la foi *sic et nunc* »<sup>1174</sup>, mais de reconnaître le besoin essentiel d'un récit mythologique auto-légitimant permettant de générer des valeurs et une cosmologie, un récit qu'il n'est plus possible de puiser dans la tradition des Lumières.

Dans son propos liminaire sur le tournant liturgique telosien, Berman opère un détour par un retour à Adorno, la figure tutélaire historique de la publication. Revenant sur les écrits du dialecticien sur la poésie, il rappelle à quel point le poème est important pour la société, bien plus que la société ne l'est pour lui - principe de non-identité qui s'exprime ici de nouveau. C'est en effet à travers la poésie que les processus « d'individuation » se réalisent, en d'autres termes la poésie médiatise l'individualité et la transcendance ; spatiale, temporelle, spirituelle.

"Instead of reflection theory, Adorno's essay demonstrates the non-identity of the poem with its precise social context: as a vessel for a "collective substratum", it remembers the past, while it also looks toward a future, as it criticizes the present as a "philosophical sundial of history". The lyric is in effect the very precondition, but as a cultivation of the proper sensibility expected in a genuinely human behavior."<sup>1175</sup>

---

<sup>1171</sup> *Idem* [notre traduction]

<sup>1172</sup> Paul Piccone, *Telos*' Editors' Newsletter, 28 Janvier 1999

<sup>1173</sup> *Idem*

<sup>1174</sup> *Idem*

<sup>1175</sup> Russell A. Berman, "Creation and Culture...", *Op.cit.*, p.4

C'est à partir de cette idée fondamentale de la Théorie critique adornienne que Berman établit le lien entre poésie et religion. Tout comme la poésie, la religion porte en elle la référence au moins implicite à tout ce qui échappe à la catégorisation du réel. Elle contient plus que le réel et plus que sa représentation, elle renvoie à cet autre du réel absolument impossible à signifier conceptuellement. La religion apporte donc ce que la pensée ne peut médiatiser, et elle le fait par la négative, ce que Berman exprime à notre sens très bien dans ces lignes :

“[Religion refers to] an ineffable alterity, whose presence, or better, absent presence, perpetually limits and calls into question any so-called realism that might idolize the status quo.

At the very least, the political project of imagining a better life might not be fully unrelated to the religious thematics of another life.”<sup>1176</sup>

« L'absente présence » de cet Autre du réel oblige en effet à penser dans un même mouvement la nécessité du réel et sa contingence. Et l'on peut être d'autant plus pleinement présent au monde, ici et maintenant, que l'on a conscience de l'existence d'un autre monde, ailleurs et éternel. Prendre conscience de la finitude par la Grâce de l'infinitude, c'est là la sagesse des hommes humbles qui acceptent leur propre limitation. C'est là tout au moins l'enseignement d'une « théologie négative. »

Celui qui a perdu un être cher peut se représenter la force de la présence dans l'absence. Le rite des funérailles, essentiel au processus de deuil, s'achève toujours symboliquement par la coupure définitive entre ceux qui appartiennent au royaume des vivants et ceux qui habitent désormais celui des morts. Mais précisément parce qu'ils sont à jamais coupés du monde de la vie concret, les défunts y sont plus que jamais présents, tout au moins le sont-ils à la conscience de ceux qui leur survivent. Ils sont plus là parce qu'ils ne sont plus là. Ils sont autrement là, et davantage là.<sup>1177</sup>

Le croyant lui peut se figurer la présence du monde dans l'absente présence d'un Dieu qui est plus que le monde qui nous est donné, puisqu'il est Tout. Parce qu'il y a plus que ce monde, il n'est plus possible de s'en satisfaire a minima, de se contenter du seul immédiat. L'autre monde, l'au-delà, peut alors nourrir la fibre révolutionnaire. Un autre monde est possible,

---

<sup>1176</sup> *Ibid.*, p.5

<sup>1177</sup> Nous faisons ici directement écho à la citation déjà reprise de Adorno sur l'objet qui est à la fois plus et autre que le concept qui le signifie.

puisqu'un autre monde *est*. C'est lorsque l'on a pris conscience de la nécessité de Dieu que l'on prend conscience à la fois de celle du monde et de la contingence de la forme qu'il revêt. Dieu seul est nécessaire en lui-même. Le monde lui est à la fois nécessaire et contingent.

La religion comme théologie négative rejoint ici la Théorie critique dans sa vision d'un autre monde que l'on peut négativement superposer au monde de la vie concret pour le mettre en perspective, le critiquer et *in fine* le changer. Les enseignements théologiques offrent une vision alternative de la réalité sociale, en montrant d'abord comment les structures de la société inhibent le potentiel humain en termes d'expression des vertus, de création et d'expression d'une authentique individualité. Parce qu'elle suppose que le processus de sécularisation a coupé l'homme d'une part essentielle de lui-même, la religion permet à la fois de produire une critique de cette société contemporaine désenchantée et de proposer une voie de changement par un réenchâtement théologique et liturgique.

Par l'entremise de l'Orthodoxie radicale, la religion fournit alors au projet politique une cosmologie bien plus puissante et mobilisatrice que la métaphysique sécularisée de l'*Enlightenment*. Car c'est ainsi que les telosiens se représentent les Lumières, ou dans leurs propres termes cette « gauche anti-religieuse » qui puise sa source dans une forme laïcisée de la religion élaborée à la suite de la déception de la Révolution française. Convaincus que l'histoire a pris un mauvais chemin à un moment donné (initié avec la révolution manquée du projet de la Renaissance), ils cherchent à réinscrire l'histoire contemporaine dans une tradition alternative qui mériterait d'être investie aujourd'hui. Car il nous semble que la conviction profonde des telosiens est que l'histoire se réécrit toujours à mesure qu'elle s'écrit. Ils ne voient alors pas dans le recours à la religion une forme de retour en arrière régressif, mais plutôt un nouveau point de départ enraciné dans une histoire pré-existante.

“Frequently, aspirations to establish social communities on the basis of human relations of greater solidarity were articulated in specifically religious terms, so, at the very least, the current reexamination of religion involves a return to an initial stage of the Left, not as a regression, but as an inquiry in order to determine whether lost potentials might be recovered.”<sup>1178</sup>

---

<sup>1178</sup> *Ibid.*, p.6

Le retour à la religion sonne ainsi comme un double retour radical à la gauche ; là où le recours à la théologie négative nourrit le regard critique, le tournant liturgique politise directement le champ théorique en permettant de penser le groupe social. Les racines mêmes du terme de liturgie rendent d'ailleurs compte du potentiel politique de la religion. Car si la liturgie renvoie à l'ensemble des règles codifiant le culte, son étymologie exprime plus précisément la possibilité d'une « communauté publique de croyances partagées. »<sup>1179</sup> Liturgie vient en effet de *leitōs*, public, lui-même dérivé de *laos*, peuple, et de *ergon*, qui renvoie à l'action, à l'œuvre, au service. Parce que la liturgie suppose intrinsèquement l'idée de communauté publique, elle est donc propice à porter une réflexion proprement politique - dans l'acception large du terme.

Le « tournant liturgique » telosien, en fait le tournant religieux englobant à la fois la théologie négative et la politique liturgique, est ainsi pensé en interne comme la continuité logique du périple telosien. L'Orthodoxie radicale y est présentée comme la fidèle héritière de la Théorie critique : pourvoyeuse de point de vue critique négatif permettant de saisir l'essence de l'humanité par la juxtaposition avec le non-humain, source d'institution médiatrice entre l'imparfaite finitude de l'homme et la parfaite infinitude de Dieu, assise traditionnelle permettant de fédérer socialement des communautés culturelles capables de cultiver d'authentiques individualités.

“[R]eligion can be worth it. Is there another world? A critique of modernity has to begin with an examination of the insufficiencies of contemporary complacent egoism, incapable and unwilling to recognize its limits. The question of religion, whether as liturgy or negative theology, involves traversing those limits. Humans first become genuinely human in the non-identical awareness of what is more than human: cross-generational obligations of tradition to the past and the future, the possibilities for the new in its relation to tradition, and the grace of opportunity in a universe inhabited by virtue of creation.”<sup>1180</sup>

---

<sup>1179</sup> Selon l'expression de John Milbank et Catherine Pickstock reprise par Berman, *ibid.*, p.6

<sup>1180</sup> *Ibid.*, p.9



***L'Orthodoxie radicale : une critique radicale de la modernité inspirée du postmodernisme***

Le mouvement *Orthodoxie radicale* est initié par le théologien anglican John Milbank et est popularisé outre-Atlantique par la catholique Catherine Pickstock, ancienne élève de Milbank. Tous deux trouvent leur place au sein de l'équipe éditoriale de *Telos* et font aujourd'hui encore partie des personnages piliers de l'organisation. Le texte considéré comme fondateur du courant *Radical Orthodoxy* est *Theology and Social Theory* (1990) de John Milbank.<sup>1181</sup> Le nom et le programme du mouvement sont néanmoins formalisés dans l'ouvrage collectif *Radical Orthodoxy: A New Theology*<sup>1182</sup> édité en 1998 - année de la parution du numéro spécial de *Telos* sur ce thème, preuve une nouvelle fois de l'ouverture et de la réactivité du cercle aux nouvelles formes de réflexion critique contemporaines.

Le mouvement de l'Orthodoxie radicale se présente comme une critique postmoderne de la modernité. Initialement, le projet était pensé en termes « d'augustinisme critique postmoderne » ; mais pour des raisons d'accroche formelle évidentes, la labellisation *Orthodoxie radicale* a été préférée - elle a d'ailleurs aisément trouvé la fortune. La grande idée fondatrice du mouvement est que l'interprétation orthodoxe de la foi chrétienne constitue la meilleure réponse à la crise du sens du monde contemporain, à la fois pour des raisons intellectuelles et dans l'optique d'un projet politique radical. L'Orthodoxie radicale ne doit pas être confondue avec la Théologie radicale, beaucoup plus libérale. Elle est également distincte du christianisme orthodoxe. L'Orthodoxie radicale est envisagée par ses fondateurs comme un mouvement oecuménique rappelant la nécessité de revenir à la racine de la chrétienté et notamment aux tous premiers commandements du Décalogue. « Je suis le Seigneur ton Dieu. Tu n'auras pas d'autre Dieu que le mien » doit être non seulement pleinement accepté mais appliqué jusqu'aux termes de sa logique. Alors, puisque seul le regard de Dieu est juste, seule la perspective théologique inspirée des textes sacrés fondateurs permet de voir adéquatement le monde ; le meilleur point de vue critique dérive donc nécessairement du regard soutenu par la théologie, considérée comme la

---

<sup>1181</sup> John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Cambridge, Basic Blackwell, 1990

<sup>1182</sup> John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward (Eds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Londres, Routledge, 1998

reine des sciences, la seule à même de connaître vraiment le monde parce que médiatisée par l'intelligence divine.

“[Radical Orthodoxy] reclaims the world by situating its concerns and activities within a theological framework. [...] It visits sites in which secularism has invested heavily - aesthetics, politics, sex, the body, personhood, visibility, space, and resituates them from a Christian standpoint.”<sup>1183</sup>

L'opposition entre science critique et science traditionnelle, qui constituait le point de départ de notre histoire telosienne, trouve alors ici un nouvel éclairage. Désormais, c'est la perspective radicale-critique portée par l'Orthodoxie chrétienne qui vient s'opposer à la vision du monde athée et nihiliste de la science et de la métaphysique traditionnelles. Du fait des dichotomies qu'elles créent (entre nature et culture, foi et raison, etc.), ces dernières sont en effet jugées intrinsèquement violentes. L'Orthodoxie radicale leur oppose l'unité d'une raison éclairée par la foi. Parce que tout ce qui se dit de vrai vient du Saint-Esprit (selon la formule de Saint Thomas d'Aquin), « foi et raison supposent une participation à l'intellect de Dieu. C'est pourquoi seule la foi peut restaurer notre raison naturelle. »<sup>1184</sup>

L'Orthodoxie radicale porte donc également sa propre réflexion épistémologique, en postulant que la connaissance véritable ne peut venir que de la théologie, à la fois science et philosophie premières. C'est la foi qui vient apporter sa réponse à la crise de la rationalité en opposant à l'irrationnelle rationalité instrumentale une plus haute raison naturelle éclairée de l'intelligence divine. Alors que Husserl cherchait une philosophie première, un fondement métaphysique et métathéorique pour confronter la crise de sens du monde contemporain, les apologues de l'Orthodoxie radicale posent la théologie des textes sacrés comme *philosophia perennis*.

L'Orthodoxie radicale est cependant d'abord un mouvement interne à la production théologique, articulé dans le but de renouveler la théologie chrétienne contemporaine jugée « très

---

<sup>1183</sup> John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward, “Introduction: Suspending the material, the turn of radical orthodoxy”, in *Radical Orthodoxy, Op.cit.*, p.1

<sup>1184</sup> Adrian Pabst «Perçées et Limites du Mouvement Radical Orthodoxy » - Communication préparée pour le colloque «L'Avenir du monde – les Chrétiens et l'avenir », Collège supérieur, Lyon, 18 et 19 novembre 2005

centrée sur elle-même, trop apologétique et résignée par rapport à la pensée séculière. »<sup>1185</sup> Pour Milbank, l'écueil de la théologie contemporaine est qu'elle cherche à repartir des et/ou à s'adapter aux philosophies non théologiques, souvent anti-théologiques, en les prenant pour point de départ des réflexions théologiques. C'est selon lui prendre le problème à l'envers ; l'on ne peut se servir d'assises non théologiques à l'heure où il est urgent d'insuffler un renouveau au sein de l'humanité par l'encouragement d'une vie organisée « en relation ininterrompue avec Dieu nous unissant les uns aux autres en pleine harmonie et réconciliation », y compris au plan intellectuel.

Car c'est bien là la base de la réflexion politique de l'Orthodoxie radicale : le lien transcendantal qui unit chacun des hommes à Dieu relie *in fine* les hommes entre eux. Le rapport au Père spirituel est la condition d'existence d'une authentique fraternité temporelle. Inversement, couper le lien entre l'Homme et Dieu empêche non seulement l'expression d'une solidarité organique, filiale, guidée par l'amour du prochain, mais plus généralement de toute humanité au sens fort du terme. Cela laisse libre cours à la pire exploitation de l'homme sur l'homme, de l'homme par l'homme, dans des processus économiques marchands qui ont perdu le sens d'une économie du don. Enfin, se couper de la présence de Dieu dans le monde - fût-elle cette absente présence - laisse un univers désenchanté, purement matériel, à la merci d'une exploitation outrancière de ses ressources à peine temporisée par des politiques environnementales bureaucratiques et gestionnaires (qui par le processus même de temporisation risque de surcroît de la légitimer).

Je pense que le principal défi que lance le monde actuel à l'Eglise consiste en ce que le fait devient de plus en plus évident que nous ne vivons pas humainement. Beaucoup de personnes sont détruites par l'environnement ; par le manque de bien-être matériel ou au contraire, par la possession en abondance ; tout ce qui était fondé sur la sainteté et la tradition est détruit systématiquement : la famille, la communauté, toute sorte de stabilité humaine, et avec elle, du milieu naturel. [...] Nous devons voir que tous ces événements sont liés avec le rejet de Dieu, avec son démenti. Si vous rejetez Dieu, vous perdez non seulement la dimension spirituelle, mais également sa dimension matérielle. Si nous ne considérons pas le monde matériel comme reflétant le monde divin, ce dernier va perdre au final sa valeur. Ça veut dire que nous allons considérer le monde matériel comme celui que nous pouvons dominer : acheter,

---

<sup>1185</sup> « John Milbank, Un entretien », propos recueillis par Petro Didula dans le cadre d'un colloque à l'Université Catholique d'Ukraine, 14 juin 2006, disponible à [<http://troisiemecycle.wordpress.com/2009/02/26/john-milbank-un-entretien/>]

vendre, posséder, échanger. Finalement, tout se transforme en argent. Ainsi tout se détruit, tout se dévaste. Je pense que l'Eglise est appelée à démontrer le lien entre la perte de la foi en Dieu et l'autodestruction matérielle. L'Eglise doit réfléchir à la vie de la communauté ecclésiale comme possédant l'application politique et sociale dans la construction d'une nouvelle unité entre les hommes. Ce à quoi nous assistons actuellement est, à mon avis, la conséquence de la diminution de l'espoir causée par la sécularisation. Il est difficile de résister au marché global, à la force de l'Etat et des institutions internationales. Nous assistons plus souvent à l'inégalité économique, ainsi qu'à l'intolérance politique. Ici, je pense, nous devons avouer que la tyrannie politique et le totalitarisme ne peuvent pas être réduits uniquement au fascisme ou communisme. Même le libéralisme est capable de se transformer en tyrannie, pourvu qu'il soit séculier fondamentalement et ne reconnaisse pas les principes de l'éternelle Loi Divine. »<sup>1186</sup>

C'est pourquoi l'Orthodoxie radicale se pense première, parce qu'elle se prétend *totale*. Reliée au Tout que Dieu est par définition, elle articule en son principe même l'un des trois grands piliers de la dialectique repris par la première Théorie critique : l'idée que chaque élément isolé est relié à une même totalité. Ses réflexions théologiques, épistémologiques, philosophiques, sociales et culturelles sont ainsi intimement imbriquées et contribuent à articuler un nouveau paradigme politique, plaçant en son cœur l'Eglise comme institution médiatrice et organisatrice centrale.

« Il faut que l'Eglise assume une responsabilité directe dans l'ordre politique et social, comme elle l'a déjà fait dans le passé. C'est ce renouvellement que nous devons reconnaître. Désireux de créer des institutions humaines basées sur la coopération, la justice et des décisions économiques adaptées, nous ne pouvons plus les confier à l'Etat ou au marché. [...] L'Eglise doit accepter l'idée d'un monachisme hors des limites des monastères et du célibat. Ils nous faut réfléchir de plus en plus et parler la langue des communautés chrétiennes, songer aux voies conduisant les laïques à respecter des règles correspondantes à une vie unissant l'existence matérielle avec l'orientation spirituelle. »

Pour reprendre les termes du telosien britannique Adrian Pabst, l'Orthodoxie radicale vise à réaffirmer et développer une « ontologie pleinement christianisée. »<sup>1187</sup> Mais en quoi alors constitue-t-elle, du mot même de ses tenants, une critique *postmoderne* de la modernité ?

---

<sup>1186</sup> *Idem*

<sup>1187</sup> Adrian Pabst «Perçées et Limites du Mouvement Radical Orthodoxy », *Op.cit.*

Nous avons déjà eu un premier élément de réponse plus haut, dans les propos de Milbank dénonçant la violence intrinsèque des dichotomies modernes portées par la science et la philosophie traditionnelles. Reconnu pour son savoir encyclopédique, Milbank est un fin connaisseur des penseurs postmodernes et poststructuralistes de la *French Theory*. Il enseigne d'ailleurs les travaux de Derrida et de Foucault à l'Université de Nottingham où il est encore en poste aujourd'hui. Et c'est donc à une déconstruction postmoderne, ou plutôt poststructuraliste, des dichotomies modernes que l'anglican se livre, lorsqu'il cherche à libérer les termes de foi et de raison de la prison de leur binarité pour les laisser exprimer leur libre potentiel intrinsèque.

Plus généralement, les penseurs de l'Orthodoxie radicale articulent une critique de la modernité sous l'angle de la critique du processus de sécularisation qui a été déclenché dès le Moyen-Âge. Ils s'adonnent alors à une forme de révisionnisme historique - le terme est ici libre de toute connotation péjorative - en relisant l'histoire de la modernité comme celle de la sécularisation et du désenchantement. Cette relecture historique rend compte de « la progressive marginalisation de la théologie jusqu'à la reconstruction abstraite d'un homme coupé de sa vocation surnaturelle dans une société qui apprend à fonctionner comme si Dieu n'existait pas. »<sup>1188</sup> Elle mène donc tout droit à l'identification du nihilisme comme principal mal de la société contemporaine, par le fait qu'il apporte avec lui la dévastatrice illusion de l'infinitude de l'homme et du monde. La société nihiliste n'a plus de limites, tout au moins a-t-elle perdu le sens de ses limites, elle autorise alors les comportements les plus prétentieux, d'autant plus néfastes à l'homme et à la société qu'ils sont décomplexés.

La démarche se veut dès lors postmoderne dans la mesure où elle se tourne vers la religion non pas dans l'optique réactionnaire d'un retour à un âge d'or perdu, mais dans la perspective d'un renouveau ancré, un retour à la racine pour y greffer une nouvelle bouture. Piccone y voit là une radicalisation de l'attitude post-*sixties*, une volonté de restaurer les fondations du cadre culturel occidental, essentiellement chrétiennes, et de reconstruire la société postmoderne à partir d'elles.<sup>1189</sup> Car dans la vision de l'Orthodoxie radicale, beaucoup a été perdu lors du passage à la modernité, à commencer par la vision enchantée d'un monde marqué du sceau du divin.

---

<sup>1188</sup> *Idem*

<sup>1189</sup> Paul Piccone, "Modernity, Liturgy and Reification: Remarks on the Liturgical Critique of Modernity", *Telos* 113, Automne 1998, p.12

Dans sa contribution à l'ouvrage *Radical Orthodoxy*<sup>1190</sup>, Milbank montre ainsi l'impact du processus de sécularisation moderne sur la pensée contemporaine à travers l'exemple de l'altération de la notion de révélation. L'étude de l'histoire des idées dévoile ainsi comment la révélation est passée d'une conception théologique à une conception profane. Au Moyen-Âge, et notamment chez Saint Thomas d'Aquin, la révélation divine vient intensifier l'intelligence humaine, qui est nécessairement faible. Révélation ne s'oppose donc pas à raison, elle est au contraire une manière de compléter l'intellect des hommes, de l'illuminer en le rendant plus sensible, plus fin. Dans cette vision médiévale, ce ne sont pas des Lumières de la Raison dont la Raison a besoin pour pallier ses insuffisances (aporie tautologique de la raison auto-légitimante) mais des Lumières du Divin. Surtout, la révélation ne vient pas de l'extérieur de la Raison, elle se donne à elle au moment même où la raison accède à l'intelligibilité du monde par la grâce de Dieu.

« Chez saint Thomas, le modèle de la révélation divine, c'est quand Dieu se communique lui-même à l'intelligence faite pour le recevoir. Le signe intelligible qui informe l'intelligence est tout rempli de la présence de ce qu'il fait connaître ; ici, la connaissance a une dimension expérimentale, mystique au plus haut degré, car l'intelligence de Dieu est nécessairement une fruition de lui. »<sup>1191</sup>

Connaitre, c'est alors saisir les choses en elles-mêmes, telles qu'elles sont, c'est saisir leur essence qui se donne à la raison comme Dieu se donne en lui-même. L'on a alors accès au Vrai, l'on connaît vraiment, parce que l'on accepte de voir le monde à travers le regard de Dieu - de là la mention d'une expérience proprement mystique.

Mais avec la modernité, le concept a glissé et la révélation a progressivement connoté l'opposition non pas à la faiblesse de l'intelligence mais à l'ignorance. Alors l'objet de la révélation, ce n'est plus Dieu en lui-même, mais le contenu du savoir qu'il décide de donner à l'homme. Il y a dissociation entre la raison et Dieu dans l'impossibilité de l'expérience mystique qui les réunit. Dieu, absolument extérieur à la raison, fournit des données positives qui s'ajoutent

---

<sup>1190</sup> John Milbank, "Knowledge", in *Radical Orthodoxy...*, *Op.cit.*, p.21-37

<sup>1191</sup> Frère Renaud Silly, « Qu'est-ce que "Radical Orthodoxy" ? », *Résurrection*, n.122, Nov-Déc.2007, disponible à [http://www.revue-resurrection.org/Qu-est-ce-que-Radical-Orthodoxy#nh3]

à elle. Alors, « la raison ne voit plus dans la révélation l'horizon ultime de son exercice, mais une inconfortable intrusion de ce pour quoi elle n'est pas faite. »<sup>1192</sup> Les vérités révélées, loin d'être des expériences ontologiques de vérité, ne sont alors que des éléments extérieurs, embarrassants, finalement jugés arbitraires parce que non fondés rationnellement par la raison elle-même.

D'où l'idée que « dans le paradigme moderne, le signe intelligible est arbitraire ; il est un pur signe conventionnel sans épaisseur ontologique, il ne dit rien de l'essence de ce qu'il est censé révéler. »<sup>1193</sup>

Milbank montre que ce changement fondamental dans le paradigme de la révélation a des conséquences majeures. D'abord, il avalise l'idée que le *telos* de la raison n'est pas la connaissance de Dieu mais de celle du monde ; en conséquence, il circonscrit le cadre d'exercice de la raison au monde de la vie, dégradant la haute expérience mystique de la révélation divine à un déni d'intelligence (voire à de la folie) ; enfin et surtout, Dieu n'étant plus nécessaire à la connaissance du monde, il cesse d'être connu en lui-même, ce qui favorise agnosticismes et athéismes.

Dès lors, ce qu'il faudrait pour les théologiens de l'Orthodoxie radicale, c'est prendre conscience de ce dévoiement de la connaissance et en tirer les conclusions épistémologiques : la révélation de l'être de Dieu est la plus haute forme de savoir, et la théologie est logiquement la « reine des sciences » pour connaître le monde à travers Lui.

Le désenchantement du monde à travers le processus moderne de sécularisation a des conséquences plus directement politiques. Le révisionnisme historique de l'Orthodoxie radicale montre que l'Etat moderne s'est construit comme une idée chrétienne sécularisée, substituant au *telos* religieux de la communion entre les hommes et de la paix éternelle celui d'une société pacifiée par une organisation des pouvoirs libérale et démocratique. C'est donc seulement en le pensant comme une *alternative* au pouvoir spirituel que l'on peut saisir l'essence de l'Etat moderne, et en particulier comme un substitut sécularisé de la notion ecclésiale de corps. Encore une fois, c'est l'Eglise qui sert de référent pour étayer un point de vue critique, historique et

---

<sup>1192</sup> *Idem*

<sup>1193</sup> *Idem*

analytique. Elle permet de prendre la mesure de ce qui a été perdu avec le passage à la modernité et donc de l'urgence de le retrouver. Car pour Milbank, l'Etat moderne est une version appauvrie de l'Eglise comme institution centrale structurant l'organisation des pouvoirs, incapable de maintenir une authentique organicité, essentielle au corps religieux. Le *telos* positif de la communion universelle a été remplacé à minima par une conception négative de la liberté et de l'égalité entre les hommes, transcrite dans le langage libéral juridique des droits et le langage politique démocratique du suffrage universel. Agrégats d'une société sans *telos* pour les souder entre eux, qui ne font plus corps donc, les individus de la société libérale ne sont plus reliés directement entre eux par une fin *commune*, mais indirectement, par leur soumission à l'autorité du souverain légitimée démocratiquement et régulée juridiquement.

Ce serait d'ailleurs là l'un des problèmes des sciences sociales critiques contemporaines, identifié conjointement par les théologiens de l'Orthodoxie radicale et les telosiens. La critique dominante ne produit par une critique *radicale* de l'Etat mais une critique partielle dénonçant l'incomplétude étatique. Alors que le problème résiderait dans l'Etat moderne lui-même, dans son essence, en tant qu'il est incapable de maintenir une authentique organicité du fait de la perte du *telos* universel engendrée au cours du processus de modernisation, les libéraux cherchent à répondre aux insuffisances de l'Etat par plus d'Etat, aggravant alors les difficultés. L'Orthodoxie radicale apporte alors aux telosiens une réponse radicale et renouvelée à la crise systémique contemporaine, en cherchant non pas à restaurer un état prémoderne, mais à identifier et réactiver la sagesse perdue au cours de l'histoire.

La critique politique, postmoderne et antilibérale de l'Orthodoxie radicale se double en outre d'une critique de l'économie capitaliste. Car l'ordre politique et social inorganique est corollaire d'une organisation économique mécanique, dans laquelle l'échange remplace le don. La privatisation des biens et la propriété individuelle y ont supplanté toute notion de bien social commun et de réalisation personnelle par le don. C'est à partir de cette inclination anticapitaliste que Piccone établit d'ailleurs un lien entre l'Orthodoxie radicale et la critique marxiste. Ce lien s'articule autour de la notion centrale de *participation*, qui permet selon le telosien de retrouver le sens perdu de l'authentique *subjectivité*. Participation et subjectivité se donnent en effet la main car c'est la participation à la communauté des croyants et des pratiquants, unis par le *telos*



de la communion universelle médiatisé par la *praxis* de l'Eucharistie, qui non seulement permet aux individus de faire corps socialement mais aussi de se réaliser individuellement, précisément en tant que *sujets* sociaux.

“[T]o the extent that this subjectivity presupposes full participation in the community life it constitutes along with other such individuals, and that in the process constitutes all of them as *social* subjects (rather than mutilated *citizens* terminally caught between public politics and private interests), it is a *liturgical* subjectivity, in the proper etymological sense of the term.”<sup>1194</sup>

Parce qu'un authentique homme libre est à la fois plus qu'un consommateur rationnel et qu'un citoyen abstrait, retrouver le *telos* d'une humanité libérée suppose de revenir à une conception substantielle de l'homme et de la vie bonne, celle d'une humanité qui *se réalise*. Se réaliser, littéralement se rendre réel, suppose en effet de faire corps avec son *telos*, de l'incarner, par la participation active à la vie sociale et religieuse. Car la réalisation personnelle passe nécessairement par l'expérience « mystique » de la réconciliation en soi et hors de soi de la dialectique entre la transcendance du divin et l'immanence du monde. La participation active au corps politique et à l'organicité sociale se double alors nécessairement de la participation à l'Eucharistie, expérience par excellence de la réconciliation, de la Communion.

C'est là l'un des éléments clés de la pensée de la catholique Catherine Pickstock, apologue du culte de la messe latine. Piccone l'Italien lui est reconnaissant de rendre « un service inestimable » en montrant comment le rite romain s'empare avec succès de l'impossible réconciliation entre les mondes temporel et spirituel, - « une dimension ontologique insaisissable par les catégories mondaines et, donc, abordable seulement à travers la théologie négative. »<sup>1195</sup>

“She shows that the Eucharist [...] actually seeks to prefigure the possibility of reconciliation or, in modernist terms, attempts to solve the problem of the body-mind dualism, while constituting subjectivity and reconstituting the community. [...] Liturgical practices provide clever solutions to real problems which, left unattended cause many of the social pathologies of modern society. Alienation is not merely the result of capitalist expropriation of

---

<sup>1194</sup> Paul Piccone, “Modernity, Liturgy and Reification...”, *Op.cit.*, p.12

<sup>1195</sup> *Ibid.*, p.14 [notre traduction]

objectified subjectivity [...] it has to do with the loss of organicity and with degeneration into sheer mundanity.»<sup>1196</sup>

Piccone exprime ici la volonté de dépasser l'aliénation par la réconciliation de la dialectique sujet-objet, le sujet étant pensé dans sa conception la plus haute ; pas seulement relié à la totalité comprise comme tout social, mais partie prenante d'une absolue totalité qui a pour seule limite l'infini. De là l'importance de la liturgie en tant que pratique culturelle permettant de médiatiser le fini et l'in-fini.

### ***La « relationalité », concept pivot du tournant liturgique***

Remettre Dieu au cœur de la vie humaine et l'Église au centre de son organisation sociale et politique, tel est donc le programme de l'Orthodoxie radicale. Il conduit logiquement à la réactivation des pratiques rituelles culturelles et par extension au projet sociopolitique de l'évangélisation de la culture au sens large. Car « un ordre véritablement chrétien est un ordre liturgique. Une civilisation véritablement chrétienne [...] est imprégnée de rites et de rituels. »<sup>1197</sup>

On l'a dit, le culte chrétien, et particulièrement le rite catholique qui culmine avec l'Eucharistie, a pour effet de combler le fossé entre le particulier et l'universel en les réconciliant dans un même moment de Communion. Il fait alors contrepoids à la fausse sublimation de l'individualité de la société capitaliste libérale, abstraitement et fallacieusement identifiée avec un universel homogénéisant. Par la réconciliation dialectique entre immanence et transcendance qu'elle permet au moins ponctuellement d'atteindre, la liturgie chrétienne vient donc soutenir le *telos* de la civilisation occidentale, celui de l'avènement d'une humanité réalisée, libérée, authentique. Parce qu'elle équilibre les mécanismes d'assimilation et d'aliénation modernes, elle est un correctif social potentiel et une ressource fertile sur la voie du renouveau historique.

Finalement, le tournant liturgique vient en fait radicaliser la logique populiste-communautarienne des telosiens. Il faut en effet bien comprendre que l'exploration des thématiques religieuses ne correspond pas à l'origine à un nouvel eschatologisme, à une foi

---

<sup>1196</sup> *Ibid.*, p.14-15

<sup>1197</sup> Frère Renaud Silly, « Qu'est-ce que "Radical Orthodoxy" ? », *Op.cit.*

placée en Dieu comme source d'espérance pour pallier la perte de foi dans la Raison des Lumières. C'est au contraire une approche bien plus pragmatique, plus instrumentale aussi, qui a mené le cercle *Telos* sur la voie de l'Orthodoxie radicale. Comme le rappelle Piccone, le point de départ du rapprochement avec le mouvement de Cambridge est d'abord un constat : dans les années 1960, parmi les nombreuses expériences communautaires qui ont essaimé en pleine rébellion sociale hippie, celles qui ont le mieux fonctionné qualitativement et dans le temps étaient les communautés fondées sinon sur un fait religieux, à tout le moins sur une dimension spirituelle. La croyance partagée agit comme un formidable ciment communautaire, d'autant plus qu'elle joue sur un registre de partage pré-rationnel. Bien plus fort qu'un manifeste politique qui souderait l'engagement d'un groupe autour d'un certain nombre de valeurs et d'idées communes, la croyance et ses rites unissent les individus dans une dimension esthétique impossible à communiquer conceptuellement, à travers un ensemble d'expériences vécues qui échappent à toute systématisation par la pensée. C'est donc d'abord la recherche de constitution d'une authentique organicité qui guide le rapprochement entre *Telos* et l'Orthodoxie radicale. De là découle l'importance du concept de « relationalité » (*relationality*) dans les pages de la revue, introduit par les travaux de la telosienne néo-évangéliste Marcia Pally.

Dans ses travaux sur la relationalité<sup>1198</sup>, Pally établit une distinction entre deux concepts fonctionnant comme des idéaux-types : “*seperatedness*” en tant qu’il s’oppose à “*situatedness*”. Il nous est difficile de proposer ici des traductions adéquates, mais les deux concepts rappellent la sémantique qui balise le débat entre libéraux et communautariens. Ils renvoient à l’opposition entre l’individu libéral « désencastré » et la personne communautarienne « enchâssée », « encadrée » dans sa culture d’appartenance. *Seperatedness* connote ainsi chez Pally un individu émancipé, capable de s’extraire des liens géographiques, familiaux, communautaires, religieux quand *situatedness* renvoie à une homme situé, inséré dans un réseau de relations qui définissent

---

<sup>1198</sup> Nous pensons notamment à “Theologies of Relationality: A Response to Economic and Political Binary Choices”, communication présentée lors du colloque *Telos* tenu en Septembre 2012 à L’Aquila, Italie et auquel nous avons assisté. Si ces travaux dépassent les limites de la chronologie que nous avons circonscrites, ils s’inscrivent néanmoins dans la lignée de la direction déjà prise par *Telos* à l’aube des années 2000. Or, on l’aura compris, ce qui compte pour nous c’est toujours le *sens* de l’histoire, à la fois direction et signification. Notre démarche dialectique nous amène à chercher la vérité d’un phénomène dans le processus de son devenir. C’est pourquoi nous nous autorisons ce saut temporel puisque pour nous le chemin pris, le mouvement en marche, en dit toujours plus qu’une simple étude figée à un instant T. Or, c’est la finalité de ce mouvement, sa fin, son *telos*, qui nous apporte le meilleur éclairage.

son identité. Dans une optique typiquement postmoderne, Pally cherche à faire exploser cette binarité idéal-typique en montrant que l'Histoire des hommes comme l'Histoire des idées se sont construites sur la recherche du mélange, du *meld* dans son vocabulaire, entre ces deux approches anthropologiques. Sans cette tension conservée à des degrés divers entre ces deux pôles, il y a soit oppression par le haut (totalitarisme de la *situatedness*), soit par le bas (conformisme de ce même pôle), soit expression d'un capitalisme sauvage (*cow-boy capitalism*) quand l'individualité trop débridée sape les rapports sociaux. Pour Pally, « être situé dans l'Occident c'est être situé dans un mélange des deux - en fait dans un éventail particulier de mélanges possibles ». L'individu séparé est en effet un individu aliéné, quand la personne totalement située est une personne emprisonnée.

A l'instar des tentatives historiques, pratiques et théoriques, de recherche d'équilibre entre ces deux pôles, les théologies de la relationalité puisent à la fois dans les principes de l'un et de l'autre. La théologie protestante en particulier est encore plus perméable au concept de *seperatedness*, qui permet l'expression de l'individualité. L'éthique protestante, bien plus que l'éthique catholique, place en effet en son cœur la responsabilité individuelle, la valeur de l'individu (créé à l'image de Dieu, impossible donc à sacrifier au nom du groupe) et la relation personnelle à Dieu à travers la lecture individuelle de la Bible. L'individualité est d'autant plus importante dans le protestantisme nord-américain qu'il s'est historiquement développé à travers des communautés multiples originellement marginalisées voire persécutées par des catholiques ou des protestants issus d'autres branches confessionnelles.

Les théologies de la relationalité se méfient cependant du risque de nombrilisme narcissique de l'individu. Elles maintiennent l'importance de la notion de bien commun et de devoir civique envers la communauté pour ne pas tomber dans les travers de l'hyper-individualisme. Une nouvelle fois, il est difficile de ne pas percevoir ici une démarche analogue à celle du révisionnisme républicain<sup>1199</sup>, à ceci près que les débats sont retraduits dans une perspective proprement théologique, placée sous le signe de la Grâce divine. La recherche de

---

<sup>1199</sup> Rappelons que le révisionnisme républicain, ou plutôt le renouveau républicain, est initialement emmené en histoire des idées par Skinner et Pocock, représentants de l'École de Cambridge (GB), même foyer géographique que le mouvement de l'Orthodoxie radicale. Sur le révisionnisme républicain, voir *supra*, Chapitre IX (Troisième partie).

l'enchâssement de l'individu dans sa communauté d'appartenance s'opère dans les théologies de la relationalité par la médiation de la sagesse traditionnelle, *i.e.* par les textes sacrés qui permettent de sortir de l'immédiateté du présent.

En définitive, les théologies de la relationalité introduites par Pally au sein de *Telos* cherchent l'équilibre entre la personne séparée, digne en elle-même et par elle-même comme Dieu estime chaque homme, et la personne située, tournée vers les autres et le bien commun, car l'amour des hommes est constitutif de l'amour de Dieu.

L'introduction de l'Orthodoxie radicale puis par suite des théologies de la relationalité dans les pages de la revue *Telos* pose cependant la question de l'instrumentalisation de la foi. En effet, le recours à la religion et la théologie comme voie de renouvellement de la théorie sociale critique interroge l'analyste sur la possibilité d'emprunter les chemins de la croyance par une forme d'opportunisme théorique, alors que la croyance n'a de valeur que si elle est authentiquement vécue. Il nous semble en effet que le tournant religieux de *Telos* est pris dans un paradoxe, analogue à celui du traditionalisme critique au sens large. Car si l'on est tout entier immergé dans une foi ontologique, alors l'on rend plus difficile l'expression d'une critique immanente. Entre le radicalisme religieux et le fondamentalisme, il y a en effet une différence aussi maigre que celle qu'exprime la nuance étymologique du *radical* et du *fondamental*. Et si l'on garde à l'esprit que notre tradition d'appartenance et nos croyances ne sont que des expressions particulières de réponse au besoin universel de médiatiser l'immanence du monde et la transcendance de l'extra-monde, alors l'on se prive de la sincérité d'une foi pleinement vécue, absolument expérimentée et totalement ressentie. Celle-ci se transforme alors en base de travail désabusée pour chercher à recréer du sens. Piccone exprime d'ailleurs cela très bien lorsqu'il rend compte du fait que toutes les traditions religieuses cherchent à médiatiser transcendance et immanence :

“All religious traditions at the root of every culture seek the impossible reconciliation of the immanent and the transcendent, and therefore, must constantly confront failure, while devising ways to make such failures bearable to a humanity trapped in mundanity.”<sup>1200</sup>

---

<sup>1200</sup> Paul Piccone, “Modernity, Liturgy and Reification...”, *Op.cit.*, p.14

Conscient de la contingence historique des formes de récit religieux et mythologique, Piccone le non-religieux<sup>1201</sup> développe une égale conscience de la nécessité de ces récits face aux conséquences néfastes du désenchantement. Il sait qu'il n'y a pas, selon ses propres termes, de « stabilité pseudo-liturgique » et qu'en conséquence la substance des cosmologies mythologiques et religieuses ainsi que leurs traductions symboliques sont vouées à se reconfigurer périodiquement sous l'effet d'un épuisement historique récurrent.

Se reproduit en fait ici dans le rapport à la foi la dialectique de la *seperatedness* et de la *situatedness*. La fertilité d'une approche religieuse de la théorie sociale critique dépend de la recherche de l'équilibre entre une foi sincère, pleinement située, et le regard critique et distancié que l'on porte sur elle - c'est-à-dire la conscience de cette foi. La notion de doute dans la perspective mystique de Horkheimer peut d'ailleurs ici fournir une piste intéressante dans la recherche de cet équilibre. Mais elle n'offre de toutes façons que peu de possibilité au non-croyant car le doute ne peut faire l'économie de la croyance - il faut bien croire pour douter.

Le tournant religieux telosien, qu'il s'exprime à travers les enseignements de la théologie négative et de la réactivation liturgique de l'Orthodoxie radicale ou via le paradigme de la relationalité, vise donc en dernière instance à ré-enchanter le monde, à redonner une place au divin pour mieux réintroduire une transcendance dans un monde prisonnier de son immédiateté. Cette piste de renouvellement pratique et théorique est redevable de la réflexion historique engagée par le mouvement de Cambridge sur les effets néfastes du processus de sécularisation. Des points de divergence apparaissent cependant entre la ligne éditoriale telosienne et les tenants de l'Orthodoxie radicale, des différends qui favorisent le rapprochement avec des philosophies théistes complémentaires, comme le néo-aristotélisme du catholique Alasdair MacIntyre.

### ***Le recours à MacIntyre pour pallier les insuffisances de l'Orthodoxie radicale***

Dans le numéro 113 de *Telos* introduisant le tournant liturgique de la publication / organisation, l'Orthodoxie radicale fait en effet l'objet de nombreuses éloges mais aussi de critiques, émises au nom d'un anti-modernisme radical et d'une défense minimale du

---

<sup>1201</sup> Tim Luke, l'ami de longue date de Paul Piccone, nous a rapporté lors d'une conversation informelle que Piccone n'était ni croyant ni pratiquant, mais avait un rapport au fait religieux à la fois très distancié et très respectueux..

capitalisme. C'est le paléoconservateur Paul Gottfried qui formule les premières réserves<sup>1202</sup>, notamment à l'encontre de Catherine Pickstock. Gottfried reproche à la philosophe des religions d'être finalement trop postmoderne malgré une posture apparemment critique de la philosophie postmoderne.

“Despite her expressed reservations about postmodernism, she keeps returning to Lyotard for statements on how narrative creates communal consciousness.”<sup>1203</sup>

Gottfried reproche en fait à Pickstock de ne pas être assez anti-moderne et de se laisser piéger par l'herméneutique postmoderne. Puisque la théologienne cherche à défendre ce qui est pour elle une vérité objective face à la domination de la philosophie contemporaine, subjectiviste et consciente d'elle-même, alors « Lyotard et ses acolytes sont le problème, pas la solution. »<sup>1204</sup> S'il comprend la nécessité de la critique de la modernité, il s'étonne qu'elle s'exprime d'un point de vue à la fois radicalement moderne (puisque d'une certaine façon le postmoderne est la logique moderne radicalisée, son « autocritique ») et religieux : être insatisfait du *Zeitgeist* contemporain n'est pas pour lui une raison suffisante pour adopter pleinement une quelconque révélation religieuse. Gottfried y voit le risque de tomber dans une forme déguisée d'ésotérisme *new age* typiquement hippie et postmoderne, transformant le rite de la messe latine en une forme d'expérience mystique - sans compter le fait que se fonder sur la liturgie catholique écarte de facto une grande majorité des croyants protestants nord-américains.

Pour l'anti-moderne Gottfried, la critique de la modernité engagée par Pickstock comme Milbank dépasse en outre son cadre strict ; elle jette avec l'eau de la modernité le bébé du capitalisme, que le paléoconservateur entend bien conserver a minima comme moins mauvais système socioéconomique. Gottfried ne peut en effet suivre Milbank lorsque ce dernier associe le capitalisme libéral avec le fascisme et le nazisme dans un même mouvement de dénonciation de leurs tendances totalitaires déshumanisantes. Mieux vaut selon lui articuler une analyse critique du capitalisme contemporain à partir des termes wébériens, en dissociant sa nature intrinsèque de la forme particulière revêtue par les social-démocraties bureaucratiquement organisées. Car c'est là la crainte de Gottfried, que les appels à la Communion, au « sens liturgique » et à « l'*ethos* syndicaliste » n'aboutissent en dernière instance dans une forme recyclée d'économie

---

<sup>1202</sup> Paul Gottfried, “Liturgy and Postmodernism”, *Telos* 113, Automne 1998, p.105-112

<sup>1203</sup> *Ibid.*, p.106

<sup>1204</sup> *Ibid.*, p.107 [notre traduction]

managériale collectiviste, alors que c'est précisément de son point de vue ce qui constitue le vrai problème social. Substituer l'Eglise à l'Etat ne résoudrait rien de la crise contemporaine si la première reproduit les mêmes logiques de planification et de rationalisation que le second en jouant le rôle d'instance régulatrice médiatrice. Selon lui, le problème ne réside pas tant dans la forme sécularisée qu'a pris l'institution sociopolitique régulatrice principale (l'Etat), mais dans le fait même de chercher à réguler, ce qui annihile toute forme de spontanéité. Alors, réenchanter le monde en restaurant un sens du sacré et en fournissant une voie de réconciliation avec la transcendance porte le risque de reproduire les mêmes travers si cela passe par la voie de la régulation, fut-elle ecclésiastique.

Piccone soutient avec plus d'enthousiasme que Gottfried le projet de Milbank. Il critique cependant avec autant de vigueur le « socialisme chrétien » qu'il décèle dans les écrits du théologien<sup>1205</sup>. Peu convaincu par les économies du don, selon lui viables uniquement à l'échelle des petites communautés, Piccone se refuse à une condamnation totale du capitalisme en lui-même. De l'Orthodoxie radicale, il souhaite surtout investir la relecture historique de la modernité pour penser quand, où, comment l'histoire a dévié non pas d'un point de vue anticapitaliste *stricto sensu* mais antilibéral. Ce sont alors les écrits du philosophe Alasdair MacIntyre, labellisé communautarien dans la grande querelle qui l'oppose aux rawlsiens (indûment selon l'intéressé) qui viennent fournir une grammaire complémentaire à la théorie critique telosienne. Le néo-aristotélisme de MacIntyre s'associe à la théologie de l'Orthodoxie radicale en l'éclairant des leçons léguées par l'histoire de la philosophie morale.

### ***MacIntyre : retrouver le sens perdu de la morale***

Le débat entre libéraux et communautariens bat son plein lorsque Alasdair MacIntyre publie en 1981 *After Virtue*,<sup>1206</sup> son ouvrage maître devenu depuis référence. L'hypothèse de son travail est que le monde contemporain ne connaît plus qu'un *simulacre* de morale - et l'on notera ici la récurrence de ce terme qui semble si bien caractériser l'ère postmoderne. Pour MacIntyre, seul le *langage* de la morale a survécu ; ayant perdu le contexte qui lui donnait auparavant du sens, une substance, il ne permet plus en l'état de servir d'assise pour orienter la réflexion

---

<sup>1205</sup> Paul Piccone, "Modernity, Liturgy and Reification...", *Op.cit.*, p.17

<sup>1206</sup> Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Etude de théorie morale* [1981], Paris, PUF, 1997



théorique et l'action pratique. « Fragments d'un modèle conceptuel » défait au cours de l'Histoire, les mots de la morale, tels *bien* et *mal*, sonnent désormais creux. Ils résonnent pourtant encore, puisque c'est à partir d'eux que philosophes et individus lambdas continuent de raisonner. Il en résulte un paradoxe qui infuse et stérilise l'ensemble des débats moraux contemporains et que MacIntyre s'attache à analyser. D'une part, l'on a entériné l'idée que les arguments moraux sont incommensurables, qu'ils relèvent en dernière instance de l'arbitraire privé - c'est le polythéisme des valeurs. D'autre part, l'on maintient que les débats sont rationnels et l'on cherche à atteindre le consensus. MacIntyre identifie dans cette seconde caractéristique à la fois l'aspiration des êtres humains à la rationalité et l'héritage d'un temps où les arguments moraux avaient une valeur véritablement objective - un temps où ils étaient articulés au sein d'un contexte ordonné. Le passage de l'ordre au désordre dans la sphère morale est ainsi le point de départ de sa relecture historique. Il cherche à comprendre comment et pourquoi cela a dévié pour mieux remettre la morale sur ce qu'il juge être *le bon chemin*. Car pour MacIntyre il est possible d'établir de réelles normes morales objectives, impersonnelles, universelles. Une morale objective est selon lui rationnellement justifiable dans l'absolu, même si son expression est parfois rendue impossible dans certains contextes historiques. Et c'est cette entrave à l'expression de la morale rationnelle que l'Écossais considère comme une « dégénérescence ».

C'est bien sûr la modernité philosophique, en tant que long processus qui a mené à la perte du sens de la morale, qui doit alors être disséquée pour être mieux corrigée. Pour MacIntyre, c'est en effet la modernité qui a engendré cette « catastrophe » : alors que le temps prémoderne fournissait de réels critères de justification rationnelle intrinsèquement dépendants du cadre téléologique puis théologique dans lequel ils s'inscrivaient, la modernité philosophique s'est trouvée confrontée à la mort de Dieu et avec elle à l'impossibilité de justifier rationnellement la morale. Elle a cependant cherché à maintenir son objectivité première, mais les multiples tentatives n'ont été qu'une succession d'échecs. MacIntyre parle d'ailleurs d'un échec général du projet des Lumières. Seulement ces séquences d'efforts infructueux pour sauver le sens de l'objectivité et de l'universalité dans un contexte de déliquescence théologique ont imprimé leur marque sur l'histoire des idées. Elles ont profondément bouleversé la conception de la morale elle-même, jusqu'à faire triompher l'émotivisme contemporain - cette branche de la philosophie

analytique qui considère que les affirmations morales ne sont pas des énoncés de fait mais seulement l'expression des émotions de leur émetteur.

En résulte cette situation paradoxale que MacIntyre juge stérile et dans laquelle l'action et l'argumentation sont placées sous le signe du pluralisme - qu'il prenne la forme du compromis ou du dissensus - alors que la pensée maintient la prétention au consensus rationnel.<sup>1207</sup> Paradoxe de la négation théorique de ce que la pratique affirme de fait.

Pour MacIntyre, retrouver le sens de la morale objective suppose de revenir aux schémas moraux prémodernes et notamment à la structure conceptuelle qui domine le Moyen-Âge depuis le XIIe siècle jusqu'à la Renaissance. Cette ossature normative est alors foncièrement théiste : c'est de la loi énoncée par Dieu lui-même que la morale séculière découle nécessairement.

La conception prémoderne de la morale emprunte elle-même à la morale Antique et notamment à l'éthique aristotélicienne. L'on trouve en son cœur l'opposition fondamentale entre « l'homme tel qu'il est » et « l'homme tel qu'il pourrait être s'il réalisait sa nature essentielle ». Comme le rappelle MacIntyre, dans l'Antiquité l'éthique est la science qui permet aux hommes de comprendre comment ils passent du premier état au second. Elle dépend intrinsèquement d'une conception forte du *telos* humain, d'une nature essentielle à réaliser - c'est l'entéléchie aristotélicienne qui mène à la complétude de celui qui la réalise à travers le processus même de sa réalisation. Pour que le *telos* humain se réalise, l'homme doit « passer de la puissance à l'acte », c'est-à-dire qu'il doit atteindre sa fin par l'action.

La morale aristotélicienne est trinaire : elle est structurée par un schéma entrelaçant « la conception de la nature humaine telle qu'elle est, la conception des préceptes de l'éthique rationnelle, et la conception de la nature humaine telle qu'elle pourrait être ». L'éthique est bien rationnelle car c'est avant tout la raison humaine qui rend intelligible la nécessité de l'acte que doit réaliser l'humain pour se réaliser lui-même. C'est elle qui fait le lien entre les deux autres dimensions, plaçant l'ensemble structurel tripartite sous le signe de l'interdépendance.

---

<sup>1207</sup> Pour bien mesurer la force de l'argument de MacIntyre, il faut le replacer dans le cadre de la discussion engagée avec le libéralisme rawlsien. Lorsque Rawls publie la première version de sa *Théorie de la justice* en 1971, il réaffirme la tradition contractualiste en théorie politique. La simulation d'une « situation originelle » placée sous « le voile d'ignorance » contient en elle-même la prétention à l'universalité, tout au moins à la possibilité qu'ont les hommes raisonnables de parvenir à un accord universel sur les questions d'organisation sociale. La philosophie politique rawlsienne à laquelle s'oppose MacIntyre est donc toute entière prise dans cette approche consensualiste et universaliste.

MacIntyre nous montre ensuite que ce schéma est altéré au Moyen-Âge par son remplacement dans le cadre d'une cosmologie non plus seulement téléologique mais aussi théiste. Avec Thomas d'Aquin, Maimonide ou Averroès, l'éthique ne se présente plus comme l'injonction morale de ceux qui ont une conception haute de la nature humaine, mais comme l'expression de la volonté de Dieu. A l'erreur aristotélécienne se substitue alors le péché chrétien ou musulman. Surtout, une première division se crée : le *telos* de l'homme ne peut plus être complètement atteint dans ce monde mais dans l'au-delà. Mais une même structure trinaire persiste et innerve l'ensemble de la théologie chrétienne, ce que l'on retrouve dans le symbole par excellence du christianisme, la Sainte trinité du père, du fils et de l'esprit.

La cosmologie théiste ne bouleverse cependant pas fondamentalement le schéma aristotélécien en ce qu'elle maintient la raison comme instance permettant d'éclairer le jugement. Mais c'est une raison éclairée de la foi, puisqu'on l'a dit, le thomisme n'oppose pas foi et raison. Alors :

« dans toute cette période où prédomine la vision théiste de la morale classique, le discours moral possède ainsi un double but et un double critère. Dire à quelqu'un ce qu'il devrait faire, c'est à la fois lui dire quelles actions le mèneront à sa vraie fin et lui dire ce que prescrit la loi ordonnée par Dieu et comprise par la raison. »<sup>1208</sup>

Mais jansénisme et protestantisme viennent faire basculer cette conception : la raison ne peut donner accès à la compréhension du *telos* humain ; « elle a perdu ce pouvoir lors de la chute. » Cela n'invalide pas cependant la notion même de *telos* humain : seulement, il n'est désormais plus intelligible et seule la soumission à la loi divine permet de le réaliser. La raison est dégradée, elle perd son statut de médiatrice entre le réel et le Vrai pour n'être plus que rationalité. Sa compétence se limite à déterminer les moyens en vue d'atteindre des fins déterminées par Dieu, et non plus d'accéder par elle-même et en elle-même à ces fins.

Pour MacIntyre, de Pascal à Hume puis à Kant, en passant par Diderot, Smith ou Kirkegaard, l'on a alors abandonné toute conception hautement téléologique de la nature humaine, c'est-à-dire la vision d'un homme qui non seulement est doté d'une essence mais

---

<sup>1208</sup> Alasdair MacIntyre, *Après la vertu, Op.cit.*, p.53

définit lui-même sa vraie fin en même temps qu'il l'exerce. « Comprendre cela, c'est comprendre pourquoi leur volonté de trouver le fondement de la morale devait échouer. »<sup>1209</sup>

Progressivement la notion de *telos* humain elle-même est éliminée jusqu'à être parfaitement éliminée. « L'homme tel qu'il pourrait être » n'existe plus, seul subsiste un schéma moral dual comprenant d'une part une vision de la nature humaine « telle qu'elle est » et un ensemble de préceptes auxquels il est difficile de donner un sens hors de leur contexte matriciel. C'est pourquoi selon MacIntyre le projet moraliste des Lumières échoue ; précisément parce qu'il était voué à l'échec. « Ils voulaient trouver le fondement rationnel de leurs croyances morales dans une vision particulière de la nature humaine, tout en ayant hérité d'un ensemble d'injonctions morales et d'une conception de la nature humaine expressément conçues comme contradictoires. »<sup>1210</sup> Kant a bien cerné le problème : il comprend mieux que les autres que sortir la morale du cadre téléologique nécessairement tripartite revient sinon à la tuer, tout au moins « à en bouleverser radicalement le caractère. »<sup>1211</sup>

Ce bouleversement dans les conceptions dominantes de la nature humaine, de la raison et de la morale imprime alors sa marque sur les règles de la logique. MacIntyre rejoint ici son attaque portée contre l'émotivisme contemporain. On l'a dit, l'émotivisme soutient que l'on ne peut émettre que des préférences liées à nos émotions, non d'authentiques jugements moraux objectifs. Pour les émotivistes, l'on ne peut jamais énoncer que des faits objectifs parfois teintés de sentiments - mais pas de *jugements* objectifs. Ainsi par exemple, déclarer « Tu t'es mal comporté en volant cette montre »<sup>1212</sup> ne dit rien de plus qu'un fait : « tu as volé cette montre » et le sentiment que ce fait suscite chez son locuteur : « je trouve que c'est mal. » Mais l'on ne peut y trouver aucun jugement objectif tel que « c'est mal de voler une montre. »

Cette conception émotiviste arrive après que les logiciens médiévaux ont entériné un principe de la logique depuis considéré comme « une vérité de la logique » : l'on ne peut déduire

---

<sup>1209</sup> *Ibid.*, p.54

<sup>1210</sup> *Ibid.*, p.55

<sup>1211</sup> *Idem*

<sup>1212</sup> Nous tirons l'exemple de la montre du philosophe britannique Alfred Jules Ayer, auteur de *Language, Truth and Logic* (1936) qui a posé les bases de l'émotivisme. Ayer a passé un an à Vienne en 1933 ; son empirisme logique doit beaucoup au positivisme logique du cercle de Vienne. Sur l'émotivisme et Ayer, voir notamment les notices explicatives de l'*Encyclopædia Britannica* [<http://global.britannica.com/EBchecked/topic/186003/ emotivism>]

aucune conclusion morale ou évaluative de prémisses qui sont seulement factuelles. Or, si l'on ne peut énoncer que du factuel (puisque les sentiments s'expriment mais ne s'énoncent pas), alors les conclusions que l'on peut tirer sont toujours nécessairement factuelles. Toute énonciation de jugement moral est impossible. MacIntyre voit là l'un des principaux écueils de la logique moderne et contemporaine. Selon lui, l'on peut au contraire tirer des conclusions morales objectives d'un énoncé de fait. En d'autres termes, il est parfois possible de déduire du « est » le « devrait ».

MacIntyre reprend alors l'exemple tiré du logicien Arthur Prior : « Il est capitaine au long cours » et ajoute qu'on peut donc en déduire « Il devrait faire tout ce qu'un capitaine au long cours doit faire. » L'on ne peut pas de là extrapoler précisément ce que devrait faire un capitaine au long cours - « il n'y a certes pas de contenu moral et évaluatif substantiel » mais l'on voit déjà qu'il est possible de passer à minima du « est » au « devrait ».

Tout dépend en dernière instance du sens que l'on confère aux termes. Pour MacIntyre, si on leur donne un concept fonctionnel, alors ils en disent bien plus que le simple fait qu'ils énoncent et l'on peut alors en faire dériver des principes. On peut en fait (re)trouver un contenu moral intrinsèque à des termes qui sont devenus au cours de l'histoire purement descriptifs.

MacIntyre propose un autre exemple qui vient parfaitement éclairer cette idée : lorsque je dis « cette montre est imprécise et irrégulière », j'énonce un fait. Et l'on voit bien que l'on peut déduire de ce fait une conclusion évaluative, c'est-à-dire émettre un jugement : « c'est une mauvaise montre ».

« Cette conclusion est valide à cause du caractère spécifique du concept de montre. C'est un concept fonctionnel. Nous définissons « montre » selon le but ou la fonction qu'il est censé remplir. Le concept de montre ne peut être défini indépendamment du concept de bonne montre. »<sup>1213</sup>

De là alors le retour à Aristote : pour que l'on puisse formuler des raisonnements moraux à partir d'énoncés factuels, il faut pour cela raisonner à partir de concepts *fonctionnels*. Or, dans l'éthique aristotélicienne, il y a « un concept fonctionnel central, le concept d'homme, comme doté d'une nature essentielle et d'une fonction ou un but essentiels. » Homme et homme bon sont

---

<sup>1213</sup> Alasdair MacIntyre, *Après la vertu*, *Op.cit.*, p.57

liés par la même analogie que montre et bonne montre - Aristote emploie lui la métaphore du lien entre le harpiste et bien jouer de la harpe. Toute la tradition classique contient en effet l'idée qu'être un homme c'est bien remplir un certain nombre de rôles, de fonctions : père, frère, citoyen, soldat, philosophe, etc. « C'est seulement quand « homme » est conçu comme individu indépendamment de tous les rôles, qu'un « homme » cesse d'être un concept fonctionnel. »<sup>1214</sup>

Retrouver le sens du *telos* humain, faire de l'homme un concept fonctionnel présupposant en lui-même qu'un homme devrait être un homme bon, c'est-à-dire un homme qui remplit bien l'ensemble de ses rôles sociaux, est donc essentiel à toute philosophie qui cherche un contenu objectif à la morale. Mais cela suppose de la réintégrer dans un schéma tripartite, théiste et/ou téléologique. Là où les Lumières ont voulu libérer l'homme de la prison d'une nature essentielle à réaliser en lui donnant accès à une prétendue autonomie, MacIntyre voit une régression fondamentale, comme l'amputation d'une part essentielle de l'être humain.

D'où le paradoxe contemporain, directement héritier de l'échec du projet des Lumières. Car les moralistes du XVIIIe ont à la fois voulu consacrer l'autonomie morale de l'individu - l'individu étant lui-même un concept moderne - et identifier de nouveaux critères normatifs à des règles morales qui auraient autrement été purement arbitraires, dépendantes de la pure volonté individuelle. « Soit donc l'on crée une nouvelle téléologie [utilitarisme], soit on leur trouve un nouveau statut catégorique [kantisme, l'autorité du recours aux règles morales fondée sur la nature de la raison pratique]. »<sup>1215</sup>

C'est ce double projet contradictoire des Lumières qui condamne les moralistes à l'échec. Mais « tous ou presque continuent à écrire comme si l'un de ces projets avait réussi. »<sup>1216</sup> Le paradoxe contemporain résulte de ce legs toujours vivant : un fossé sépare le sens des expressions utilisées de l'usage qu'on en fait. Car l'on continue de s'exprimer en termes de bon et de mauvais, de vrai ou de faux, sans pour autant consacrer un ordre moral - faute de la structure pour l'ordonner. Rupture moderne de la théorie et de la pratique qui rend l'individu plus vulnérable, plus enclin aussi à se soumettre à l'autorité de dispositifs de régulation bureaucratique.

---

<sup>1214</sup> *Idem*

<sup>1215</sup> *Ibid.*, p.63

<sup>1216</sup> *Ibid.*, p.54

Par son histoire de la philosophie morale, MacIntyre donne ainsi un nouvel éclairage au problème de la perte de sens du monde contemporain. Rappelons-le, confronter la crise de sens est le point de départ de toute l'histoire telosienne. Pour le logicien britannique, elle résulte de l'usage paradoxal de termes moraux légués par les traditions antique et classique mais privés du cadre conceptuel qui leur donnait alors sens. En dernière instance, sortir de la crise suppose de retrouver le sens du *telos* humain, de ce qu'est un homme substantiellement bon. Le rapprochement du cercle *Telos* avec MacIntyre<sup>1217</sup> accompagne alors une progression plus générale de la publication/organisation vers le néo-aristotélisme. Le *telos* aristotélien est aussi l'ultime point que nous souhaitons développer dans notre histoire de la revue *Telos*, comme pour mieux faire écho à son début. Car le *telos*, que nous comprenons à la fois comme cause première et cause finale de toute chose, s'impose aussi comme point de départ et point d'arrivée de notre étude. L'on constate alors que l'involution conservatrice de *Telos* a fait passer la revue d'une conception moderne du *telos* de la civilisation occidentale (par la médiation de Husserl) à une conception antique. Comme un retour au berceau de ses origines, le radicalisme telosien pousse jusqu'à revenir à la racine de la civilisation occidentale pour mieux la reconstruire. Mais il reste à penser ce *telos* humain et civilisationnel et à l'articuler dans une optique révolutionnaire à une praxis permettant de faire émerger à la fois une nouvelle cosmologie et un nouvel ordre social.

### ***Le retour au telos occidental par la voie du néo-aristotélisme***

A l'instar des derniers chemins empruntés sur le parcours de *Telos*, l'aristotélisme connaît un certain renouveau dans la philosophie politique et morale anglo-saxonne contemporaine, au moins depuis les années 1980. Pour mieux éclairer ce phénomène et comprendre pourquoi l'éthique d'Aristote attire les penseurs de la fin du XXe siècle, nous puisons aux sources de l'ouvrage de Kelvin Knight, *Aristotelian Philosophy*.<sup>1218</sup> Knight y montre comment la conception aristotélienne de l'excellence humaine peut être débarrassée de son « aristocratie », *in fine* défenseur d'une certaine forme de répression sociale, notamment à

---

<sup>1217</sup> Cet intérêt suscité pour MacIntyre est attesté par les recensions systématiques dont font l'objet ces ouvrages et par les différents témoignages oraux informels que nous avons pu directement obtenir lors du colloque *Telos* tenu à L'Aquila, Italie, en septembre 2012. MacIntyre y était l'une des références les plus citées par les telosiens interrogés sur leurs principales influences intellectuelles.

<sup>1218</sup> Kelvin Knight, *Aristotelian Philosophy, Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 2007

travers la synthèse marxiste-révolutionnaire qu'en produit MacIntyre. A lire Knight, il serait donc possible de conserver à la fois la haute conception antique du *telos* de l'homme et l'exigence démocratique des sociétés contemporaines.

L'auteur entame sa démonstration par une plongée au cœur de l'éthique téléologique d'Aristote. Le point de départ du philosophe grec est l'observation biologique : Aristote distingue chez les animaux les êtres premiers, c'est-à-dire les individus substantiels ayant une existence matérielle, et les êtres seconds, *i.e.* les formes pures de l'espèce qui s'incarnent dans les êtres premiers. La réalité matérielle est donc première au sens où elle fournit des « entités de base » au travers desquelles les essences formelles prennent corps. Et c'est la contemplation, la plus haute activité humaine pour Aristote, qui permet de *voir* et de prendre conscience de ces formes immuables et immatérielles que sont les essences. Contrairement à la perception immédiate propre à l'*aisthesis*, c'est-à-dire au regard porté sur le monde matériel mouvant, la contemplation vise à saisir la permanence des formes pures, qui sont en même temps dans le monde et au-delà du monde, saisissables à travers lui mais non réductibles à lui. Capturer les essences, c'est-à-dire les formes fixes et atemporelles derrière les variations de leurs multiples incarnations, est une activité tout à la fois noble et inutile ; en fait noble parce qu'inutile. La contemplation ne sert à rien d'autre qu'à elle-même, elle constitue une fin en soi, non un moyen mis au service d'une fin supérieure. C'est pourquoi Aristote considère qu'elle est la plus haute activité de l'être humain : c'est celle qui permet de s'approcher le plus de la transcendance en réalisant le plus grand potentiel de l'homme - une capacité qui le distingue des autres animaux. La contemplation est donc le *telos* par excellence de l'homme, celui qui lui permet de réaliser son potentiel et en même temps de *se* réaliser par le passage de la *puissance* à l'acte. Knight propose d'ailleurs de traduire *telos* par 'complétude' plutôt que par 'fin', pour mieux rendre compte de l'idée d'achèvement et de perfection qu'il contient - au sens que les langues slaves donnent aux verbes parfaits renvoyant à des actions parfaitement réalisées, achevées, finies, complètes (une idée que l'on retrouve dans le 'plus-que-parfait' de la langue française, conjuguant des verbes du passé dont l'action est définitivement achevée, en opposition aux actions encore en cours dans le passé du temps de 'l'imparfait', du 'alors non-fini'.)



Dans la philosophie aristotélicienne, le *telos* d'une chose est le « ce en vertu de quoi quelque chose se transforme ». <sup>1219</sup> C'est la raison - au sens de cause - intrinsèque à la nature d'une chose pour laquelle et par laquelle la chose évolue jusqu'à se réaliser complètement. A la fois cause première et cause finale, c'est le moteur de l'*energeia*, l'énergie interne qui mue le corps matériel. Par lui l'essence s'y forme, s'y dé-forme et s'y trans-forme dans la permanence réelle de sa variation apparente. Le *telos* vise alors deux niveaux : le but à atteindre - la forme universelle à incarner - et le bénéficiaire de l'atteinte du but - l'individu particulier qui se réalise en même temps qu'il réalise sa fin universelle.

En dernier instance, le *telos* est donc d'arriver à l'état de *l'entelechia*, la complétude de celui qui a réalisé ou achevé la forme spécifique qui correspond à son plus haut potentiel. L'on retrouve là les fondements de l'éthique aristocratique aristotélicienne <sup>1220</sup> : la vertu et l'excellence renvoient aux pratiques quotidiennes qui permettent d'atteindre ce *telos*, de les inscrire en soi par la force de l'habitude. <sup>1221</sup> Contrairement à ce que l'on trouve chez Platon, il n'y a rien pour Aristote qui ne soit 'bon' en soi : le bien dépend inextricablement de la recherche de l'atteinte de la réalisation du plus haut potentiel de chaque être. En termes philosophiques l'on peut dire que le bien est prédiqué à la poursuite universelle du *telos* particulier de chacun. Pour Knight, Aristote part d'une forme de *common sense* lorsqu'il pose l'équivalence du *telos* de l'individu avec la réalisation de ses potentiels naturels et de ce *telos* avec son bien.

L'éthique aristotélicienne s'inscrit dans la structure conceptuelle d'une cosmologie hiérarchisée, au sein de laquelle chaque espèce biologique sert l'espèce qui lui est immédiatement supérieure. A ce titre, seul le Divin peut se contenter de réaliser son *telos* pour lui-même, lui qui est être simple au sens où il n'est pas composé de plusieurs éléments mais est bien une seule énergie intellectuelle, qui se réalise par et pour elle-même. A contrario les animaux réalisent leur *telos* pour servir les hommes et les hommes pour se rapprocher de Dieu.

---

<sup>1219</sup> “[It] is the *for the sake of which* something undergoes change.” *Ibid.*, p.10

<sup>1220</sup> L'on ne peut ici que noter la beauté du nom du philosophe : Aristote, *Aristo-telos*, penseur de l'excellence à travers la réalisation de sa propre fin, porte le nom même de sa philosophie.

<sup>1221</sup> L'on retrouve ici le sens de la célèbre citation du philosophe grec tirée de l'*Ethique à Nicomaque*.

« L'excellence est un art que l'on n'atteint que par l'exercice constant. Nous sommes ce que nous faisons de manière répétée. L'excellence n'est donc pas un acte mais une habitude ».

La contemplation est donc considérée comme l'activité humaine la plus haute dans la métaphysique aristotélicienne. Mais Aristote ne délaisse pas pour autant la question politique. Si la praxis politique est vue comme 'inférieure' à la contemplation théorique (rappelons que *theoria* dérive de *theoro* : je regarde, je contemple), elle constitue néanmoins la plus noble des activités non théoriques. Aux côtés de sa métaphysique de la contemplation des formes immuables, Aristote développe également une philosophie pratique confrontant la question de ce que l'homme peut changer, et notamment l'organisation sociale et politique. La politique vient en fait ordonner l'ensemble des autres activités non théoriques.

Chez Aristote, il n'y a pas de rupture totale entre la métaphysique et la philosophie pratique. La conception aristotélicienne du politique est imprégnée de son éthique aristocratique. S'ensuivent plusieurs conséquences : d'abord, le *telos* humain par excellence étant la *theoria*, la meilleure organisation politique est celle qui permet aux quelques privilégiés qui en ont le potentiel de s'y adonner en paix. La stabilité politique est donc un bien nécessaire parce que prédié à la réalisation du *telos* d'un petit nombre d'élus - dont Aristote lui-même fait partie. Là encore, l'activité politique, production et reproduction de l'ordre social, se subordonne à l'intérêt de la sphère qui lui est immédiatement supérieure. La deuxième conséquence de cette cosmologie est un anti-démocratisme foncier : pour que les meilleurs puissent se réaliser, l'on doit nier au plus grand nombre le potentiel de réaliser le plus haut *telos*. La conception hiérarchique d'Aristote se reproduit ici de manière interne à l'espèce humaine : les hommes vertueux se mettent au service des plus élevés, et la plèbe se met au leur. Car tous les êtres humains ne se valent pas ; les meilleurs font montre de noblesse : ceux-là ont à la fois la richesse, le pouvoir et le statut, et le caractère nécessaire pour ne pas se laisser corrompre par eux. Ce sont donc eux qui sont appelés à diriger. « Ces hommes sont faits pour être les maîtres des autres. » « L'art architectonique » qu'est la politique (l'art de la construction de l'ordre social) doit en effet être entrepris par l'élite : « de la même façon qu'un homme devrait être gouverné par la partie de son âme la plus 'souveraine', la *polis* devrait l'être par de tels 'megalopsyche' ». Les autres sont destinés à rester à leur place, quand bien même celle-ci serait aux bords de la société.

Il n'est dès lors pas difficile d'identifier le problème des démocrates contemporains qui souhaiteraient repartir de la conception aristotélicienne du *telos* humain pour réintroduire une

conception du bien, de l'homme bon et de la vie bonne. L'aristocratie de la philosophie aristotélicienne s'entrechoque directement avec l'égalitarisme démocratique et l'injonction libérale du respect de l'individu et des minorités. Knight nous expose ainsi différentes tentatives de philosophes, comme par exemple celle de Martha Nussbaum, cherchant à conserver la « noblesse » aristotélicienne en la débarrassant de son élitisme. Mais ces tentatives échouent le plus souvent car elles cherchent à extraire la métaphysique et la philosophie pratique aristotéliciennes de sa cosmologie naturellement ordonnée selon une stricte hiérarchie des espèces et des individus et perdent ainsi en même temps ce qui constitue le propre de sa théorie. L'on ne peut alors plus guère parler de néo-aristotélisme au sens propre du terme.

Pour Knight, celui qui s'approche avec le plus de succès de la résolution de cette quadrature du cercle est Alasdair MacIntyre. Le britannique, lui-même héritier de la tradition marxiste (il était impliqué dans la Nouvelle gauche anglaise dans les années 1960 et était proche de Edward Thompson, fondateur de la *New left Review*) cherche en fait à opérer une synthèse entre Marx et Aristote. A première vue, tout semble pourtant opposer les deux auteurs. MacIntyre procède en fait à sa propre synthèse idiosyncrasique par la réconciliation du marxisme et de l'aristotélisme dans la notion du *self-making*, un processus d'auto-réalisation de l'individu qu'il situe au cœur des pratiques sociales. En quête d'une conception substantielle du bien, le moraliste cherche à allier philosophie morale et sociologie en remplaçant le *telos* humain dans les processus d'apprentissage et habitudes sociales vertueuses des individus.

Du marxisme, MacIntyre retient que la rationalité humaine relève avant tout du *potentiel* humain à réaliser plutôt que d'une essence intemporelle. Il partage avec Thompson la conviction que le capitalisme, par les relations manipulatives qu'il favorise entre les hommes, constitue une entrave au développement de ce potentiel. Surtout, le système capitaliste produit une « fausse conscience » dont il est urgent de libérer les hommes. Mais cette libération de la conscience ne peut venir de l'extérieur des hommes : c'est au contraire par leurs pratiques répétées et internalisées que les hommes se font en même temps qu'ils prennent conscience de qui ils sont. C'est là l'un des points fondamentaux du marxisme et de la I<sup>e</sup> internationale : l'homme se crée lui-même en même temps qu'il crée. De là son opposition non seulement à toute la théorie léniniste, mais également la distance prise avec les mouvements de la Nouvelle gauche, vite identifiée comme un soulèvement « petit-bourgeois engagé dans une révolte financée par les

parents. » De là aussi son approche radicale du marxisme, c'est-à-dire son recours à Marx contre les marxistes, lui qui déclare : « Pour être fidèle au marxisme nous devons cesser d'être marxistes ; et celui qui demeure aujourd'hui marxiste a en fait abandonné le marxisme »<sup>1222</sup>. C'est en fait ici une charge contre Marcuse que professe MacIntyre, au moment où le francfortois appelle à chercher l'agent de la révolution ailleurs que dans le prolétariat.

MacIntyre fait donc jouer Marx contre le marxisme. Un même geste l'amène à faire jouer Aristote contre le système aristotélicien pour le débarrasser de ses inclinations élitistes. Contrairement à Aristote en effet, MacIntyre pense que la vérité ne réside pas dans la contemplation mais dans l'action, et celle-ci est accessible à tous. Il rejette en fait tout le système biologique-métaphysique qui sous-tend l'aristocratie aristotélicien. Il procède alors à un nettoyage de la pensée d'Aristote en la débarrassant de toute la conception hiérarchique et élitiste propre au penseur grec. Son geste est justifié par sa conviction profonde que toute philosophie doit être ancrée dans la sociologie qui lui est contemporaine. Dès lors, il faut opérer la distinction au sein de la philosophie aristotélicienne entre ce qui relève de la métaphysique téléologique (qui peut prétendre à une valeur d'absolu) et ce qui dépend de la culture et de l'histoire grecques - comme sa biologie et sa cosmologie - nécessairement relatives. Pour MacIntyre, l'on peut tout à fait conserver l'ossature conceptuelle aristotélicienne tout en l'écrémant des résidus de son champ d'application historique et la ré-ancrer dans la sociologie contemporaine. Toute présupposition théorique doit en effet se refléter historiquement - non au sens d'un reflet mécanique mais par l'exercice de la conscience critique réflexive médiatisant praxis et théorie.

Dès lors, il est possible de réhabiliter la métaphysique téléologique aristotélicienne, discréditée par les Lumières, en l'asseyant sur la science sociale critique et réflexive contemporaine. Tel qu'il le présente, son projet est donc l'exact opposé de celui des Lumières, qui ont préféré à la fois une science sociale mécaniste (non réflexive et se prétendant universelle et absolue) et une théorie morale non-téléologique.

Conserver ou plutôt réhabiliter la métaphysique téléologique permet à MacIntyre de réactiver les concepts de *telos* humain, d'excellence, de vertu et de bien. Or le moraliste situe le bien dans un mouvement interne à la pratique sociale elle-même : le fait de s'atteler à une tâche,

---

<sup>1222</sup> Alasdair MacIntyre, *Marcuse*, Fontana, 1970, p.61 [notre traduction]

quelle qu'elle soit, d'agir avec discipline et rigueur, de progresser, d'atteindre ou a minima de tendre vers l'excellence sont autant d'expériences habituelles qui forment l'homme bon. L'homme se crée lui-même par la recherche de l'excellence dans l'exercice de ses multiples pratiques sociales quotidiennes entremêlées. MacIntyre conserve alors d'Aristote la conception haute de l'être humain guidé par le *telos* de l'homme bon en tant qu'il se perfectionne à travers la bonne conduite de ses fonctions sociales.

Contre Marcuse, MacIntyre rejette l'analyse sociale en termes d'unidimensionnalité et d'aliénation totale. Pour lui, chaque individu est engagé dans plusieurs types de pratiques qui s'entrelacent et par lesquelles il peut échapper au moins partiellement, au moins momentanément, à l'emprise idéologique du système. Puisque selon la formule consacrée il n'y a pas que le travail dans la vie, alors tout employé peut fuir le domaine de l'aliénation par excellence que constitue l'activité salariée pour mieux cultiver ailleurs les ressources de l'excellence permettant à la fois de résister à l'aliénation systémique totale mais aussi de tendre vers la réalisation du *telos* humain, c'est-à-dire d'être un homme bon, accompli. Ainsi un travailleur aliéné peut être un bon père de famille, un bon sportif ou encore un bon membre de sa communauté, autant d'identités multiples qui lui permettront *in fine* d'être aussi un travailleur moins aliéné.

La pratique cultive en fait la vertu, notion centrale de MacIntyre qui rappelons-le a intitulé son ouvrage de référence *After Virtue*. La vertu est pour lui « une qualité humaine acquise dont la possession et l'exercice vise à nous mettre en capacité d'atteindre ces biens qui sont internes aux pratiques et dont le manque nous empêche effectivement d'atteindre de tels biens. »<sup>1223</sup> L'on notera ici que la vertu s'acquiert : elle s'apprend, se cultive, se travaille, s'inscrit dans les gestes et habitudes quotidiennes. Elle n'est donc *a priori* inaccessible à personne, elle ne dépend pas d'une qualité innée dont seraient dotés quelques heureux élus de la nature. L'éthique de MacIntyre rompt avec l'élitisme d'Aristote tout en maintenant un certain degré d'exigence vis-à-vis des attentes de l'homme, appelé à cultiver l'excellence au quotidien. Plus qu'une « simple » philosophie morale, elle engage alors une *praxis* politique : c'est au

---

<sup>1223</sup> Selon la formule de Kelvin Knight, *Aristotelian Philosophy...*, *Op.cit.*, p.191 [notre traduction]

travers de cette culture des vertus que se forment des hommes bons et donc des citoyens vertueux, fondements d'une organisation politique et sociale saine et rationnelle.

La grande critique communément adressée à MacIntyre est celle du relativisme : car si le bien dépend en dernière instance des pratiques sociales, en fait de n'importe quelle pratique sociale pourvu que puisse s'y cultiver la recherche vertueuse de l'excellence, alors non seulement l'on ne peut plus condamner aucune forme de pratique en soi (un « bon » terroriste fait-il un bon citoyen ?), mais l'on ne peut non plus articuler une conception substantielle positive du bien. En d'autres termes, « si le standard du bien est interne à une pluralité de pratiques, alors il est relatif à chacune de ces pratiques. »<sup>1224</sup> Alors la définition du *telos* humain s'affirme *a minima* : « la vie bonne pour l'homme est la vie passée à rechercher la vie bonne pour l'homme. »<sup>1225</sup>

Mais c'est un reproche qui ne semble pas déranger MacIntyre. Selon sa conception, la vertu n'est en effet pas seulement un moyen visant l'atteinte du *telos* ; la vertu a une valeur intrinsèque, c'est un moyen et une fin ou dans le langage du moraliste un « moyen constitutif. » Notre expression tombe à point nommé : ce que propose MacIntyre, nous semble-t-il, n'est rien de moins qu'un *cercle vertueux* dans lequel s'entremêlent pratique active, épanouissement personnel et culture des vertus, tous interdépendants. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'idée que ce n'est pas tant la pratique qui compte que son processus d'apprentissage : auto-discipline et jugement pratique sont indispensables à qui veut « bien » pratiquer une activité, toute activité, et font du praticien un meilleur « raisonneur pratique » (*practical reasoner*), qualité essentielle du (bon) citoyen.

« On progresse à travers la vertu architectonique d'ordonner et d'exercer ses propres capacités en vue d'un même bien, à travers la transformation d'une aspiration originale en une concrète réalisation, à travers l'apprentissage de la coopération avec les autres, à travers la reconnaissance de la véritable excellence et de l'autorité de ceux de qui on apprend, et donc, à travers l'apprentissage de la vertu de traiter justement les autres comme ils le méritent sur la base de leur propre excellence et succès relatifs. L'autorité est alors autre chose que le pouvoir. »<sup>1226</sup>

---

<sup>1224</sup> *Idem* [notre traduction]

<sup>1225</sup> *Idem* [notre traduction]

<sup>1226</sup> *Ibid.* [notre traduction]

La vertu permet de sortir des relations manipulatives entre les hommes, de traiter chacun comme une fin et non comme un moyen, et de participer alors concrètement à l'élaboration d'une société authentiquement intersubjective. L'on voit bien ici comment la philosophie morale et pratique d'Alasdair MacIntyre vient apporter des éléments de réponse à la question qui sous-tend le projet *Telos* originel. Et il nous semble que ce n'est pas un hasard si c'est le concept de *telos*, par définition cardinal dans toute l'approche telosienne, qui vient sceller la boucle du parcours. Il propose à sa manière une piste dans la recherche de la constitution d'une authentique individualité, d'une subjectivité au sens fort du terme, capable de faire contrepoids aux forces irrationalistes du système.

Et une nouvelle fois c'est le recours à la tradition, entendue chez MacIntyre comme « les biens de la communauté », qui vient ancrer la conception *du* bien en lui apportant un fondement à la fois socio-historique et normatif. En dépit de la pleine conscience de sa contingence, la tradition joue en effet le rôle de récit universel, d'une histoire légitimante - elle joue ce rôle à défaut de l'être vraiment. La pratique devient alors le médiateur entre la particularité de chaque individu qui appartient à cette tradition et la morale transcendante qu'elle véhicule. Le néo-aristotélisme de MacIntyre qui nourrit le traditionalisme critique telosien est donc en dernière instance une nouvelle expression dans la recherche de médiation entre l'immanence du monde de la vie concret et la transcendance des essences intemporelles, notamment celle du bien et de l'homme bon.

Si l'on accepte l'acception large que nous avons donné à l'idéal-type de « traditionalisme critique », l'on peut en effet dire que MacIntyre est lui aussi pleinement engagé dans cette démarche, qu'il mène de manière originale à travers la réconciliation paradoxale et anachronique de Marx et Aristote. Son approche vient donc logiquement compléter celle du *Telos* de la fin des années 1990 - début des années 2000, comme un clin d'œil complice et malicieux entre anciens de la Nouvelle gauche néo-marxiste qui ont abandonné les rêves d'émancipation humaine nourris dans leur jeunesse pour s'en remettre à la sagesse de l'autorité traditionnelle et paradoxalement peut-être ainsi mieux les réaliser.

### ***Conclusion du chapitre - Du telos husserlien au telos aristotélicien : l'involution telosienne***

A l'aube des années 2000, plus de trente ans après la parution du numéro fondateur de la revue, c'est ainsi à un retour à la téléologie première que se livrent les telosiens. Celle-ci ne s'exprime plus en termes directement husserliens bien qu'elle conserve certains aspects du diagnostic de crise de la civilisation occidentale articulée par le phénoménologue allemand. Mais c'est la grammaire aristotélicienne qui vient fournir une nouvelle source théorique à même de renforcer l'arsenal conceptuel de l'aventure telosienne, redonnant une valeur substantielle au nom formel de *Telos*, dans le sens où la conception téléologique de l'homme et du monde est de nouveau assumée. Le projet téléologique occidental ainsi réaffirmé s'allie avec la critique de la modernité qui sert de fil rouge à l'ensemble de l'histoire telosienne, en allant cette fois puiser dans une inspiration davantage prémoderne que postmoderne. Ce projet s'articule désormais autour des valeurs religieuses et en particulier de la conception chrétienne de l'homme : car l'histoire occidentale s'étant christianisée depuis la fin de l'Antiquité, recourir à des conceptions téléologiques prémodernes conduit nécessairement à prendre en compte le cadre théiste dans lequel elles étaient à la fois pensées théoriquement et fonctionnelles pratiquement. La conception téléologique christianisée, qui hérite de la structure trinaire aristotélicienne entre l'homme tel qu'il est, l'homme tel qu'il devrait être et les principes éthiques qui font le lien entre les deux dimensions, cherche à sortir l'homme du carcan de l'idéologie libérale en le conduisant sur la recherche de la vie bonne - c'est-à-dire une vie guidée par les préceptes de l'éthique aristocratique et/ou de la morale chrétienne, toutes deux bien plus ambitieuses et exigeantes que la recherche du bien-être libéral traduisant de simples préférences personnelles.

La religion en particulier vient fournir une nouvelle cosmologie ; elle joue le rôle légitimant des grands récits en médiatisant transcendance divine et immanence mondaine. Elle est alors utilisée comme assise normative, elle-même fondée sur la force historique de la tradition particulière dont elle est issue, ici la tradition occidentale. Sans prétention de nécessité absolue, on lui reconnaît une autorité en ce qu'elle traduit et révèle, à sa manière particulière et contingente, une part de la Vérité. Elle en est alors une voie d'accès parmi plusieurs, pas absolument la meilleure, mais la meilleure relativement à la trajectoire sociohistorique dans laquelle elle s'inscrit. La religion, en tant que foi et théologie, vient ainsi combler à la fois les



insuffisances du grand récit moderne libéral et l'illusion de la liberté et de l'émancipation abstraites qu'il véhicule, et celles du postmodernisme qui échoue à asseoir la théorie critique faute de pouvoir penser une assise stable. En dernière instance, l'on peut donc dire que *Telos* cherche ainsi à réinscrire sa théorie critique dans un grand récit moderne *alternatif*, conservant le projet téléologique qui court de Aristote à St Thomas d'Aquin jusqu'à Marx et Husserl, en s'appuyant sur la réaffirmation de la tradition occidentale-chrétienne.

Car la réaffirmation de la téléologie suppose nécessairement le recours à une métaphysique. Si l'on veut maintenir la prétention à penser le monde et à agir sur lui, alors la théorie critique comprise comme *praxis* doit nécessairement se situer dans une structure conceptuelle à même de fixer des repères, d'ordonner les faits et leur donner du sens. Comme nous l'avions déjà noté, Piccone lui-même est très conscient que toute théorie a besoin d'une méta-théorie, d'un arrière-plan métaphysique et normatif comme condition de possibilité de la théorie elle-même. Faute de cela, c'est le nihilisme qui triomphe, et avec lui la promesse d'un monde littéralement déboussolé, sans sens pour lui donner consistance et le guider. Confronter la crise de sens c'est donc redonner un but, une fin à l'humanité, tout au moins à l'Occident, cette part de l'humanité géographique, culturelle et historique particulière auxquels appartiennent les telosiens. Seule la haute conception d'un *telos* de la civilisation occidentale permet d'écrire une histoire signifiante et authentiquement libre, parce que guidée à la fois par l'usage de la raison et la reconnaissance humble que l'humain a besoin de la sagesse des grands récits traditionnels pour médiatiser sa condition d'être fini et limité. Mais l'idée de *telos* impliquant celle d'une fin à réaliser, elle suppose un ordre du monde contenant au moins un élément de nécessité. Alors que pour l'habermassien il y a *nécessairement* un *telos* humain parce qu'il y a le langage, la compétence communicationnelle, preuve de la vocation universelle à échanger et s'accorder, pour le communautarien, c'est parce qu'il y a une communauté, une tradition partagée qui donne un sens à l'histoire du groupe auquel on appartient ; pour le croyant enfin, il y a un *telos* humain parce qu'il y a Dieu ; l'humanité est vouée à s'autoréaliser en réalisant le *telos* que le Créateur lui a assigné. Le dernier moment telosien oscille entre ces deux dernières approches, plaçant la réaffirmation de la téléologie occidentale sous le signe d'un recours à la tradition communautaire et chrétienne, dans un dernier geste de reconnaissance critique de la supériorité de la vérité véhiculée par l'autorité traditionnelle.

## Conclusion de la troisième partie

### “Is there a *telos* left in *Telos*?”

Nous choisissons de conclure cette troisième et dernière partie de notre histoire de *Telos* sur cette question : « Reste-t-il un *telos* à *Telos* ? », empruntée au titre du dossier spécial du numéro 101 de la revue dressant le bilan des 100 premiers numéros. Pour Robert d’Amico, que l’on sent à la fois perplexe et désapprobateur quant à l’évolution idéologique telosienne<sup>1227</sup>, cette question ouverte (et ouvertement provocatrice) n’appelle pas de réponse évidente. Il faut dire que l’histoire de la revue a de quoi décontenancer, en particulier ceux qui ont choisi de ne pas tuer le marxisme et qui n’en ont donc par définition pas fait le deuil. Pour ces derniers, l’histoire de la publication/organisation se lit au mieux comme une évolution incohérente léguant une impression de joyeux bric-à-brac, au pire comme un lent déclin emmené au rythme des multiples compromissions qui traversent l’histoire telosienne. Comme le rappelle D’Amico :

“*Telos* once published articles about revolution, dialectic, commodity fetishism, liberation, alienation, and monopoly capitalism. It now publishes articles on federalism, populism, Carl Schmitt, and the nuances within conservatism. What is living and what is dead in *Telos*’ Marxist past after 100 issues?”<sup>1228</sup>

Le seul fait d’orienter son propos introductif vers la question de la subsistance d’une identité marxiste montre bien comment le telosien est toujours pris dans une approche théorique de survie du marxisme. Il n’est dès lors pas étonnant que le décalage soit aussi grand entre Piccone et lui, le premier ayant enterré sans états d’âme le père Marx dès le début des années 1980. Pour d’Amico le dernier *Telos* n’est plus que le résultat d’un écroulement progressif dû autant aux différents problèmes internes qu’à la disparition d’une tradition philosophique continentale distincte - la Théorie critique et le marxisme occidental - que le projet *Telos* initial devait traduire et introduire dans l’espace nord-américain. Pour lui, « la thèse de la ‘négativité artificielle’ de Piccone a ouvert une brève possibilité de mener un débat sur les éléments marxistes au sein de la Théorie critique »<sup>2</sup>, mais en dernière instance l’initiative a échoué. Surtout, c’est l’abandon de la recherche de l’union entre la théorie sociale critique et les

---

<sup>1227</sup> Robert d’Amico, “What was *Telos* All About?”, *Telos* n.101, Automne 1994, p.97-100

<sup>1228</sup> *Ibid.*, p.97

mouvements sociaux et politiques qui aurait sonné le glas de ce qui constituait à la fois le cœur du projet *Telos* et l'esprit de la Théorie critique originelle.

Il est ici utile de rappeler que la question centrale qui entoure notre analyse de ce dernier moment telosien est celle de la trahison de la Théorie critique. Pour d'Amico le constat semble donc clair : *Telos* aurait trahi la Théorie critique, tout au moins les telosiens auraient-ils *in fine* abdiqué face à la difficulté de résoudre l'équation de « l'unité de la théorie et de la pratique ».

D'Amico semble ainsi adresser à *Telos* un reproche qui reproduit un air familier aux oreilles de ceux qui connaissent, l'histoire de la Théorie critique, celui du *renoncement* théorique. Ce même grief que Piccone formulait à l'encontre de la première génération de francfortois se retourne désormais contre lui. A ce titre, l'on pourrait déclarer avec une pointe de provocation que l'aventure telosienne, précisément parce qu'elle bute *in fine* sur les mêmes obstacles que ses prédécesseurs, en est son héritière la plus fidèle. Elle exemplifierait en somme une forme de continuité jusque dans la confrontation à l'échec et aux apories.

Mais répondre à la question de la trahison de la Théorie critique suppose d'aller au-delà des obstacles rencontrés et analyser comment *Telos* choisit de surmonter les difficultés théoriques. Et là les chemins divergent. On l'a vu tout au long de cette partie, la théorie critique telosienne s'est grandement transformée depuis ses débuts, à la faveur à la fois de l'évolution (idéo)logique interne et du contexte intellectuel dans lequel elle a eu lieu. L'avènement du phénomène néolibéral et le bouleversement postmoderne, tous les deux accueillis dialectiquement au sein du cercle *Telos*, c'est-à-dire à la fois saisis dans les potentialités réelles et théoriques qu'ils offraient et maintenus à distance pour les problèmes et insuffisances qu'ils produisaient ou reproduisaient, ont nécessairement changé la donne. Nourris de la critique de la planification et de l'éloge de la spontanéité du premier et du rejet de l'universalisme et de la célébration des particularismes locaux du second, les telosiens se sont alors tournés vers de nouvelles voies potentielles pour alimenter leur théorie critique. Le populisme de Christopher Lasch en est bien sûr un élément déterminant, et avec lui l'ensemble de l'approche dite du traditionalisme critique qui puise aux sources de Adorno lui-même. L'articulation d'un point de vue à la fois critique et traditionaliste conduit alors à un rapprochement non seulement avec un

ensemble de penseurs et d'idées issus des droites radicales, mais aussi partiellement avec une certaine forme de christianisme social porté par l'Orthodoxie radicale. Enfin, c'est le renouveau aristotélien qui émerge de la scène intellectuelle anglo-américaine qui permet de réactiver la notion de *telos* et de renouer avec la formulation du projet originel - confronter la crise de sens qui traverse la civilisation occidentale aujourd'hui.

Alors, reste-t-il un *telos* à *Telos* ? Pour nous, incontestablement oui. Mais ce *telos* est trans-formé, car derrière la permanence de la formulation, le fond n'est plus le même. Tout au moins le *telos* du dernier *Telos* ne s'insère-t-il plus dans la même architecture conceptuelle que celui des débuts. Il s'agit toujours en revanche de maintenir la tension dialectique entre une conception haute de l'homme tel qu'il pourrait être, désormais nourrie de l'aristocratie aristotélien, et une conception réaliste de l'homme tel qu'il est, que l'on pourrait symétriquement nommer *demos*. Toute la question est de savoir comment médiatiser le passage du second vers le premier, comment réconcilier le *demos* avec son *telos*, comment redonner un sens à la vertu, à l'éthique, au sens civique, à la responsabilité individuelle ; et ce afin de permettre l'existence d'une humanité authentique, c'est-à-dire qui réalise pleinement son potentiel. Il s'agit de retrouver le sens de l'héroïsme ordinaire pour bâtir une société réellement intersubjective, où les individualités sont suffisamment fortes et affirmées pour déjouer les mécanismes de domination systémiques et prévenir les relations manipulatives entre les hommes.

Et c'est dans la tradition occidentale elle-même, fondée sur sa cosmologie téléologique puis théologique prémoderne trinaire, que les telosiens cherchent à réasseoir leur orientation critique. Mais la réaffirmation de la téléologie occidentale vient avec ses propres contradictions et sa propre tension. Le projet théorique est noble, mais sa traduction politique s'avère délicate, ce qui est rendu manifeste par les réactions telosiennes aux événements traumatiques du 11 septembre 2001 qui viennent symboliquement clôturer notre histoire telosienne<sup>1229</sup>. La réaffirmation du projet occidental se mue alors en occidentalisme contre un fondamentalisme musulman identifié en termes schmittiens comme l'ennemi premier. A la suite des attentats, les telosiens prennent expressément et ardemment position pour la conduite de la guerre en Irak,

---

<sup>1229</sup> On retrouve ces réactions « à chaud » dans le numéro 121 de *Telos* paru à l'automne 2001, numéro spécialement consacré aux attentats du 11 Septembre. Voir notamment Paul Piccone, Gary Ulmen, "Introduction", p. 3-10 et Russell Berman, "European Responses to September 11", p.73-85

soutenant le gouvernement Bush et l'idéologie néoconservatrice qui légitime son action. La défense sans réserve de l'identité occidentale face à l'ennemi islamiste exemplifie alors le risque de glisser vers une forme de fondamentalisme. Piccone lui-même identifie d'ailleurs la « particularité islamique » comme la preuve de la faillite de l'idéologie universaliste : parce qu'elle ne peut être subsumée dans le grand récit occidental, « [elle] doit être traitée comme un 'autre radical' »<sup>1230</sup>. Le musulman est alors considéré comme absolument autre, radicalement différent - et l'on retrouve ici la marque de la grammaire néo-droitière dans la lecture de la géopolitique mondiale. En fait, c'est précisément à un retour à la conception *géo-politique* que les telosiens s'adonnent en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle : la volonté d'ancrer leur théorie sociale critique et leur projet politique sur des communautés locales enracinées et normativement fondées sur l'histoire de la civilisation occidentale conduit à redonner une dimension géographique à la politique et à considérer les facteurs culturels comme absolument déterminants.

Le dernier paradoxe telosien semble donc ici trouver son expression finale : alors que le *telos* occidental s'est historiquement pensé comme universel, le rejet de l'universalisme et l'adoption conjointe d'une éthique de la différence et de la particularité conduisent *in fine* les telosiens à circonscrire l'universalité du *telos* occidental aux seuls occidentaux, adoptant le précepte schmittien selon lequel « il y a nous et les autres » - ou plutôt « il y a nous parce qu'il y a les autres. »

Ou comment l'adoption fidèle des préceptes de la dialectique négative, par sa fidélité même, subvertit son esprit émancipatoire originel.

---

<sup>1230</sup> Paul Piccone, Gary Ulmen, "Introduction", *Op.cit.*, p.10

## Conclusion générale

### « Confronter la crise de sens » à travers la quête du *telos* de la civilisation occidentale

« Mais je n'en veux pas, du confort. Je veux Dieu, je veux de la poésie, je veux du danger véritable, je veux de la liberté, je veux de la bonté. Je veux du pêché.

- En somme, dit Mustapha Menier, vous réclamez le droit d'être malheureux.

- Eh bien, soit, dit le Sauvage d'un ton de défi, je réclame le droit d'être malheureux. »

Aldous Huxley, *Le meilleur des mondes*, 1932.

Notre thèse visait à retracer l'histoire intellectuelle de la revue *Telos* en la mettant en perspective avec le parcours de la Théorie critique de l'Ecole de Francfort telle qu'elle est articulée par le diumvirat de la première génération, Horkheimer et Adorno. Notre hypothèse de travail était que l'établissement d'un parallèle entre les deux trajectoires intellectuelles nous permettraient de poser des repères, de constater éventuellement une analogie structurale en identifiant des invariants et inversement de mettre en évidence la singularité de la démarche telosienne par l'identification des différences entre les deux parcours. La méthode comparative entre deux phénomènes, bien qu'elle soit minimale (il faudrait pouvoir multiplier les éléments de comparaison pour affiner l'analyse) permet en effet de dégager sinon des conclusions, tout au moins des *pistes* guidant l'interprétation.

#### *L'histoire telosienne - prolongement ou trahison de la Théorie critique ?*

La confrontation particulière des trajectoires de *Telos* et de l'Ecole de Francfort effectuée dans notre thèse nous livre alors plusieurs enseignements. Il y a bien d'abord une analogie structurale entre les deux parcours, schématiquement retracés en trois temps respectifs. L'histoire francfortoise est ainsi marquée par un premier moment néo-marxiste guidé par le *telos* de l'avènement d'une société rationnelle et intersubjective dans laquelle les hommes seraient libérés (en fait se libéreraient eux-mêmes) des mécanismes de domination et des relations manipulatives, par la culture d'une personnalité forte qui sache résister à l'autorité non légitime.

Cette première orientation de la Théorie critique qui se développe dans les années 1930 est vite délaissée, non du fait d'un reniement théorique, mais parce que les événements de l'histoire contemporaine captent l'attention des dialecticiens, focalisée à partir des années 1940 sur d'autres problèmes sociohistoriques. C'est bien sûr Auschwitz, en tant que symbole par excellence du processus d'extermination rationalisée des Juifs par le régime nazi, qui polarise la réflexion. La relecture philosophique de l'histoire s'extraie alors de son cadre hégéliano-marxiste initial. Contre Marx, c'est désormais dans le conflit entre l'homme civilisé et l'homme naturel, une dualité conflictuelle interne à l'homme lui-même, que le moteur de l'histoire est identifié ; l'étude privilégie alors une démarche de psychologie sociohistorique au détriment de l'analyse économique et culturelle des dynamiques structurelles sociales. Surtout, cette relecture de l'histoire focalisant sur la lutte inhérente à la dualité humaine conduit à une réévaluation des capacités émancipatrices de la raison. Parce qu'elle exprime, en tant que *logos*, la part civilisée de l'homme qui étouffe sa part naturelle, la raison contribue en effet à exacerber la frustration de cet instinct sauvage qui se libère parfois avec d'autant plus de force qu'il a été complètement nié. La part contradictoire de l'homme se manifeste alors avec la même violence que la raison homogénéisante et totalisante a cherché à la contraindre au silence.

Cette réévaluation des capacités émancipatrices de la raison universelle conduit *in fine* les théoriciens critiques de la première génération à explorer des voies différentes dans leur quête de médiation entre l'immanence du monde concret et la transcendance de la sphère idéale. Les voies artistique, philosophique et mystique sont alors envisagées comme un ensemble de possibles permettant l'accès toujours provisoire à une forme d'absolu de la part de quelques individus privilégiés. Mais plus aucun projet d'émancipation globale n'est désormais pensé, précisément parce que penser rationnellement la société libre et juste est le meilleur moyen de contribuer à l'avènement d'une société totalitaire. C'est là l'enseignement majeur de l'étude de la dialectique de la raison : sa part authentiquement émancipatrice est équilibrée par sa tendance à la totalisation, qui est à la pensée ce que la dictature est à la politique.<sup>1231</sup> Il faut dès lors rester prudent sur la volonté de rationaliser le monde concret à partir de la *représentation* de la société

---

<sup>1231</sup> Cette idée nous est inspirée de cette autre citation d'Aldous Huxley : « La réduction théorique de l'ingouvernable multiplicité à l'unité compréhensible devient la réduction pratique de la diversité humaine à l'uniformité crétinisée, de la liberté à la servitude. En politique, l'équivalent d'une théorie scientifique ou d'un système philosophique parfaitement achevé, c'est une dictature totalitaire. », in *Retour au meilleur des mondes* [1958], Paris, Plon, 2013.

rationnelle idéale à laquelle on voudrait le conformer. C'est par cette voie que les processus totalitaires les plus inhumains - en fait les plus irrationnels - se produisent.

Les théoriciens critiques de la première génération de l'Ecole de Francfort en viennent donc finalement à abandonner toute velléité d'émancipation globale en préférant plus modestement la conservation des espaces de liberté authentique encore possibles au sein de la société libérale, finalement jugée pas si mauvaise au regard des atrocités qui peuvent être commises dans les systèmes sociaux qui tendent vers la réconciliation totalisante du monde et de son Idée - qu'elle soit d'inspiration communiste ou rationaliste-techniciste. Cette attitude est cependant vue comme un renoncement théorique pour les jeunes telosiens au moment où ceux-ci engagent le projet *Telos* qui émerge à la fin des années 1960 dans le sillon des soulèvements de la Nouvelle gauche.

Le premier temps de *Telos* est en effet analogue au premier temps francfortois, et c'est pourquoi le heurt entre les deux groupes de pensée est à ce moment-là frontal : les jeunes révolutionnaires emplis d'idéaux d'émancipation radicale ne tolèrent pas l'abandon de la foi en la possibilité et le bien-fondé de la révolution sociale. Husserl est alors préféré à Adorno comme source d'inspiration majeure. Moins prudent parce que plus ambitieux théoriquement, le phénoménologue fournit une « philosophie première », essentialiste et universaliste, qui permet d'asseoir épistémologiquement la théorie critique renouvelée, structurée par ce cadre méta-théorique solide. Le *telos* universaliste de la civilisation occidentale, c'est-à-dire le développement d'une forme de conscience humaine historique supérieure, en est la clé de voûte. C'est lui qui sert de fin en même temps que de moyen à la confrontation du problème global de la société contemporaine, qui est celui d'une crise de *sens*.

Mais à la faveur des changements qui ont cours dans la réalité sociohistorique (notamment la fin de la contestation de la Nouvelle gauche) et dans l'espace intellectuel (ce que nous avons appelé le bouleversement postmoderne), les telosiens doivent à leur tour interroger les limites des prétentions émancipatrices et universalisantes de la raison et se confronter à un certain nombre d'apories, au premier rang desquelles la difficile réconciliation de la pratique et de la théorie au coeur d'une théorie critique pensée comme praxis révolutionnaire. La critique postmoderne du rationalisme moderne et l'ensemble du climat intellectuel anti-universaliste et



différentialiste conduisent alors les telosiens à revoir à la baisse leurs prétentions révolutionnaires - rationalisantes. Ils se rapprochent alors de la vieille Théorie critique, redécouvrant la valeur de la critique de la raison identitaire et du développement de la dialectique négative adornienne qui en découle.

Mais ce rapprochement résulte *in fine* dans un dernier éloignement. Quand les francfortois choisissent de renoncer à voir advenir le *telos* dans le vrai monde, reproduisant dans la théorie une forme d'interdit juif à nommer Dieu, les telosiens conservent ce *telos*. Celui-ci est maintenu bien qu'amendé, en fait plus modestement considéré comme contingent, relatif à la tradition occidentale particulière dont il est issu, mais non plus appréhendé comme nécessaire - dans le sens d'une *destinée* qui se réalisera nécessairement. Il conserve cependant une part de nécessité dans le sens où pour réaliser pleinement son potentiel, la civilisation occidentale doit réaliser ce *telos* qu'elle fait elle-même advenir de manière contingente à sa conscience historique. Plutôt que le *telos* husserlien de la *Krisis*, c'est alors une forme de *telos* néo-aristotélicien qui vient servir d'assise fondationnelle à la nouvelle cosmologie telosienne, comme un retour aux sources de la civilisation occidentale que le groupe défend désormais avec vigueur, encore plus depuis qu'elle a été frontalement attaquée par le nouvel ennemi islamique.

L'étude du rapport entre *Telos* et l'Ecole de Francfort met donc en avant une certaine analogie structurale dans la progression logique des idées, toutes deux rythmées par une évolution dialectique aboutissant dans une synthèse cherchant à réconcilier quête de transcendance et enracinement dans l'immanence. Dans les deux cas, c'est la critique de la raison, poussée au bout de sa logique dans une autocritique de la critique de la raison, qui sert de moteur, c'est-à-dire qui fait évoluer la réflexion et la fait passer au stade suivant.

Mais entre *Telos* et l'Ecole de Francfort, les synthèses qui en résultent sont différentes, et c'est peut-être là le plus intéressant. Car les différences révèlent alors une part bienvenue de liberté des acteurs, une forme de singularité qui permet de développer sa propre idiosyncrasie. Elles nous rappellent aussi que les positionnements sont logiquement distincts dans la mesure où *Telos* se pose comme un héritier de la Théorie critique, légataire de sa production théorique et de son chemin déjà tracé. Dès lors, le point de départ entre les deux parcours n'est par définition pas

le même et le spectre du pessimisme culturel et du renoncement théorique sert d'épouvantail sur le parcours de la progression logique telosienne. Les conditions historiques sont aussi elles-mêmes très différentes, les telosiens et les francfortois ne sont pas contemporains des mêmes événements, des mêmes traumatismes éventuels et donc des mêmes perspectives.

A notre sens, l'aventure *Telos* fait cependant pleinement partie de la grande tradition de la Théorie critique et à ce titre ne peut être rendue coupable de trahison. Cela n'empêche pas qu'il y ait *subversion*, mais dans une logique dialectique, dans le sens d'un dépassement qui intervient après un double processus d'intégration et de dépassement. Car si l'ultime stade de la dialectique hégélienne est bien le retour à soi, celui de la dialectique négative par définition non-identitaire maintient une différence impossible à éradiquer entre le premier et le dernier moment. Il nous semble que c'est cette différence inéradicable que l'on retrouve non seulement entre *Telos* et l'Ecole de Francfort, mais aussi entre le premier et le dernier *Telos*.

La différence majeure que nous identifions entre *Telos* et l'Ecole de Francfort se manifeste selon nous en dernière instance dans le retour telosien au *telos*, ou plutôt dans la volonté de ne pas abandonner l'ambition téléologique occidentale et avec elle une certaine ambition théorique et un sens de la noblesse historique que l'on retrouve au coeur de la conception du *telos* de l'humanité.

***La clé de compréhension de l'identité telosienne dans la quête nécessairement inachevée du telos de la civilisation occidentale***

C'est en ce sens que nous déclarions que le plus intéressant réside dans la grande différence qui sépare le terme du parcours telosien et la fin du cheminement francfortois, en ce qu'elle nous éclaire finalement sur la spécificité de *Telos*. Or, cette différence ultime, cet élément décisif, est précisément le rapport de *Telos* au *telos*. L'ironie de notre analyse veut donc que cet organe critique de la raison identitaire, qui a désavoué l'essentialisme phénoménologique de Husserl au profit d'une dialectique négative qui rappelle l'inadéquation fondamentale entre la chose et son signe, soit finalement le mieux compris par le concept dont il porte le nom. *Telos* est

en effet finalement à notre sens le mieux défini par son propre *telos*, qui n'est autre que de participer à la quête du *telos* de la civilisation occidentale.

L'importance de cette quête téléologique dans la formation identitaire du cercle nous est apparue manifeste lors du colloque international *Telos* auquel nous avons pu assister en Italie en septembre 2012. Présentées comme des temps forts de rencontres et de débats, les conférences *Telos* sont vouées à construire non pas un réseau de personnes, mais bien une « communauté intellectuelle », c'est-à-dire un groupe pas seulement fédéré mais intimement lié, fraternellement relié, autour d'une Idée. Et cette idée est celle de l'Occident. Selon les mots de Russell Berman, l'actuel rédacteur en chef de *Telos* (proche de la droite traditionaliste américaine), « les conférences ne sont pas seulement faites pour les discussions académiques mais pour construire une communauté autour de la revue. »<sup>1232</sup> Le focal aujourd'hui pour *Telos* est en fait de revenir sur la vocation universelle de l'Europe, appréhendée comme le berceau de l'Occident, afin de savoir quelle communauté de valeurs et quel ensemble de concepts se retrouvent de part et d'autre de l'Atlantique et le définissent ainsi au mieux. Il s'agit de bâtir un « sentiment communautaire » (*a sense of community*) autour de lui. Ainsi l'un des participants au colloque déclarait avec une certaine solennité : “We have to really believe in the legacy of the West.”

C'est ainsi donc que se pense *Telos* : comme le légataire d'une riche tradition occidentale et alors aussi comme une étape dans sa longue histoire. Nous précisons bien « comme se pense » *Telos*, car en organe typique de théorie critique formé à « la réflexion sur soi », le groupe a développé une forte conscience de son identité et de son histoire. Or, en tant qu'étape sur le chemin de l'odyssée occidentale, quasi mystifiée à force d'être reconstruite, *Telos* entend être une marche qui mène vers la réalisation du *telos* universel, dans la double acception du terme réalisation (prise de conscience et concrétisation) - ces deux sens étant en fait interconnectés. Car le *telos* ne peut être pleinement réalisé, *i.e.* concrétisé, que lorsqu'il est réalisé, c'est-à-dire pleinement présent à la conscience. Alors l'entéléchie advient, l'accomplissement est total - c'est la forme *parfaite* de l'homme réalisé. Finalement, l'ultime horizon du *telos* telosien est donc la pleine réalisation du potentiel de l'homme occidental, un peu à la manière du projet avorté de la Renaissance que le *Telos* des débuts souhaitait réactiver. Et cette réalisation est bien

---

<sup>1232</sup> [Notre traduction]

réconciliation de l'histoire avec la conscience historique des hommes. Le retour à la logique identitaire sonnerait ici comme un désaveu du cheminement logique telosien s'il n'était pas à comprendre seulement comme un horizon, un idéal vers lequel on tend pour donner du sens à son action mais qui toujours échappe, qui toujours surtout s'éloigne de soi à mesure que l'on semble s'approcher de lui. Car le double processus de réalisation n'est pas à comprendre comme la réconciliation de l'essence et de l'existence, comme la « phénoménalisation » d'une entité déjà là qui serait donc « pré-existante ». Il n'y a en effet pas de destin pré-écrit (pas de trajectoire nécessaire), mais un destin qui *devient* à mesure qu'on l'écrit, c'est-à-dire qu'on le vit et qu'en même temps on en prend conscience.

En dernière instance, il est donc possible de relire toute l'histoire telosienne comme celle d'une grande quête téléologique guidée par l'horizon du *telos* de la civilisation occidentale, par la volonté de réconcilier le devenir des hommes et son avènement à leur conscience historique. La quête de ce *telos* se lit alors comme la recherche d'un but, d'une *fin*. Nous nous permettons ici de revenir une dernière fois sur ce vocable *fin* qui tient une place particulière dans notre thèse et dont la polysémie fait écho à celle de l'autre terme emblématique de notre travail, celui de *sens*. Ces deux termes se reflètent l'un l'autre - asymétriquement bien entendu - : car c'est la *fin*, entendue comme but et réalisation, comme étape ultime et raison de départ, comme destination et accomplissement, qui vient répondre à la quête de direction et de signification à donner à l'histoire.<sup>1233</sup> Cause première et cause finale, *la fin donne du sens* à l'intégralité d'une histoire sans cesse réécrite et relue jusqu'à en constituer sa *raison d'être*.

La grande différence alors entre *Telos* et la dernière Théorie critique de la première génération de l'Ecole de Francfort est ce retour à la conception téléologique de l'histoire finalement abandonnée par les juifs allemands. Puisqu'il n'est plus possible de philosopher après Auschwitz, il est impossible pour les francfortois de considérer que l'histoire humaine a une *fin*, une raison d'être, qui d'une manière ou d'une autre pourrait justifier la Shoah comme une étape

---

<sup>1233</sup> L'on notera par ailleurs que l'on peut faire varier la polysémie des termes jusqu'à leur donner une dimension *physique*. Alors le *sens méta-physique* de l'histoire peut être dévoilé par la *médiation sensorielle*, par le fait d'être à l'écoute de ses *sens*. Quant à la *fin*, comment ne pas voir que ce terme magnifique renvoie à la fois au *telos*, c'est-à-dire à la finalité, et à la finesse - et l'on est fin d'esprit mais aussi de corps. La polysémie de *fin* semble alors lancer un ultime clin d'oeil à la structure aristotélicienne trinaire du corps (l'homme tel qu'il existe), de l'esprit (l'idée de l'homme tel qu'il devrait être, tel qu'il *est* déjà potentiellement) et du *telos*, cette fin qui une fois réalisée le fait passer du premier stade au second.

nécessaire dans le processus de sa réalisation. Pour conserver le caractère absolu de cette horreur ineffable dont le concept « Auschwitz » est devenu l'étendard, il faut maintenir la contingence radicale de l'histoire et avec elle l'ensemble des formes possibles qu'elle pourrait revêtir. Il nous semble finalement que les derniers points de vue respectifs des telosiens et des théoriciens critiques de Francfort sont diamétralement opposés. Pour ces derniers, et notamment pour Adorno :

« Il n'y a plus maintenant de beauté et de consolation que dans le regard qui se tourne vers l'horrible, s'y confronte et maintient, avec une conscience entière de la négativité, la possibilité d'un monde meilleur. »<sup>1234</sup>

C'est là nous semble-t-il l'exact inverse de la position téléologique telosienne qui défend sinon substantiellement tout au moins formellement la beauté d'une certaine positivité. Parce qu'une histoire qui se contenterait de s'écrire à minima, en ayant pour seul but de ne pas sombrer dans la barbarie et donc en *réfléchissant* par la négative, en prenant garde à *ne pas* faire le mal plutôt qu'à incarner le bien, manquerait de panache. Conserver l'Idée du *telos* de la civilisation occidentale, tout au moins chercher à réaliser le plus haut potentiel légué par cette tradition particulière à prétention universelle, c'est en effet aussi maintenir un certain sens de l'héroïsme, une visée de grandeur pour l'humanité. De là peut-être d'ailleurs se dessine le trait d'union qui relie parfois *Telos* avec des courants originaires d'univers fascistes : dans cette conception noble et aristocratique de l'homme - en fait de certains hommes - qui résulte dans la volonté de réactualiser un sens de l'héroïsme. Pour qu'une histoire ait de la prestance, il lui faut en effet des personnages forts pour l'incarner, des héros au sens premier du terme. Il faut aussi que cette histoire puisse *finir en beauté*. Et dans une optique téléologique et idéaliste, le beau est plus que le négatif du laid, tout comme le vrai est plus que le non-vrai.

Au fond, c'est peut-être un certain attrait pour la beauté qui a guidé l'histoire telosienne ; beauté des idées qui se reflète dans l'esthétisme d'une histoire de la civilisation occidentale que l'on souhaite digne des plus grandes odyssées homériques. D'une certaine manière, c'est déjà l'intuition de Elisabeth Chaves lorsque, analysant *Telos*, elle en vient à conclure que l'évolution telosienne doit beaucoup à son attachement au monde des idées qui résulte dans la production de

---

<sup>1234</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée* [1951], Paris, Payot, 1980, p.21-22

« la théorie pour l'art de la théorie elle-même » (*theory for theory's sake*)<sup>1235</sup>. L'attachement à la beauté des idées conjugué à l'horreur du médiocre, du lisse, d'une vie placée sous *soma* - ce « christianisme sans larmes » comme l'appelait le Mustapha Menier de Huxley - concourent alors à motiver la quête héroïque d'une histoire exigeante, difficile, précisément belle parce qu'exigeante et difficile.

Dans une perspective matérialiste marxiste, l'homme se crée lui-même en même temps qu'il crée ; dans une perspective idéaliste hégélienne, il devient le héros de son histoire en même temps qu'il l'écrit. Or, écrire l'histoire de l'humanité, c'est se lancer dans la quête infinie de la belle fin humaine.

C'est peut-être d'ailleurs là que réside *in fine* le but, dans le processus même de sa propre quête. En ce sens le *telos* de la civilisation occidentale est bien universel ; la quête toujours inachevée de la fin qui donne sens à l'histoire est la chose du monde la mieux partagée.

*Fin.*

---

<sup>1235</sup> Elisabeth Chaves, "Carving Out an Identity for Itself: The Work of *Telos* over Forty Years", in Timothy W. Luke, Ben Agger (Eds.), *A Journal of No Illusions*. Telos, Paul Piccone, and the Americanization of Critical Theory, New-York, TelosPress Publishing, 2011, p.176

## Bibliographie

### *Sources primaires*

#### **Revue *Telos***

Etude systématique des numéros 1 à 121 (Printemps 1968 - automne 2001)

#### ***Newsletters* et documents internes**

Robert d'Amico, Lettre du 18 Janvier 1987

Andrew Arato, Jose Casanova, Jean Cohen, Joel Whitebook, Lettre à Paul Piccone du 1er Juin 1987, *Editors' Newsletter*, 19 Octobre 1987

Alain de Benoist, Lettre à Paul Piccone du 15 Janvier 1988

Russell Berman, Lettre à Martin Jay, Paul Piccone, Gary Ulmen et Richard Wolin du 11 Février 1987

Ferenc Feher, Lettre ouverte du 31 Janvier 1987 à l'équipe éditoriale

Tim Luke, "Letter to all Telos-ers", *Editors' Newsletter*, 14 Septembre 1994

Paul Piccone, "Omero Piccone (1914-1982)", 20 Avril 1982, non publié

Paul Piccone, Lettre à Richard Wolin du 23 Février 1987, copie à Russell Berman, Gary Ulmen, Gabor Rittersporn

Paul Piccone, "Letter to the Editors", *Editors' Newsletter*, 19 Octobre 1987

Paul Piccone, "Letter to the Editors", *Editors' Newsletter*, 14 Septembre 1994

Paul Piccone, "Letter to the Editors", *Editors' Newsletter*, 27 janvier 1997

Paul Piccone, *Telos' Editors' Newsletter*, 28 Janvier 1999

Paul Piccone, "The Groom's Closing Remarks (Annotated Version)", non publié

*Telos Staff*, *Telos' newsletter* du 12 Août 1986

Gary Ulmen, Lettre à Russell Berman du 20 Février 1987, copie à Paul Piccone

Bernard Willms, "An open letter concerning the Kennedy-Wolin controversy", Lettre ouverte adressée à l'équipe éditoriale de *Telos*, 15 Janvier 1987

Richard Wolin, Lettre ouverte du 30 Octobre 1986 à l'équipe éditoriale de *Telos*

Richard Wolin, Lettre ouverte du 18 Novembre 1986 à l'équipe éditoriale de *Telos*

### **Articles, ouvrages et documents externes sur *Telos***

Kenneth Anderson, “*Telos*, the critical theory journal and its blog”, 18 Novembre 2007, disponible à [<http://kennethandersonlawofwar.blogspot.fr/2007/11/telos-critical-theory-journal-and-its.html>]

Gary Genesko, “The Arrival of Jean Baudrillard in English Translation: Mark Poster and *Telos Press* (Part I), *International Journal of Baudrillard Studies*, Vol.1, n.2, Juillet 2004

Renate Holub, “Between Europe and the USA. The Rise and Decline of the Journal *Telos*”, *Bad Subjects*, n.31, Mars 1997, disponible à [<http://bad.eserver.org/issues/1997/31/holub.html>]

Esther Leslie, “*Telos*”, *The Times Literary Supplement*, 31 Octobre 2008

Timothy W. Luke, “The Trek with *Telos*: A Remembrance of Paul Piccone (January 19, 1940—July 12, 2004)”, *Fast Capitalism*, vol. 1, n. 2, 2005

Timothy W. Luke, Ben Agger (Eds.), *A journal of no Illusions. Telos, Paul Piccone, and the Americanization of Critical Theory*, New-York, Telos Press Publishing, 2011

Michael McConkey, “Paul Piccone as a Libertarian? A Canadian Proof and Rothbardian Critique”, *The Independant Review*, vol.16, n.4, Printemps 2012

Danny Postel, “The Metamorphosis of *Telos*. A splintered journal spokes into its own contradictions”, *These Times*, 24-30 Avril 1991

Gary Ulmen (Ed.), *Confronting the Crisis. Writings of Paul Piccone*, New-York, TelosPress Publishing, 2008

### **Articles et numéros spéciaux de la revue *Telos* cités dans notre thèse**

Theodor W. Adorno, “On Tradition”, *Telos* n.74, Hiver 1992-93, p.75-82

Theodor W. Adorno, “Theory of Pseudo-Culture” [1959], *Telos* n.95, Printemps 1993, p.15-38

John Alt and Frank Hearn, “Symposium on Narcissism: The Cortland Conference on Narcissism”, *Telos* n.44, Été 1980, p.49-125

John Alt, “Radical and Conservative Critique: A Conference Report”, *Telos* 63, Printemps 1985, p.121-138

Robert d’Amico, “A Concept of Subjectivity: Comments on Jacoby’s Social Amnesia”, *Telos* 24, Été 1975



Robert d'Amico, "Review of *Discipline and Punish; Language, Counter-Memory, Practice and La Volonté de Savoir*", *Telos* 36, Été 1978

Robert d'Amico, "The Hidden *Telos*", in "Special 20th Anniversary Issue", *Telos* 74, Printemps 1988, p.26-35

Robert d'Amico, "What was *Telos* All About?", *Telos* n.101, Automne 1994, p.97-100

Andrew Arato, "The Neo-Idealist Defence of Subjectivity", *Telos* 21, Automne 1974, p.108-161

Johann P. Arnason, "Review of *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*", *Telos* 39, Printemps 1979

Joseph Bendersky, "Carl Schmitt and the Conservative Revolution", *Telos* n.72, Été 1987, p.27-42

Seyla Benhabib, "Review of *The Critical Theory of Jürgen Habermas* by Thomas McCarthy", *Telos* 40, Été 1979

Seyla Benhabib, "Modernity and the Aporias of Critical Theory", *Telos* n.49, Automne 1981, p.39-59

Alain de Benoist, "Tribute to Paul Piccone. Our American Friend was a Free Spirit and a Loud Talker", *Telos* n.131, Été 2005

Max Bembl, "Review of *Toward a Rational Society*", *Telos* 8, Été 1971

Johannes Berger, "Review of *Theorie des Kommunikativen Handelns*", *Telos* 57, Automne 1983

Russell A. Berman, "Creation and Culture: Introduction to "Toward a Liturgical Critique of Modernity", *Telos* 113, Automne 1998

Lawrence Birken, "Review of *The History of Sexuality: An Introduction*", *Telos* 81, Automne 1989

Laura Boella, "Eastern Europe Societies", *Telos* 41, Automne 1979, p.59-75

Angelo Bolafi, "Interview with Jürgen Habermas", *Telos* 39, Printemps 1979

Sergio Bolona, "Class Composition and the Theory of the Party at the Origin of the Workers-Council Movement", *Telos* n.13, Automne 1972

Murray Bookchin, "Finding the Subject: Notes on Whitebook and 'Habermas Ltd'", *Telos* 52, Été 1982

Maria Daraki, "Foucault's Journey to Greece", *Telos* 67, Printemps 1986

Alex Delfini, Paul Piccone, "After Liberalism", *Telos* n.112, Été 1998

Ferenc Feher, "Eastern Europe in the Eighties", *Telos* 45, Automne 1980

Alessandro Ferrara, "A Critique of Habermas' *Diskursethik*", *Telos* 64, Été 1985

Mitchell Franklin, "The Irony of the Beautiful Soul of Herbert Marcuse", *Telos* 6, Automne 1970

Keith Gandall, "Foucault: Intellectual Work and Politics", *Telos* 67, Printemps 1986

Lucien Goldmann, "Introduction to the Problems of a Sociology of a Novel", *Telos* n.18, Hiver 1973-74

Lucien Goldmann, "The Epistemology of Sociology", *Telos* n.30, Hiver 1976-77

Paul Gottfried, "Alain de Benoist's Anti-Americanism", *Telos* 98-99, Printemps 1994, p.129

Alvin Gouldner, "Prologue to a Theory of Revolutionary Intellectuals", *Telos* 26, Hiver 1975-76, p.3-36

David Gross, "Combating Modernity: Piccone and the Role of Tradition in the Present Age", *Telos* n.131, Été 2004  
 William R. Hackman, "The Foucault Conference", *Telos* 51, Printemps 1982

David Gross, "Rethinking Traditions. Symposium on The Past In Ruins", *Telos* n.94, Hiver 1992-93

Jürgen Habermas, "On Social Identity", *Telos* 19, Printemps 1974

Jürgen Habermas, "A Reply to Muller and Neuss", *Telos* 24, Été 1975

Jürgen Habermas, "A Speculative Materialist", *Telos* 33, Automne 1977

Jürgen Habermas, "History and Evolution", *Telos* 39, Printemps 1979

Jürgen Habermas, "On the German-Jewish Heritage", *Telos* 44, Été 1980

Jürgen Habermas, "The Inimitable *Zeitschrift für Sozialforschung*: How Horkheimer Took Advantage of a Historically Oppressive Hour", *Telos* 45, Automne 1980

Jürgen Habermas, "New Social Movements", *Telos* 49, Automne 1981

Jürgen Habermas, "Neo-conservative Culture Criticism in the United States and West Germany: An Intellectual Movement in Two Political Cultures", *Telos* 56, Été 1983

Agnes Heller, "Marxist Ethics and the Future of Eastern Europe", *Telos* 38, Hiver 1978-1979, p.153-174

Peter U. Hohendahl, "Habermas' Political Discourse of Modernity", *Telos* 69, Automne 1986

Axel Honneth, "The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas", *Telos* 49, Automne 1981

Thomas Huhn, "Jameson and Habermas", *Telos* 75, Printemps 1988

Russell Jacoby, "Marcuse and the New Academics: A Note on Style", *Telos* 5, printemps 1970

Russell Jacoby, "The Politics of Objectivity, Notes on the US Left", *Telos* 9, Automne 1971, p.74-88

Russell Jacoby, "The Politics of Subjectivity: Notes on Marxism, the Movement and Bourgeois Society", *Telos* 9, Automne 1971, p.116-126

Russell Jacoby, "The critique of Automatic Marxism: The Politics of Philosophy from Lukács to the Frankfurt School", *Telos* 10, Hiver 1971, p.119-146

- Russell Jacoby, "The Politics of the Crisis Theory: The Critique of Automatic Marxism II", *Telos* 25, Automne 1975, p.3-52
- Martin Jay, "Reconciling the Irreconcilable? A Rejoinder to Kennedy", *Telos* 71, Printemps 1987, p.67-80
- The Kansas *Telos* Group, "The Antioch *Telos* Conference", *Telos* 32, Été 1977, p.188-192
- Ellen Kennedy, "Carl Schmitt and the Frankfurt School", *Telos* n.71, Printemps 1987, p.37-66
- Karel Kosik, "Dialectic of the Concrete Totality", *Telos* 2, Automne 1968
- Karel Kosik, "The Concrete Totality", *Telos* 4, Automne 1969
- Karel Kosik, "Our Present Crisis", *Telos* 13, Automne 1972
- Jeff Livesay, "Habermas, Narcissism, and Status", *Telos* 64, Été 1985
- Georgy Lukács, "The Old Culture and the New Culture", *Telos* 5, Printemps 1970, p.21-30
- Georgy Lukács, "The Dialectic of Labor: Beyond Causality and Teleology", *Telos* 6, Automne 1970, p.162-174
- Georgy Lukács, "Moses Hess and the Problems of the Idealist Dialectic", *Telos* 7, Hiver 1971, p.3-34
- Georgy Lukács, "The New Edition of Lassalle's Letters", *Telos* 11, Printemps 1972, p.3-23
- Tim Luke, "Neo-Populism: Fabricating the Future by Rehabbing the Past?", *Telos* n.74, Hiver 1992-93, p.11-18
- Tim Luke, "Toward a North-American Critical Theory", *Telos* n.101, Automne 1994
- James Miller, "Review of *Legitimation Crisis*", *Telos* 24, Été 1975
- Herbert Marcuse, "Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism" (1928), *Telos* 4, automne 1969
- Herbert Marcuse, "The Concept of Negation in the Dialectic", *Telos* 8, Été 1971
- Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Heinz Lubasz and Tilman Spengler, "Theory and Politics: A Discussion", *Telos* 38, Hiver 1978-1979
- Enzo Paci, "Dialectic of the concrete and the abstract", *Telos* 3, Printemps 1969, p.4-32.
- Enzo Paci, "The Phenomenological Encyclopedia and the Telos of Humanity", *Telos* 2, Automne 1968, p.5-18
- Roger Paden, "Review of *Michel Foucault* by Mark Cousins and Althar Hussain; *Michel Foucault and the Subversion of the Intellect* by Karlis Racevskis", *Telos* 64, Été 1985
- Wolfgang Palaver, "Schmitt's Critique of Liberalism", *Telos* n.102, Hiver 1995, p.43-71

Paul Piccone and Alexander Delfini, "Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism", *Telos* 6, Automne 1970

Paul Piccone, "Towards a Socio-Historical Interpretation of the Scientific Revolution", *Telos* 1, Printemps 1968, p.16-26

Paul Piccone, "Students' Protest, Class Structure, and Ideology", *Telos* 3, automne 1968

Paul Piccone, "Review of *Antworten auf Marcuse*", *Telos* 3, Printemps 1969

Paul Piccone, "Lukács' *History and Class Consciousness* Half a Century Later", *Telos* 4, Automne 1969, p.95-112

Paul Piccone, "Reading the Crisis", *Telos* n.8, Eté 1971, p.121-129

Paul Piccone, James Schmidt, Robert d'Amico, Bart Grahl, Ferenc Feher, "Internal Polemics", *Telos* 31, Printemps 1977, p.179-197

Paul Piccone, "The Crisis of One-Dimensionality", *Telos* 35, Printemps 1978, p.43-54

Paul Piccone, "Narcissism after the Fall: What's on the Bottom of the Pool", *Telos* n.44, Eté 1980

Paul Piccone, Gary Ulmen, "Introduction to Carl Schmitt", *Telos* n.72, Eté 1987, p.3-14

Paul Piccone, "20 Years of *Telos*", "Special 20th Anniversary Issue", *Telos* 75, Printemps 1988, p.3-25

Paul Piccone, "Reinterpreting 1968: Mythology on the Make", *Telos* n.77, Automne 1988, p.7-43

Paul Piccone, "Populism vs. the New Class", *Telos* n.88, Eté 1991

Paul Piccone, "Federal Populism in Italy", *Telos* n.90, Hiver 1991-92

Paul Piccone, "Introduction", *Telos* n.94, Hiver 1992-1993

Paul Piccone, "The Actuality of Traditions", *Telos* n.94, Hiver 1992-93

Paul Piccone, "Beyond Pseudo-Culture? Reconstituting Fundamental Political Concepts", *Telos* n.95, Printemps 1993, p.3-14

Paul Piccone, "Confronting the French New Right: Old Prejudices or a New Political Paradigm?", *Telos* 98-99, Hiver 1993-94, p.3-22

Paul Piccone, "From the New Left to the New Populism", *Telos* 101, Automne 1994

Paul Piccone, "Postmodern Populism", *Telos* n.103, Printemps 1995, p.54

Paul Piccone, "Modernity, Liturgy and Reification: Remarks on the Liturgical Critique of Modernity", *Telos* 113, Automne 1998

Paul Piccone, "Eléments Interview", *Telos*, n.117, Automne 1999

- Mark Poster, "Review of *Social Theory as Transgression*", *Telos* 56, Été 1983
- Mark Poster, "Review of *Beyond Structuralism and Hermeneutics*", *Telos* 60, Été 1984
- Ulrich K. Preuss, "The Critique of German Liberalism: Reply to Kennedy", *Telos* n.71, Printemps 1987, p.97-109
- Jose Rodriguez-Ibanez, "Review of *La Teoria Critica de la Sociedad de Habermas* by Enrique M. Urena", *Telos* 40, Été 1979
- Pier Aldo Rovatti, "Marcuse and the Crisis of European Sciences", *Telos* 2, automne 1968
- Trent Schroyer, "The Dialectical Foundations of Critical Theory: Jürgen Habermas' Metatheoretical Investigations", *Telos* 12, Été 1972
- Mark Seem, "Review of *Surveiller et Punir*", *Telos* 29, Automne 1976
- Alfons Söllner, "Leftist Students and the Conservative Revolution: Neumann, Kirchheimer, and Marcuse", *Telos* n.61, Automne 1984, p.55-70
- Alfons Söllner, "Beyond Carl Schmitt: Political Theory in the Frankfurt School", *Telos* n.71, Printemps 1987, p.81-96
- Telos* Staff, "Interview of Michel Foucault about the prison of Attica", *Telos* 19, Printemps 1974
- Telos* Staff, "Power and Sex: An Interview with Michel Foucault", *Telos* 32, Été 1977
- Telos* Staff, "Special Section: Poland and the Future of Socialism", *Telos* 47, Printemps 1981
- Telos* Staff, "Special Section: Crises in Eastern Europe", *Telos* 53, Automne 1982
- Telos* Staff, "Symposium on Soviet-Type Societies", *Telos* 60, Été 1984, p.155-191
- Telos* Staff, "Reading and Misreading Schmitt: An Exchange", *Telos* n.74, Hiver 1987-88, p.133-140
- Telos* Staff, "Special 20th Anniversary Issue", *Telos* n.75, Printemps 1988, p.3-55
- Telos* Staff, "Toward a Liturgical Critique of Modernity", *Telos* 113, Automne 1998, p.3-134
- Telos* Staff, "Populism vs. the New Class", The Second Elizabethtown Conference, 5-7 Avril 1991
- Pierre-André Taguieff, "Discussion or Inquisition? The Case of Alain de Benoist", *Telos* 98-99, Printemps 1994, p.34-54
- John Torpey, "Ethics and Critical Theory: From Horkheimer to Habermas", *Telos* 69, Automne 1986
- Andrew Tymowski, "Review of *Toward a Rational Society*", *Telos* 8, Été 1971
- S.K. Wertz, "Brentano's Psycho-Intentional Criterion", *Telos* 1, Printemps 1968, p.5-15

Joel Whitebook, "The Problem of Nature in Habermas", *Telos* 40, Été 1979

Richard Wolin, "Foucault's Aesthetic Decisionism", *Telos* n.67, Printemps 1986

"The Intellectuals and Power. A discussion between Gilles Deleuze and Michel Foucault", *Telos* 16, Été 1973, p.103-109

### *Sources secondaires*

#### **Ouvrages**

Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *La dialectique de la Raison : Fragments philosophiques* [1947], Paris, Gallimard, 1974

Theodor W. Adorno, Karl Popper, *De Vienne à Francfort, La querelle allemande des sciences sociales* [1969], Paris, Editions Complexe, 1979

Theodor W. Adorno, *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance* [1956], Paris, Payot, 2011

Theodor W. Adorno, *Dialectique négative* [1966], Paris, Payot, 1978

Ben Agger, *Socio(onto)logy: A Disciplinary Reading*, Urbana, University of Illinois Press, 1989

Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1963

Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspero, 1977

Andrew Arato et Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, New York, Seabury, 1979

Paul-Laurent Assoun, *Que Sais-je ? L'Ecole de Francfort*, Paris, PUF, 2001

Backhouse, Fontaine (Eds.), *The History of the Social Sciences Since 1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010

James M. Banner Jr. (Ed.), *A century of American Historiography*, Boston, Bedford/St Martin's, 2010

Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press Publishing, 1975

Jean Baudrillard, *L'illusion de la fin*, Paris, Galilée, 1992

Jean Baudrillard, *Le Crime parfait*, Paris, Galilée, 1995

Jean Baudrillard, *La pensée radicale*, Paris, Sens & Tonka, 2001

- Bruce Baugh, *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, New York, Routledge, 2003
- Bruce Bégout, *De la décence ordinaire : court essai sur une idée fondamentale de la pensée politique de Georges Orwell*, Paris, Allia, 2008
- Peter Beilharz (Ed.), *Postwar American Critical Thought*, Londres, Sage, 2006
- Daniel Bell, *The end of ideology*, New-York, The Free Press, 1960
- Daniel Bell, *The Coming of the Post-Industrial Society* [1973], New-York, Basic Books, 1976
- Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New-York, Basic Books, 1976
- Thomas Bender, *Intellect and Public Life: Essays on the Social History of Academic Intellectuals in the United States*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1993
- Alain de Benoist, *Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*, Paris, Editions Copernic, 1977
- Alain de Benoist, *Europe, Tiers-monde, même combat*, Paris, Robert Laffont, 1986
- Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* [Questions philosophiques fondamentales. Sur l'ontologie du non-encore-être, non traduit], Francfort, Suhrkamp, 1961
- Alan Brinkley, *Liberalism and its discontents*, Cambridge, Harvard University Press, 1998
- Daniel Boorstin, *The Genius of American Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953
- Daniel Boorstin, *The Decline of Radicalism, Reflections on America Today*, New-York, Random House, 1970
- Pierre Bouretz, *D'un ton guerrier en philosophie : Habermas, Derrida & Cie*, Paris, Gallimard, 2011
- Claude Gernad Bowers, *Jefferson and Hamilton: The Struggle for Democracy in America*, St Clair Shores (Michigan), Scholarly Press, 1972
- Mari Jo Buhle, Paul Buhle, Dan Georgakas, *Encyclopedia of the American Left*, Chicago, University of Illinois Press, 1992
- Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New-York, Routledge, 1990
- Craig Calhoun, *Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference*, Oxford, Basil Blackwell, 1995
- Margaret Canovan, *Populism*, Londres, Junction Books, 1981
- David Carr, *Introduction to Edmund Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1970
- Peter Collier et David Horowitz, *Destructive Generation: Second Thoughts About the Sixties*, New-York, Summit Books, 1990

- Jean-Pierre Cornetti, *Le philosophe et la poule de Kircher : quelques contemporains*, Paris, Ed. de l'Etat, 1997
- François Cusset, *French Theory, Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2005
- Robert Dahl, *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, New Haven, Yale University Press, 1961
- Alwin Diemer, *Edmund Husserl: Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim, Anton Hain, 1956
- Gilles Deleuze, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Editions Sociales, 1957
- Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris, Tel Quel, 1972
- Jacques Derrida, *Politiques de l'Amitié*, Paris, Galilée, 1994
- Jacques Derrida, *De quoi demain... Dialogue*, avec Elisabeth Roudinesco, Paris, Flammarion, 2003
- John Patrick Diggins, *The Rise and Fall of the American Left*, New-York, W.W. Norton, 1992
- Thomas Docherty [Ed.], *Postmodernism, A Reader*, New-York, Columbia University Press, 1993
- Tran Duc-Thao, *Phénoménologie et marxisme dialectique*, Paris, Ed. Minh-Tan, 1951
- Emile Durkheim, *De la division du travail social* [1893], Paris, Quadrige, 1998
- David Estlund, *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press, 2008
- Amitai Etzioni, *The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes*, New York, Free Press, 1968
- Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985
- Christian Fleck, Andreas Hess (Eds.), *Knowledge for whom? Public Sociology in the Making*, Dublin, Ashgate, 2014
- Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, Subjectivité, Aliénation*, Librairie Philosophie, J. Vrim, Paris, 2012
- Stéphane François, *Le néo-paganisme : une vision du monde en plein essor*, Paris, Editions de la Hutte, 2012
- Bruce Franklin (Ed.), *The Essential Stalin*, Garden City, New-York, 1972
- Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode* [1976], Paris, Le Seuil, 1996



- John-Kenneth Galbraith, *The affluent society*, Harmondsworth, Penguin Books, 1958
- John Kenneth Galbraith, *The new industrial state* [1967], Penguin Books, Harmondsworth, 1969
- Charles Gattone, *The Social Scientist as Public Intellectual: Critical Reflections in a Changing World*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2006
- Daniel Geary, *Radical Ambition, Charles Wright Mills, The Left and Radical Social Thought*, Berkeley, University of California Press
- Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981
- Anthony Giddens, *The constitution of society*, Oxford, Polity Press, 1984
- Nathan Glazer, *Remembering the Answers, Essays on the American Student Revolt*, New-York, Basic Books Inc., 1970
- Lucien Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970
- Lucien Goldmann, *Lukács et Heidegger*, Paris, Denoël, 1973
- Paul Goodman, *Growing Up Absurd: Problems of Youth in the Organized Society*, New York, Vintage Books, 1956
- Paul Gottfried, Thomas Fleming, *The Conservative Movement*, New-York, Twayne Publishers, 1993
- Alvin Gouldner, *Patterns of Industrial Bureaucracy*, Glencoe, The Free Press, 1954
- Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Londres, Heinemann, 1972
- Alvin Gouldner, *For Sociology*, New-York, Basic Books, 1973
- Alvin Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology, The Origins, Grammar and Future of Ideology*, New-York, Seabury Press, 1976
- Alvin Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class: A Frame of Reference, Theses, Conjectures, Arguments, and a Historical Perspective on the Role of Intellectuals and Intelligentsia in the International Class Contest of the Modern Era*, New-York, Seabury Press, 1979
- Antonio Gramsci, *Cahiers de Prison, 19 Décembre 1929*, Paris, Gallimard, 1978
- Roger Griffin (Ed.), *Fascism Past and Present, West and East*, Hanovre, Verlag, 2006
- Roger Griffin, *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Londres, Palgrave, 2007
- David Gross, *The Past in Ruins: Traditions and the Critique of Modernity*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1992

Jürgen Habermas [1962], *L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978

Jürgen Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »* [1968], Paris, Gallimard, 1973

Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* [1973], Boston, Beacon Press, 1975 / *Raison et légitimité, Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé* [1973], Paris, Payot, 1978

Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* [1981], Paris, Fayard, 1987

Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*, Cambridge, Polity Press, 1997

Jürgen Habermas, *Vérité et justification* [1999], Paris, Gallimard, 2001

David Held, *Models of Democracy* [2006], Cambridge, Polity Press, 2008

Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich* [1984], Cambridge, Cambridge University Press, 1998

Godfrey Hodgson, *The Myth of American Exceptionalism*, New Haven, Yale University Press, 2010

Richard Hofstadter, *The American Political tradition and the Men Who Made It* [1948], New-York, Vintage Books Edition, 1973

Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Chicago, Chicago University Press, 1952

Richard Hofstadter, *The Age of Reform, From Bryan to F.D.R.*, Londres, J.Cape, 1962

Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, Harvard University Press, 1993

Max Horkheimer, *Théorie critique, Essais* [1968], Paris, Payot, 1978

David Horowitz, *Radical Son, A Generational Odyssey*, New-York, The Free Press, 1996

Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950

Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1954], Paris, Gallimard, 1976

Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse* [1954], Paris, PUF, 1989

Russell Jacoby, *Social Amnesia, A Critique of Conformist Psychology from Adler to Laing*, Boston, Beacon Press, 1974

Russell Jacoby, *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academe*, New-York, Basic Books, 1987

Fredric Jameson, *Postmodernism, or the Logic of Late Capitalism*, New-York, Verso, 1991

Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Berkeley, University of California Press, 1973 / *L'imagination dialectique : l'Ecole de Francfort, 1923-1950* [1973], Paris, Payot, 1977

Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1984

Kelvin Knight, *Aristotelian Philosophy, Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 2007

Karel Kosik, *La dialectique du concret*, Paris, Maspero, 1970

Karl Korsch, *Marxisme et philosophie* [1923], Paris, Editions de Minuit, 1964

Irving Kristol, *Two Cheers for Capitalism*, New-York, Basic Books, 1978

Irving Kristol, *Neoconservatism, the Autobiography of an Idea*, New-York, The Free Press, 1995

Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* [1962], Chicago, University of Chicago Press, 1970

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985

Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World*, New-York, Basic Books, 1977

Christopher Lasch, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie* [1995], Paris, Editions Climats, 1996

Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, New-York, W.W. Norton, 1991 / *Le Seul et Vrai Paradis : Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques* [1991], Paris, Flammarion, 2006

Seymour Martin Lipset, *The first New Nation*, New-York, Basic Books Inc., 1963

Priscilla Long (Ed.), *The New Left, A collection of Essays*, Boston, Porter Sargent, 1969

Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Paris, PUF, 1976

Georgy Lukács, *Histoire et conscience de classe, Essais de dialectique marxiste* [1923], Paris, Ed. de Minuit, 1960

Robert S. Lynd, *Knowledge for what? The Place of the Social Sciences in American Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1939

Jean-François Lyotard, *La phénoménologie, Que-Sais-je ?* [1954], Paris, PUF, 2007

Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Ed. de Minuit, 1979

Alasdair MacIntyre, *Marcuse*, Fontana, 1970

- Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Etude de théorie morale* [1981], Paris, PUF, 1997
- Jean-François Malherbe, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Paris, PUF, 1976
- Karl Mannheim, *Structures of Thinking*, Londres, Routledge, 1997
- Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964
- Herbert Marcuse, *Negations. Essays in Critical Theory*, Londres, The Penguin Press, 1968
- Herbert Marcuse, *Five lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia*, Boston, Beacon Press, 1970
- Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* [1845], Paris, Editions Sociales, 1971
- Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* [1945], Paris, Gallimard, 1967
- Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, Paris, Gallimard, 1955
- John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Cambridge, Basic Blackwell, 1990
- John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward (Eds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Londres, Routledge, 1998
- Patricia Mooney Nickel, *Towards a North-American Critical Theory. Contemporary Dialogues*, New-York, Palgrave MacMillan, 2012
- Martin Nicolaus, *Forward Marx*, Grundrisse, Penguin, 1973
- Bertell Ollman et Edward Vernoff (Eds.), *The Left Academy. Marxist Scholarship on American Campuses*, New York, McGraw Hill, 1982
- Brian O'Connor, *The Adorno Reader*, Oxford, Blackwell, 2000
- Zina O'Leary, *The Social Science Jargon Buster*, Londres, Sage, 2007
- José Ortega y Gasset, *La révolte des masses* [1929], Paris, Gallimard, 1968
- Enzo Paci, *The Function of the Sciences and the Meaning of Man*, trad. Paul Piccone et James Hansen, Evanston, Northwestern University Press, 1972
- Talcott Parsons, *The Social System*, London, Routledge, 1951
- Stanley Payne, *Fascism, Comparison and Definition*, Madison, University of Wisconsin Press, 1980
- Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997
- John G.A. Pocock, *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique* [1975], Paris, PUF, 1997

- Norman Podhoretz, *Breaking Ranks*, New York, Harper & Row, 1979
- Mark Poster, *Critical Theory and Poststructuralism, In Search of a Context*, Ithaca, Cornell University Press, 1989
- Ayn Rand, *The New Left: The Anti-Industrial Revolution*, New York, New American Library, 1971
- John Rawls, *Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971
- Alain Renaut (Dir.), *Histoire de la philosophie politique, tome IV. Les critiques de la modernité politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999
- Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris, Le Seuil, 1969
- David Riesman, *The Lonely Crowd: A Study of the American Changing Character*, New Haven, Yale University Press, 1950
- Frédéric Robert, *La Nouvelle gauche américaine : faits et analyses*, Paris, L'Harmattan, 2001
- Tom Rockmore, *Irrationalism: Lukács and the Marxist View of Reason*, Philadelphie, Temple University Press, 1992
- Fabio Rojas, *From Black Power to Black Studies: How a Radical Social Movement Became an Academic Discipline*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2007
- Kirkpatrick Sale, *SDS*, New-York, Random House, 1973
- Carl Schmitt, *Théologie politique [1922 ; 1969]*, Paris, Gallimard, 1988
- Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New-York, Harper & Brothers, 1942
- Joseph Scotchie (Ed.), *The Paleoconservatives: New Voices of the Old Right*, New-York, Transaction Publishers, 1999
- Giles Scott-Smith, *The Politics of Apolitical Culture: The Congress for Cultural Freedom and the Political Economy of American Hegemony, 1945-1955*, Londres, Routledge, 2002
- Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, vol. 1: The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978
- Yves Sternhell, *Ni droite ni gauche : L'idéologie fasciste en France*, Paris, Le Seuil, 1983
- Ivan Szelenyi, György Konrád, *The Intellectuals on the Road to Class Power, A Sociological Study of the Role of the Intelligentsia in Socialism*, Brighton, Harvester Press, 1979
- Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988
- Pierre-André Taguieff (dir), *Face au racisme, (1) Les moyens d'agir et Face au racisme, (2) Analyses, hypothèses, perspectives*, Paris, La découverte, 1991

- Pierre-André Taguieff, *Sur la Nouvelle droite. Jalons d'une analyse critique*, Paris, Descartes & Cie, 1994
- Pierre-André Taguieff, *Les fins de l'antiracisme : essai*, Paris, Editions Michalon, 1995
- Pierre-André Taguieff, *Le Sens du progrès*, Paris, Flammarion, 2006
- Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History*, Oxford, Oxford University Press, 1939
- Lionel Trilling *Beyond Culture*, New York, Viking Press, 1955
- Irwin Unger, *The Movement: A History of the American New Left, 1959-1972*, New-York, Dodd, Mead and Company, 1975
- Amparo Vega, *Le premier Lyotard : philosophie critique et politique*, Paris, L'Harmattan, 2010
- Michael Walzer, *Pluralisme et démocratie*, Paris, Editions Esprit, 1997
- Max Weber, *Le Savant et le Politique* [1919], Paris, 10-18, 2002
- Philip Wexler (Ed.), *Critical Theory Now*, Londres, Taylor & Francis, 1991
- Rolf Wiggershaus , *L'Ecole de Francfort : histoire, développement, signification* [1986], Paris, PUF, 1993
- Richard Wolin, *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism, from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton, Princeton University Press, 2004
- Charles Wright Mills, *The White Collar*, New-York, Oxford University Press, 1951
- Charles Wright Mills, *The Power Elite*, New-York, Oxford University Press, 1956
- Charles Wright Mills, *The Sociological Imagination*, New-York, Oxford University Press, 1959

### Articles

- John Alt et al., "Special Review Essay: Doing Critical Theory", *Teaching Sociology* 7, n.1, 1979
- Saverio Ansaldi, « Adorno critique d'Husserl : dialectique, sociologie et phénoménologie », *Futur Antérieur*, n.19/20, 1994, p.151-161
- Nigel Ashford, "Neo-conservatism and the New Class: A Critical Evaluation", *Sociological Notes*, n.3, 1986, p.1-10
- Seyla Benhabib, "Democracy and Difference: Reflections on the Metapolitics of Lyotard and Derrida", *The Journal of Political Philosophy*, vol.2, n.1, 1994, p.1-23
- Pierre Bourdieu, « Le champ scientifique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°2-3, 1976

- Rüdiger Bubner, « Qu'est-ce que la Théorie critique ? », *Archives de philosophie*, n°35, vol.3, Été 1972, p.381-422
- Gaile Cannella, Yvonna Lincoln, “Epilogue: Claiming a Critical Public Social Science – Reconceptualizing and Redeploying Research”, *Qualitative Inquiry*, 10, n.2, Avril 2004, p.298-309
- Margaret Canovan, “Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy”, *Political Studies*, XLVII, 1999
- Hunter Crowther-Heyck, “Patrons of the revolution: Ideals and institutions in postwar behavioral science”, *Isis*, n.97, vol.3, 2006
- Jacques Derrida, « Apparition de l'inapparent », *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p.237-250
- Desroche, « Recension critique de Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959 », *Revue française de sociologie*, 1960
- Esprit* - La rédaction, « “Vigilance(s)” démocratiques », *Esprit*, n.108, janvier 1994, p.112-114
- Torben Bech Dyrberg, “The leftist fascination with Schmitt and the esoteric quality of the political”, *Philosophy and Social Criticism*, vol.35, n.6, 2009, p.649-669
- André Bertin, « Modernité et Postmodernité : un enjeu politique ? », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 89, n.81, 1991
- Barbara Epstein, “Why Poststructuralism is a Dead-End for Progressive Thought”, *Socialist Review*, n.2, 1995, p.89-119
- Andrew Feenberg, Eddy Trèves, « Lukács et la critique du marxisme orthodoxe », *L'homme et la société*, n.31-32, 1974
- Joseph Gabel, « Korsch, Lukács et le problème de la conscience de classe », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, année 21, n.3, 1966, p.668-680
- Joseph Gabel, « Le lukácsisme aux Etats-Unis », *L'homme et la société*, n.31-32, 1974
- Gary Grieve-Carlson, “Meet the Parents: Is the Radical Left the Child of the Radical Right?”, Review of Richard Wolin's *The Seduction of Unreason*, in *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol.6, n.1, Décembre 2004
- Roger Griffin, “Interregnum or Endgame? Radical Right Thought in the ‘Post-fascist’ Era”, *The Journal of Political Ideologies*, vol.5, n.2, Juillet 2000, p.163-178
- Alvin Gouldner, “Review of *History and Class Consciousness*”, *New York Review of Books*, Juillet 1971
- Alvin Gouldner, “The New Class Project I”, *Theory and Society*, vol.6, n.2, Sept. 1978
- Alvin W. Gouldner, “The New Class Project II”, *Theory and Society*, Vol. 6, n.3, Nov. 1978
- Marie-Christine Granjon, « Révolte des campus et nouvelle gauche américaine (1960-1988) », in *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 1988, n°11-13

- Stéphane Haber, « Réification et inauthenticité. Retour sur le problème Heidegger/Lukács », *Philosophique* 2006, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, p.7-38
- Jürgen Habermas, « La modernité un projet inachevé », *Critique*, t.37, n.413, Oct. 1981, p. 950-969
- Andreas Huyssen, "The Search for Tradition: Avant-Garde and Postmodernism in the 1970s", *New German Critique*, n.22, Hiver 1981, p.23-40
- Andreas Huyssen, "Mapping the Postmodern", *New German Critique*, n.33, Automne 1984, p.5-52
- Donald Ipperciel, « La pensée de Gadamer est-elle conservatrice ? », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 102, n.4, Novembre 2004, p.610-629
- Peter L. Janssen, "Political Thought as Traditionary Action: The Critical Response to Skinner and Pocock", *History and Theory*, Vol. 24, n. 2, Mai 1985, p. 115-146
- Michael Löwy, « Lukács : un marxisme de la subjectivité révolutionnaire », *Revue Nouvelles Fondations*, 2006, n°3-4, partie 2, Dossier Intellectuels et communisme
- Paul Lyons, "Another Sixties: The New Right", communication présentée lors de la Conférence *Sixties Generations* à Fairfax (Virginie) en Mars 1993, publiée dans *The Vietnam Generation Big Book*, Vol.5 N°1-4, Mars 1994
- Kevin Mattson, "The Historian As a Social Critic: Christopher Lasch and the Uses of History", *The History Teacher*, Vol.36, n.3, Mai 2003
- Gilbert Merlio, « Le pessimisme culturel entre la France et l'Allemagne », *Mil neuf cent*, n.14, 1996
- Raymond A. Morrow, "Critical Theory, Gramsci and Cultural Studies: From Structuralism to Poststructuralism", in Philip Wexler, *Critical Theory Now* [1991], Londres, Taylor & Francis, 2004
- Paul Piccone, Charles Lemert, "Gouldner's Theoretical Method and Reflexive Sociology", *Theory and Society*, Vol.11, n.6
- Paul Piccone, "From Tragedy to Farce: The Return of Critical Theory", *New German Critique* n.7, Hiver 1976, p.91-104
- Ulrich K. Preuss, "The Implications of "Eternity Clauses: The German Experience", *Israël Law Review*, vol.44, n.3, 2011, p.429-448
- William Rasch, "Conflict as a Vocation. Carl Schmitt and the Possibility of Politics", *Theory, Culture and Society*, vol.17, n.6, Déc. 2000
- Jean-Daniel Reynaud, « Recension de Daniel Bell *The end of ideology* », in *Revue française de sociologie*, vol.2, N°1, 1960, p.85
- Richard Rorty, "Postmodernist bourgeois liberalism", *Journal of Philosophy*, LXXX, n.10, 1983, p.583-589



- Pierre Rosanvallon, « Pour une histoire conceptuelle du politique (note de travail) », *Revue de synthèse*, IVe série, n. 1-2, janvier 1986, p. 93-105
- Renaud Silly, « Qu'est-ce que "Radical Orthodoxy" ? », *Résurrection*, n.122, Nov-Déc.2007
- Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, n.8, 1969, p.3-53
- Joëlle Strauser, « Note sur l'archéologie, Foucault et Freud, De l'hypotypose à la méthode », *Le Portique*, n.13-14, 2004
- Ivan Szelenyi, Bill Martin, "The Three Waves of New Class Theories", *Theory and Society*, vol.17, n.5, Sept. 1988, p.645-667
- Pierre-André Taguieff, « Origines et Métamorphoses de la Nouvelle droite », *Vingtième Siècle*, n.40, Octobre-Décembre 1993
- Pierre-André Taguieff, « Le populisme et la science politique. Du mirage conceptuel aux vrais problèmes », *Vingtième siècle*, n.56, Oct.-Déc. 1997
- Pierre-André Taguieff, « Conservatisme critique et "méliorisme". Repenser la droite », *Égards*, n. 9, septembre 2005
- Nicolas Tertulian, « Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukács », *Archives de philosophie*, vol.56, 1993, p.431-443
- Nicolas Tertulian, « Aliénation et désaliénation : une confrontation Lukács-Heidegger », *Actuel Marx*, n.39, 2006, p.29-53
- Charles Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-communitarian debate", in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1995, p. 181-203
- Nicolas Tertulian, « Réflexions sur la dialectique négative », *L'homme et la société*, n.69-70, 1983
- Arthur J. Vidich et Joseph Bensman, *Small Town Mass in Society: Class, Power, and Religion in a Rural Community* [1958], Princeton, Princeton University Press, 2000
- Anthony F. C . Wallace, "Revitalization Movements: Some Theoretical Considerations for their Comparative Study", *American Anthropologist*, n.58, p.264-281
- Michael Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, vol. 18, N°1, Février 1990, p.6-23
- Albrecht Wellmer, « Dialectique de la modernité et de la postmodernité. La critique de la raison après Adorno », *Les cahiers de philosophie*, n.5, 1988, p.101
- Richard Westerman, "The Reification of Consciousness: Husserl's Phenomenology in Lukács's Identical Subject-Object", *New German Critique* 111, Vol.37, n.3, Automne 2010
- Robert Wohl, "French Fascism, Both Right and Left: Reflections on the Sternhell Controversy", *The Journal of Modern History*, Vol.63, n.1, Mars 1991, p.91-98

Ernst Wolff, "From phenomenology to critical theory. The genesis of Adorno's critical theory from his reading of Husserl", *Philosophy and Social Criticism*, n°32, vol.5, 2006, p.555-572

Richard Wolin, Gary Grieve-Carlson, "Meet the Parents: Is the Radical Left the Child of the Radical Right?", Review of Richard Wolin's *The Seduction of Unreason*, in *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol.6, n.1, Décembre 2004, p.108-115

### Chapitres d'ouvrages

Robert Adcock et Mark Bevir, "Political Science", in Roger E. Backhouse, Philippe Fontaine (Eds.), *The History of the Social Sciences Since 1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp.71-101

Joel Anderson, "Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition", in Danielle Petherbridge (Ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Boston, Brill, 2011, p.31-58

Jean Baudrillard, « La Précession des Simulacres », in *Simulacres et simulations*, Paris, Galilée, 1981

Lilyane Deroche-Gurcel, « Préface du traducteur », in Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort, histoire, développement, signification* [1986], Paris, PUF, 1993

Andrew Feenberg, "Post-Utopian Marxism: Lukács and the Dilemmas of Organization", in John McCormick (Ed.), *Confronting Mass Technology and Mass Democracy: Essays in Twentieth Century German Political and Social Thought*, Duke University Press, 2002

Luc Ferry et Alain Renaut, « Présentation », in Max Horkheimer, *Théorie critique, Essais*, [1978], Paris, Payot, 2009

Roger Griffin, "Preface", in Tamir Bar'On, *Where Have All the Fascists Gone?*, Aldershot, Ashgate, 2007

Jürgen Habermas, « Trois perspectives : les hégéliens de gauche, les hégéliens de droite et Nietzsche » [1983], *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences* [1985], Paris, Gallimard, 1988, p.61-101

Jürgen Habermas, "Political Experience and the Renewal of Marxist Theory", Interview with Detlef Horster and Willem van Reijen, in Peter Dews (Ed.), *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas* [1986], New-York, Verso, 1992

Andrew Hunt, "How New Was the New Left?", in John McMillian, Paul Buhle (Eds.), *The New Left Revisited*, Temple University Press, Philadelphia, 2003, p.139-155

Max Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique » [1937], in Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique* [1968], Paris, Gallimard, 1974

Christopher Lasch, « Préface », *La culture du narcissisme* [1979], Castelnau-le-Lez, Climats, 2000

Christopher Lasch, « Postface : Nouveau regard sur *La culture du narcissisme*, Postface inédite » [1990], *La culture du narcissisme* [1979], Castelnau-Le-Lez, Climats, 2000

Jean-Louis Loubet del Bayle, « Sur la Nouvelle droite », in Henry Roussillon (Ed.), *Mélanges offerts à Pierre Montané de la Roque*, Toulouse, Presses de l'IEP de Toulouse, 1986

Sylvie Mesure, « Rationalisme et faillibilisme », in Alain Renaut (Dir.), *Histoire de la philosophie politique, Tome IV, Les critiques de la modernité politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999

Sylvie Mesure, « La politique positiviste d'Auguste Comte à la tradition républicaine », in Alain Renaut (Dir.), *Histoire de la philosophie politique, Tome IV, Les critiques de la modernité politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p.277-316

Jean-Claude Michéa, « Pour en finir avec le XXI<sup>e</sup> siècle », préface à Christopher Lasch, *La culture du narcissisme* [1979], Castelnau-Le-Lez, Climats, 2000

Jean-Claude Michéa, « Avant-propos à Christopher Lasch, *Culture de masse ou culture populaire* » [1981], Paris, Flammarion, 2011

Rainer Nägele, “The Scene of the Other: Theodor W. Adorno’s Negative Dialectic in the Context of Poststructuralism”, in Jonathan Arac (Ed.), *Postmodernism and Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989

Paul Ricoeur, « Herméneutique et critique des idéologies », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Le Seuil, 1986, p.333-377

Michael Sandel, « Réponse au ‘libéralisme politique’ de John Rawls », nouveau chapitre de conclusion pour la réédition de *Le libéralisme et les limites de la justice* (1982), Paris, Le Seuil, 1999, p.267-310

Alan Sica, “Knowing the Unknowable Paul Piccone”, in Tim Luke, Ben Agger (Eds.), *A journal of no Illusions. Telos, Paul Piccone, and the Americanization of Critical Theory*, New-York, Telos Press Publishing, 2011

Johanna Siméant, « Friches, hybrides et contrebandes : sur la circulation et la puissance militantes des discours savants », in Philippe Hamman, Jean-Matthieu Méon et Benoît Verrier (Dir.), *Discours savants, discours militants : mélange des genres*, Paris, L'Harmattan, 2002

Pierre-André Taguieff, « Penser le méliorisme », in *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2006

**Ressources orales (entretiens, présentations à des colloques ou conférences, cours universitaires)**

Alain Badiou, « De la dialectique négative dans sa connexion à un certain bilan de Wagner », Cours donné à l'Ecole Normale Supérieure de Lyon, 2005

Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Allocution prononcée le 27 Décembre 1995 au cimetière de Pantin et présentée lors de la conférence donnée en hommage à Levinas au Collège international de philosophie le 7 Décembre 1996, Paris, Galilée, 1997

Christopher Lasch, "History as social criticism", communication présentée lors du congrès de *the Organization of American Historians*, Avril 1989

Adrian Pabst « Perçées et Limites du Mouvement Radical Orthodoxy » - Communication préparée pour le colloque « L'Avenir du monde – les Chrétiens et l'avenir », Collège supérieur, Lyon, 18 et 19 novembre 2005

Marcia Pally, "Theologies of Relationality: A Response to Economic and Political Binary Choices", communication présentée lors du colloque *Telos* de Septembre 2012, L'Aquila, Italie

Stephen Riggins, « Entretien avec Michel Foucault », réalisé en anglais le 22 juin 1982 à Toronto, publié dans *Ethos*, n.1, vol.2, Automne 1983

### **Thèses de doctorat**

Theodor W. Adorno, *La transcendance du chosai et du noématique dans la phénoménologie de Husserl*, Thèse de doctorat conduite sous la direction de Hans Cornelius, soutenue à Francfort en 1924

Elisabeth Chaves, *Journal Ecologies: Studying the Habitat of Intellectuals and Political Thought*, préparée sous la direction de Timothy W. Luke et soutenue à l'Université *Virginia Tech* (Etat de Virginie) en 2012

### **Ressources numériques**

David Allen et Elsa Cano, « Joseph Gabel : théoricien de la modernité », *Les cahiers de psychologie politique*, n.21, Juillet 2012, disponible à [<http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=2228>]

Alain de Benoist, « Sur Jean-Edern Hallier et l'Idiot International. Réponse à une enquête. », 2005. Disponible à [[http://www.alaindebenoist.com/pdf/sur\\_jean\\_edern\\_hallier.pdf](http://www.alaindebenoist.com/pdf/sur_jean_edern_hallier.pdf)]

Petro Didula, « John Milbank, Un entretien », propos recueillis dans le cadre d'un colloque à l'Université Catholique d'Ukraine, 14 juin 2006, disponible à [<http://troisiemecycle.wordpress.com/2009/02/26/john-milbank-un-entretien/>]

Lucie Guillemette et Josiane Cossette, « Déconstruction et différance », in Louis Hébert (Dir.), *Signo*, Rimouski, 2006, disponible à [<http://www.signosemio.com/derrida/deconstruction-et-differance.asp>.]

Richard Hofstadter, "The Revolution in Higher Education", in Arthur Schlesinger, Gabriel White [Eds.], *Paths of American Thought*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1963, disponible en ligne à l'adresse [[http://history.columbia.edu/timeline/Revolution\\_Hofstadter.pdf](http://history.columbia.edu/timeline/Revolution_Hofstadter.pdf)]

Christopher Hookway, "Pragmatism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Hiver 2013, disponible à [<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/pragmatism/>]

Douglas Kellner, "Critical Theory Today: Revisiting the Classics", *Theory, Culture and Society*, n.10, vol.2, p.43-60, disponible à [<http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/kellner.html>]

Igor Krtolica, « Herbert Marcuse, penseur de la révolte des étudiants allemands », *Cahiers du Groupement de Recherches Matérialistes*, N°3, Mai 2009, disponible à [<http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article94>]

Yves Mény, Yves Surel, *Par le peuple, pour le peuple. Le populisme et les démocraties*, Paris, Fayard, 2000, disponible à [<http://www.revue-resurrection.org/Qu-est-ce-que-Radical-Orthodoxy#nh3>]

Martin Nicolaus, *Fat-Cat Sociology*, discours disponible à [<http://www.colorado.edu/Sociology/gimenez/fatcat.html>]

James K. Rowe, Jessica Dempsey, "Why Poststructuralism is a Live Wire for the Left", in Duncan Fuller and Rob Kitchin (Eds.), *Radical Theory/Critical Praxis: Making a Difference Beyond the Academy?*, Praxis press, 2004, disponible à [<http://www.praxis-epress.org/rtcp/jdjkkr.pdf>]

Peter Sas, "The dialectic of postmodernism, neoconservatism and fundamentalism", *Critique of pure interest*, Mars 2012, disponible à [<http://critique-of-pure-interest.blogspot.fr/2012/03/dialectic-of-postmodernism.html>]

Pierangelo Sequeri, « La raison engagée contre tout préjugé. Penser la tradition », *Oasis*, Année V, n.9, Juillet 2009, disponible à [<http://www.oasiscenter.eu/fr/articles/dialogue-interreligieux/2009/07/01/la-raison-engag%C3%A9e-con-tre-tout-pr%C3%A9jug%C3%A9>]

Marie Sonnette, « Dialectique et Spontanéité. En défense de *Histoire et conscience de classe* » de Georg Lukács, *Revue Que faire ? LCR* n.6, Sept./Nov. 2007, disponible à [[http://quefaire.lautre.net/spip.php?page=article&id\\_article=102](http://quefaire.lautre.net/spip.php?page=article&id_article=102)]

Michael Walzer, "The New Masters", Recension de Alvin W. Gouldner, *The Future of Intellectuals*, *The New York Review of Books*, 20 Mars 1980, disponible à [<http://www.nybooks.com/articles/archives/1980/mar/20/the-new-masters/>]

Anonyme, *Tables, Ladders and Chairs: Telos, Artificial Negativity and the Big Society*, disponible à [<https://itself.wordpress.com/2010/07/21/tables-ladders-and-chairs-telos-artificial-negativity-and-the-big-society-2-of-2/>]

### **Ressources non académiques**

Charles Champetier, Alain de Benoist, « La Nouvelle droite de l'an 2000. Manifeste », *Eléments* n.94, février 1999, p.11-23

Roger-Pol Droit, « La confusion des idées. Quarante intellectuels appellent à une "Europe de la vigilance" face à la banalisation de la pensée d'extrême droite », *Le Monde*, 13 juillet 1993, p.1 et 9

*Eléments* - La rédaction, « La Nouvelle droite est-elle de gauche ? », *Eléments* N°136, juillet-septembre 2010, p. 28-48

Jonathan Kandell, "Jacques Derrida, Abstruse Theorist, Dies at 74", Notice nécrologique parue dans le *New-York Times* du 10 Octobre 2004

Frances Stonor Sanders, *The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters*, New-York, The New Press, 2000

Serge Tisseron, « La crypte et le fantôme », *Philosophie magazine*, Hors Série *Tintin au Pays des Philosophes*, Septembre 2010, p.40-43

« L'appel à la vigilance lancé par quarante intellectuels », *Le Monde*, 13 juillet 1993

Magazine *Time* du 5 Novembre 1951



## Table des matières

|   |              |
|---|--------------|
| <b>Avant-propos</b>   | <b>p. 3</b>  |
| <b>Sommaire</b>   | <b>p. 5</b>  |
| <b>Page de titre</b>  | <b>p. 7</b>  |
| <br>  |              |
| <b>Introduction générale - Quel <i>telos</i> pour <i>Telos</i> ?</b>  | <b>p. 9</b>  |
| <br>  |              |
| <i>Présentation et intérêt de l'objet de recherches</i>   | <b>p. 9</b>  |
| <i>Définition et délimitation du sujet</i>  | <b>p. 15</b> |
| <i>La problématique définition du sujet – qu'est-ce que <i>Telos</i> ?</i>  | p. 16        |
| <i>L'identité de <i>Telos</i> est-elle intellectuelle ou politique ?</i>  | p. 17        |
| <i>Délimitation du sujet</i>  | p. 18        |
| <i>Cadre théorique</i>  | <b>p. 19</b> |
| <i>Sources et matériaux d'analyse</i>   | <b>p. 22</b> |
| <i>Construction de la problématique</i>   | <b>p. 23</b> |
| <i>Enigme de recherche</i>  | p. 23        |
| <i>Hypothèse de travail</i>   | p. 24        |
| <i>Une brève histoire de la Théorie critique de l'École de Francfort</i>  | p. 24        |
| <i>L'avènement du projet telosien au coeur du mouvement de la Nouvelle gauche</i>   | p. 30        |
| <i>Telos, un projet critique hérité de la tradition continentale</i>  | p. 33        |
| <i>Redécouverte et renouvellement de la Théorie critique à l'heure postmoderne</i>  | p. 36        |
| <i>Telos, une réponse critique-traditionaliste au renouvellement de la théorie critique nord-américaine à l'heure postmoderne</i> | p. 38        |
| <br>  |              |
| <i>Problématique</i>  | <b>p. 41</b> |



|   |              |
|---|--------------|
| <b><i>Résolution de l'énigme de recherche</i></b>   | <b>p. 42</b> |
| <b><i>Annonce du plan - un découpage dialectique</i></b>  | <b>p. 44</b> |
| <i>Présentation de la première partie</i>   | p. 44        |
| <i>Problématique de la première partie</i>  | p. 45        |
| <i>Présentation de la deuxième partie</i>   | p. 46        |
| <i>Problématique de la deuxième partie</i>  | p. 46        |
| <i>Présentation de la troisième partie</i>  | p. 47        |
| <i>Problématique de la troisième partie</i>   | p. 48        |
| <br>  |              |
| <b><i>Première partie - L'affirmation d'un subjectivisme moderne et rationaliste : la filiation du néo-marxisme telosien dans la tradition du Marxisme occidental (1968-1978)</i></b> | <b>p. 51</b> |
| <br>  |              |
| <b>Introduction de la première partie</b>   | <b>p. 53</b> |
| <br>  |              |
| <b>Chapitre I - Telos, l'auto-conscience critique de la Nouvelle gauche américaine</b>  | <b>p. 61</b> |
| <br>  |              |
| <i>Un nouveau radicalisme de gauche à l'assaut du consensus libéral au début des années 1960</i>  | p. 62        |
| <i>Une brèche ouverte dans la critique de la société américaine</i>   | p. 64        |
| <i>La critique radicale de la société américaine relayée par le mouvement étudiant</i>  | p. 68        |
| <i>La perte de l'esprit de la première contestation avec la radicalisation du Mouvement</i>   | p. 74        |
| <i>Un parallèle Nouvelle gauche, Nouvelle droite américaine des années 1960</i>   | p. 76        |
| <i>Les enjeux de la politisation de l'Université</i>  | p. 82        |
| <i>L'ambivalence de Telos vis-à-vis de la Nouvelle gauche</i>   | p. 86        |
| <i>Le telos de Telos : l'avènement d'une société rationnelle</i>  | p. 92        |

**Chapitre II - La défense de l'approche critique contre la fausse neutralité scientifique : la réaffirmation du rôle politique de la recherche en sciences sociales** p. 95

|  |        |
|--|--------|
| <i>Les sociologues critiques à l'assaut de la sociologie dominante</i>                                     | p. 96  |
| <i>Le sociologue critique, au-delà de la dichotomie « savant » - « politique »</i>                         | p. 98  |
| <i>Intérêt technique vs. Intérêt pour l'émancipation</i>   | p. 99  |
| <i>Une forme d'activisme académique</i>  | p. 102 |
| <i>Le débat sur la politisation de l'Université : des enjeux politiques et épistémologiques entremêlés</i> | p. 104 |
| <i>Deux rôles successifs du mandat universitaire américain</i>   | p. 107 |
| <i>Le rôle social de l'Université promu par Telos</i>  | p. 110 |
| <i>Le défi de la recherche en sciences sociales : concilier vérité scientifique et utilité sociale</i>     | p. 111 |
| <i>La sociologie réflexive de Gouldner promue par Telos : un antipositivisme</i>                           | p. 115 |
| <i>Conclusion du chapitre : l'inscription de Telos dans une tradition historique antipositiviste</i>       | p. 117 |

**Chapitre III – L'élaboration d'une théorie sociale révolutionnaire. Le choix de Husserl contre l'École de Francfort** p. 119

|  |        |
|--|--------|
| <i>L'influence déterminante de Husserl sur le projet Telos</i>   | p. 120 |
| <i>Le positivisme d'Auguste Comte</i>  | p. 122 |
| <i>La science sociale positive</i>   | p. 122 |
| <i>La politique positive</i>   | p. 123 |
| <i>La Théorie critique de l'École de Francfort : un programme de recherches critiques adossé à un projet politique transformatif</i> | p. 125 |
| <i>Dialecticiens contre positivistes : la querelle allemande des sciences sociales</i>   | p. 134 |
| <i>Les présupposés de la phénoménologie : la conscience est conscience de quelque chose</i>  | p. 139 |

|   |               |
|---|---------------|
| <i>La phénoménologie et la tentation de la prima philosophia</i>  | p. 141        |
| <i>L'insoluble contradiction entre philosophie première et philosophie dernière</i>   | p. 145        |
| <i>Les apories de la Théorie critique passées au sas de l'autocritique de Horkheimer</i>  | p. 150        |
| <i>La Théorie critique, entre dogmatisme idéaliste et relativisme matérialiste</i>  | p. 151        |
| <i>Le cercle sans fin de la critique des idéologies : l'impossibilité d'échapper à sa propre (méta)critique</i>                     | p. 153        |
| <i>Le tournant entamé avec les Fragments philosophiques de la Dialectique des Lumières (1944)</i>                                   | p. 155        |
| <i>Perte de foi et pessimisme radical chez Adorno et Horkheimer</i>   | p. 159        |
| <i>Eléments d'analyses de l'évolution de la Théorie critique</i>  | p. 162        |
| <i>L'Ecole de Francfort face aux mouvements de la Nouvelle gauche : une incompréhension mutuelle</i>                                | p. 164        |
| <i>Telos, la foi en la raison émancipatrice contre le pessimisme culturel des francfortois</i>                                      | p. 167        |
| <i>Telos, faire jouer Husserl avec la Théorie critique</i>  | p. 172        |
| <i>Conclusion du chapitre – La phénoménologie, philosophie première sur laquelle refonder la théorie sociale contemporaine</i>      | p. 173        |
| <b>Chapitre IV - Le marxisme phénoménologique de Telos : un subjectivisme de la conscience</b>                                      | <b>p. 177</b> |
| <i>Le marxisme phénoménologique d'Enzo Paci : réconcilier le réel et le vrai</i>  | p. 178        |
| <i>La continuation de l'entreprise de Paci par Piccone : forcer le rapprochement entre marxisme et phénoménologie husserlienne</i>  | p. 183        |
| <i>L'influence de Karel Kosik : le retour à l'objet concret</i>   | p. 185        |
| <i>Appliquer la démarche du marxisme phénoménologique au marxisme lui-même</i>  | p. 190        |
| <i>Le marxisme phénoménologique telosien légataire du « marxisme occidental »</i>   | p. 194        |
| <i>Le marxisme occidental dans son opposition au marxisme orthodoxe : réaffirmer la subjectivité, la dialectique, l'historicité</i> | p. 198        |
| <i>La théorie Lukácsienne : un subjectivisme de la conscience de classe prolétarienne</i>   | p. 202        |

|  |               |
|--|---------------|
| <i>Le premier moment négatif chez Lukács : la subjectivité aliénée et réifiée</i>  | p. 207        |
| <i>L'interprétation de la théorie lukácsienne : idéalisme du sujet transcendantal ou phénoménologie du sujet concret ?</i>   | p. 208        |
| <i>La lecture idéaliste de Lukács</i>  | p. 208        |
| <i>La lecture phénoménologique de l'œuvre de Lukács</i>  | p. 212        |
| <i>Idéalisme vs. phénoménologie ou comment l'épistémologie s'oppose à l'ontologie de la conscience</i>   | p. 214        |
| <i>Lukács phénoménologue : la conscience de classe comme région fondamentale</i>   | p. 215        |
| <i>L'analyse telosienne de l'approche Lukácsienne : la reconduction partielle d'une mécompréhension</i>  | p. 219        |
| <i>Le marxisme phénoménologique telosien : un néo-marxisme subjectiviste</i>   | p. 223        |
| <i>Les débats autour de la subjectivité : de la théorie de la conscience à une théorie objective de la subjectivité</i>  | p. 224        |
| <i>Le subjectivisme telosien : éviter l'écueil moderne de « l'oubli du monde »</i>   | p. 224        |
| <i>La réaffirmation progressive du sujet social objectif contre le sujet intentionnel de la phénoménologie</i>   | p. 233        |
| <i>Le rapprochement avec la Théorie critique provoqué par le contexte intellectuel et sociopolitique : objectivation théorique du marxisme et délitement pratique de la Nouvelle gauche</i>    | p. 234        |
| <i>La réorientation théorique liée à la perte du sujet historico-politique</i>   | p. 237        |
| <i>Conclusion du chapitre : l'entrée dans une nouvelle ère théorique par l'exploration de la voie de la théorie sociale critique dialectique et sans sujet</i>                                 | p. 239        |
| <b>Conclusion de la première partie - La relativisation du projet subjectiviste et rationaliste moderne telosien à l'aube du tournant postmoderne</b>  | <b>p. 243</b> |
| <br>   |               |
| <i>Deuxième partie - Telos et la reconfiguration de la gauche intellectuelle américaine : les enjeux théoriques du renouvellement de la théorie critique à l'heure postmoderne (1979-1988)</i> | <b>p. 247</b> |
| <br>   |               |
| <b>Introduction de la deuxième partie</b>  | <b>p. 249</b> |

**Chapitre V - La Nouvelle classe comme force de négativité artificielle** p. 255

*Introduction du chapitre - La formulation de la thèse de la négativité artificielle, amorce du tournant droitier de Telos* p. 255

*“Marxism on trial”: l’abandon du marxisme, prélude à la formation de la thèse de la négativité artificielle* p. 256

*Adorno, père spirituel de la thèse de la négativité artificielle* p. 261

*De la crise de l’unidimensionnalité à l’ère de la négativité artificielle* p. 268

*A la recherche d’espaces de liberté : le potentiel émancipatoire de la négativité artificielle* p. 271

*De la défense du contre-bureaucratisme au potentiel émancipatoire du néolibéralisme : les germes du tournant droitier telosien* p. 275

*La critique de la thèse de la négativité artificielle : enjeux politiques et philosophiques d’une polémique interne* p. 277

*Le dissensus telosien nourri et renforcé par les débats sur la question de la Nouvelle classe* p. 280

*L’interprétation de la Nouvelle classe par Gouldner : « meilleure carte à jouer » malgré des défauts intrinsèques* p. 286

*Les enjeux politiques et philosophiques des débats interprétatifs du concept de Nouvelle classe : l’opposition entre libéraux et néoconservateurs* p. 289

*L’adoption par Piccone de l’interprétation néoconservatrice* p. 294

*Conclusion du chapitre - A la recherche d’une théorie critique nord-américaine : le dissensus telosien au cœur des enjeux de la reconfiguration de la gauche radicale étasunienne* p. 297

**Chapitre VI - Le bouleversement postmoderne** p. 301

*Introduction du chapitre - La déstabilisation radicale* p. 301

*Culture et art postmodernes : une esthétique populiste à la sensibilité nostalgique* p. 304

*Le postmodernisme esthétique et la postmodernité politique : deux moments indissociables d’une même totalité socio-historique* p. 306

|  |        |
|--|--------|
| <i>La modernité et la postmodernité formalisées dans le débat opposant les modernes aux postmodernes</i>                                 | p. 315 |
| <i>L'idéal-type de la défense du projet moderne incarné par Jürgen Habermas</i>  | p. 319 |
| <i>Du paradigme habermassien à l'idéal-type moderne : raison, progrès, émancipation</i>  | p. 327 |
| <i>L'idéal-type postmoderne : le paradigme lyotardien</i>  | p. 329 |
| <i>Du paradigme lyotardien à l'idéal-type postmoderne</i>  | p. 334 |
| <i>La French Theory entre critique postmoderne et poststructuralisme</i>   | p. 335 |
| <i>Les paradoxes de la critique postmoderne : la révélation d'un rapport ambivalent à la philosophie moderne</i>                         | p. 345 |
| <i>L'alliance du postmodernisme et du progressisme moderniste : un défi mouvementé hanté par le spectre du conservatisme</i>             | p. 347 |
| <i>L'intérêt heuristique des catégories habermassiennes</i>  | p. 352 |
| <i>Un même rapport ambivalent à la modernité ? La dialectique du postmodernisme, du néoconservatisme et du fondamentalisme islamiste</i> | p. 358 |
| <i>La question politique de l'irrationalisme : un lien entre postmodernisme et tradition fasciste ?</i>                                  | p. 360 |
| <i>Conclusion du chapitre - Le postmodernisme comme critique radicale de la modernité</i>  | p. 363 |

**Chapitre VII - La fracture interne : les enjeux de la formulation d'une théorie critique nord-américaine à l'heure postmoderne** p. 365

|  |        |
|--|--------|
| <i>Introduction du chapitre - La réception spécifiquement nord-américaine de la théorie postmoderne</i>              | p. 365 |
| <i>La réappropriation nord-américaine du débat européen modernes – postmodernes : réconcilier plutôt qu'opposer</i>  | p. 367 |
| <i>La théorie critique nord-américaine : une troisième génération de théoriciens critiques ?</i>                     | p. 370 |
| <i>La position pragmatique dans le débat tripartite de la philosophie politique anglo-saxonne des années 1970-80</i> | p. 373 |

|   |        |
|---|--------|
| <i>Une théorie postmoderne féministe ? Les enjeux de l'alliance théorique entre philosophie postmoderne et politique progressiste</i> | p. 376 |
| <i>La réconciliation particulière du postmodernisme et du marxisme</i>  | p. 379 |
| <i>Une synthèse de la critique moderne et de l'antifondationalisme postmoderne inspirée de la première Ecole de Francfort</i>         | p. 382 |
| <i>Le rôle joué par la revue Telos dans la formation d'une théorie critique nord-américaine</i>                                       | p. 384 |
| <i>Telos, organe de médiation entre l'Europe et les Etats-Unis : l'importation de la French Theory outre-Atlantique</i>               | p. 388 |
| <i>L'intérêt pour Habermas : les potentialités de renouvellement de la théorie critique en termes de « crise de légitimité »</i>      | p. 390 |
| <i>Adorno, Habermas, Honneth : les trois figures tutélaires d'une théorie critique Nord-Américaine en formation</i>                   | p. 394 |
| <i>La prise de conscience d'un risque croissant d'incompatibilité interne : la conférence de New-York de Décembre 1984</i>            | p. 398 |
| <i>Du dissensus créateur au différend irréconciliable : des premiers départs symboliques au milieu des années 1980</i>                | p. 401 |
| <i>Conclusion : De la recherche de la troisième voie à la fracture interne</i>  | p. 403 |

**Chapitre VIII - La rupture consommée. La tentation de l'irrationalisme avec l'introduction du décisionnisme de Carl Schmitt** **p. 407**

|   |        |
|---|--------|
| <i>Introduction du chapitre - Schmitt, un parfum de scandale</i>                                  | p. 407 |
| <i>Le décisionnisme de Carl Schmitt : l'indissoluble irrationalité inhérente au politique</i>     | p. 410 |
| <i>La distinction ami-ennemi : une realpolitik ?</i>  | p. 412 |
| <i>Différentes lectures politiques de la recherche d'homogénéité sociale</i>                      | p. 413 |
| <i>L'antilibéralisme schmittien : la distinction fondamentale entre libéralisme et démocratie</i> | p. 416 |
| <i>Une même analogie structurale entre Schmitt et l'antilibéralisme postmoderne ?</i>             | p. 417 |
| <i>Schmitt, la « mauvaise conscience » de la gauche ?</i>   | p. 421 |

|   |               |
|---|---------------|
| <i>Telos et le cas Schmitt : est-il raisonnable d'introduire l'irrationnel ?</i>  | p. 424        |
| <i>Un parallèle entre Schmitt et l'Ecole de Francfort ? La controverse académique autour de l'essai d'Ellen Kennedy</i>   | p. 431        |
| <i>La critique politique et polémique de l'article de Kennedy : le cas Schmitt au coeur de la discorde libéraux-antilibéraux</i>  | p. 436        |
| <i>Arrivées contestées et défections tonitruentes : le grand turn-over qui avalise le right-turn</i>  | p. 441        |
| <i>Conclusion du chapitre : le tournant droitier adopté</i>   | p. 442        |
| <b>Conclusion de la deuxième partie - Au-delà de l'affrontement modernes vs. postmodernes, la théorie critique telosienne en quête d'un nouveau paradigme politique</b> | <b>p. 445</b> |
| <br>  |               |
| <i>Troisième partie - Au nom du peuple, de la tradition et de la religion : une théorie formellement critique et substantiellement conservatrice (1989-2001)</i>        | <b>p. 451</b> |
| <br>  |               |
| <b>Introduction de la troisième partie</b>  | <b>p. 453</b> |
| <br>  |               |
| <b>Chapitre IX - L'influence de la pensée de Christopher Lasch sur l'émergence du paradigme néo-populiste</b>   | <b>p. 459</b> |
| <br>  |               |
| <i>Introduction du chapitre - Lasch, l'alter ego de Piccone</i>   | p. 459        |
| <i>Le narcissisme : pour Lasch, la version contemporaine de la personnalité autoritaire</i>   | p. 463        |
| <i>Telos et la critique de la culture du narcissisme : une réception mitigée</i>  | p. 467        |
| <i>Aux fondements du discours néopopuliste : la critique de la Nouvelle classe dégénéréscente</i>   | p. 469        |
| <i>Le peuple Américain à la source du populisme idéologique de Christopher Lasch</i>  | p. 471        |
| <i>La défense du peuple : éloge de la vie ordinaire</i>   | p. 475        |
| <i>Le demos au fondement de l'idéal de démocratie directe</i>   | p. 479        |
| <i>La réinscription du néo-populisme dans une contre-tradition historique : le passé</i>  | p. 481        |



*au service de la critique sociale du présent*

*La continuité historique : le néopopulisme du XXe siècle héritier du populisme agraire du XIXe siècle* p. 483

*Inscrire la critique néopopuliste dans une contre-tradition intellectuelle : le révisionnisme historiographique du populisme* p. 486

*L'optique communautarienne : la défense des communautés organiques contre la Nouvelle classe rationaliste* p. 490

*Absolutiser la particularité ? La tension entre le respect de la différence et le telos universel* p. 493

*Le néo-populisme telosien, un défi lancé à la tradition critique* p. 495

*Conclusion : Le difficile équilibre à trouver entre traditionalisme et critique* p. 497

## **Chapitre X - Au nom de l'en-deça. L'optique traditionaliste** p. 499

*Introduction : le défi d'articuler la théorie critique contemporaine du point de vue de la tradition* p. 499

*La théorie critique traditionaliste : la tradition comme point de vue éclairant* p. 500

*La tradition, ressource de la théorie critique : le parallèle Telos - Ecole de Francfort* p. 504

*Recours à la tradition et théorie critique : un différend réconciliable ? La conception de Adorno confrontée par les telosiens* p. 506

*Herméneutique vs. critique des idéologies : le traditionalisme critique à la lumière du débat entre Gadamer et Habermas* p. 513

*Recours théorique à la tradition et pensée politique conservatrice : une alliance nécessaire ?* p. 519

*La tradition, conservatrice, révolutionnaire ou « conservatrice-révolutionnaire » ?* p. 522

*La tradition, pourvoyeuse de sens à l'heure du relativisme postmoderne* p. 523

*Conclusion du chapitre : Du particularisme du traditionalisme critique à la réaffirmation de l'anti-universalisme telosien* p. 525

**Chapitre XI - « Nouvelle droite, nouvelle gauche, nouveau paradigme politique ? » p. 527**

*Introduction du chapitre - L'étonnante convergence Telos-GRECE* p. 527

*Une brève histoire de la Nouvelle droite française du GRECE* p. 529

*En quête d'un nouveau paradigme de pensée et d'action* p. 532

*Particularisme, différentialisme, néo-racisme : l'ambivalence du droit à la différence* p. 534

*Au-delà de la droite et de la gauche : la délicate quête de formation d'une synthèse antilibérale* p. 537

*La synthèse ni droite ni gauche au-delà de l'interprétation fasciste* p. 543

*Conclusion du chapitre – Le retour à la téléologie occidentale* p. 550

**Chapitre XII - Orthodoxie radicale et néo-aristotélisme : la réaffirmation du telos de la civilisation occidentale p. 553**

*Introduction du chapitre - L'Orthodoxie radicale, nouvelle expression du traditionalisme critique telosien* p. 553

*L'Orthodoxie radicale : une critique radicale de la modernité inspirée du postmodernisme* p. 558

*La « relationalité », concept pivot du tournant liturgique* p. 567

*Le recours à MacIntyre pour pallier les insuffisances de l'Orthodoxie radicale* p. 571

*MacIntyre : retrouver le sens perdu de la morale* p. 573

*Le retour au telos occidental par la voie du néo-aristotélisme* p. 580

*Conclusion du chapitre - Du telos husserlien au telos aristotélicien : l'involution telosienne* p. 589

**Conclusion de la troisième partie - “Is there a telos left in Telos?” p. 591**

**Conclusion générale - « Confronter la crise de sens » à travers la quête du telos de la civilisation occidentale p. 595**

|  |        |
|--|--------|
| <i>L'histoire telosienne - prolongement ou trahison de la Théorie critique ?</i>   | p. 595 |
| <i>La clé de compréhension de l'identité telosienne dans la quête nécessairement inachevée du telos de la civilisation occidentale</i> | p. 599 |
| <b>Bibliographie</b>   | p. 603 |
| <b>Table des matières</b>  | p. 629 |