

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

07/05/2008

Théorie critique et sociologie de la connaissance

Katia Genel

La démarche de la théorie critique, notamment celle de Max Horkheimer (ainsi que T.W. Adorno et H. Marcuse), et la démarche de la sociologie de la connaissance telle qu'elle est mise en œuvre par Karl Mannheim, ont en commun ce qui fait l'objet du séminaire de cette année : le lien entre connaissance, histoire et société. La sociologie de la connaissance est une démarche qui vise à saisir les rapports entre la pensée et ses conditions matérielles. En ce sens, on pourrait s'attendre à ce que la théorie critique s'intéresse à la sociologie de la connaissance et y reconnaisse une certaine parenté avec sa propre démarche. Et effectivement, Horkheimer se réfère constamment à Mannheim dans des textes importants de la théorie critique, à des étapes-clés de son développement. En suivant H. Dubiel, on peut découper le parcours de la théorie critique de Francfort en trois étapes : le programme du matérialisme interdisciplinaire (1931-1937), l'étape de la théorie critique proprement dite (1937-1940) et la phase de la critique de la raison instrumentale (1940-1945). On constate que Mannheim est un objet d'intérêt pendant toute la durée des années 30, notamment pendant la première étape évoquée et dans le texte « Théorie traditionnelle et théorie critique », dans lequel Horkheimer redéfinit en 1937 un programme (après celui de 1931) dans lequel les membres de l'Ecole de Francfort vont se reconnaître.

Pourtant, si Mannheim a beaucoup occupé l'ensemble des théoriciens critiques, ils se sont en quelque sorte inlassablement efforcés de le réfuter. Marcuse lui consacre une recension (« *Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode* », *Die Gesellschaft VI*, Octobre 1929), en critiquant notamment le quietisme de son « relationnisme ». Et Adorno écrit en 1937 un article très critique (« *Das Bewusstsein der Wissenssoziologie* », publié in *Aufklärung*, 1953, trad. française « La sociologie de la connaissance, forme de conscience », in *Prisme, Critique de la culture et société*, p.27-41), dont l'objection fondamentale, qui vaut contre *Idéologie et Utopie* (1929) et *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, (1935), est qu'il dissout les concepts dialectiques en des concepts classificatoires.

Je me bornerai au traitement (tout aussi critique) que Horkheimer réserve à Mannheim en laissant de côté les autres théoriciens critiques. Non pas que Horkheimer ait été à l'origine d'une quelconque « ligne » de pensée contre Mannheim, mais il fut, en tant que directeur de l'*Institut für Sozialforschung* et de sa revue, et en tant qu'instigateur de travaux collectifs et de projets interdisciplinaires, celui qui a fixé puis remanié le programme mis en œuvre par ce qu'on a ensuite appelé l'Ecole de Francfort. Or mon propos est précisément ici d'éclairer les références à Mannheim dans ces moments stratégiques d'auto-définition ou de redéfinition de la théorie critique. Je me restreins donc au traitement de la sociologie de la connaissance par Horkheimer (en considérant davantage le rôle que joue pour lui la théorie de Mannheim, plutôt que la pertinence de sa conception de la sociologie de la connaissance). La sociologie de la connaissance est une sorte de repoussoir à l'autodéfinition de la théorie critique et Horkheimer a sans cesse essayé de distinguer sa théorie de celle de Mannheim. A partir de ce constat, on peut faire l'hypothèse suivante. La sociologie de la connaissance met en question la théorie critique en tant que théorie enracinée dans l'histoire et la société, consciente de ses

intérêts sociaux ; elle pose le problème de son rapport à la vérité et à l'idéologie, elle la force à s'interroger sur la manière dont elle fonde précisément sa critique dans l'histoire et dans la société, sur la manière dont en somme elle garantit le caractère critique de sa démarche. Qu'est-ce qui fait que la démarche théorique critique est du côté de la vérité et de la rigueur, voire de la science, plutôt que de l'idéologie qu'elle constate ou dénonce ? Si une pensée est idéologique parce qu'issue d'une position sociale et historique non réfléchie dont elle exprime l'intérêt, quelle est la juste position sociale qui ne serait pas idéologique (celle du prolétariat comme classe universelle, celle de l'intellectuel sans attaches ou celle de l'auto-réflexivité de la critique) ? Il s'agit là de questions consubstantielles à toute démarche de connaissance – depuis Platon, en passant par Descartes, Comte, Marx et Durkheim, comme l'a montré P. Macherey (séance du 26/09/2007), mais qui sont devenues l'objet propre de la sociologie de la connaissance.

La théorie critique met en question le caractère idéologique des sciences existantes traditionnelles, parce qu'elles sont aveugles aux conditions sociales dans lesquelles elles sont produites. Il lui a été nécessaire de se démarquer de Mannheim, jusqu'à ce qu'elle prenne ses distances avec la critique de l'idéologie (en entrant dans la phase dite de critique de la rationalité instrumentale). Il lui fallait donc se distinguer de la sociologie de la connaissance, à cause d'une apparente proximité des présupposés, et alors que les conclusions tirées n'étaient pas les mêmes. En réalité, les questions posées par la sociologie de la connaissance étaient déjà des questions centrales de la théorie critique, si elle se définit par sa réflexion sur son ancrage social, voire des problèmes (celui de la possibilité de la critique et de la perte de son destinataire). L'évolution de la théorie critique le confirme, et suggère que ces problèmes sont presque consubstantiels à sa démarche et sont encore des problèmes pour qui veut perpétuer une tradition critique.

Je vais caractériser brièvement la proximité dans laquelle théorie critique et sociologie de la connaissance se sont trouvées (1) pour mesurer ensuite l'enjeu de l'effort perpétuel que fait Horkheimer pour démarquer sa démarche de celle de Mannheim, à chaque fois qu'il se réfère à lui (2). Je dégagerai deux enjeux de la divergence entre Mannheim et Horkheimer, le problème de la vérité et de la possibilité de la critique (de son ancrage et de son destinataire) et la question de l'idéologie et de la domination.

I. Un contexte historique et théorique commun

Pour mesurer les affinités entre les deux démarches, il faut considérer qu'elles se déploient dans un même contexte historique et intellectuel, dans un même climat culturel ; elles se développent et se diffusent dans les mêmes cercles de réflexion. Les « diagnostics » des penseurs évoqués (en particulier l'idée d'une crise du savoir et des valeurs) se réfèrent à un contexte d'idées communes. Les affinités, qui sont également théoriques, doivent être soulignées ici pour faire comprendre qu'il est relativement étonnant que les théoriciens critiques se soient livrés à une réfutation de Mannheim (alors qu'on aurait pu s'attendre à ce qu'ils souscrivent à certains points de sa théorie).

Le contexte historique

Il faut tout d'abord expliquer le contexte historique. L'« intérêt » porté par les théoriciens critiques à Mannheim a d'abord des raisons extra-théoriques. Comme le rappellent H. Dubiel (dans son article « Ideologiekritik *versus* Wissenssoziologie. Die Kritik der Mannheim'schen Wissenssoziologie in der Kritische Theorie », in *Archiv für Rechts- und Sozialpsychologie*, 61, 2, 1975) et M. Jay (*L'imagination dialectique*, Payot, 1989), la sociologie de la connaissance de Mannheim et de Scheler étaient des thèmes dominants de la discussion en sociologie et en philosophie sociale au sortir de la République de Weimar, qui

ont imprégné historiquement l'identité théorique et politique des cercles de penseurs, y compris ceux de l'Institut de recherche sociale. Il y avait également une prééminence locale de Mannheim à Francfort au début des années 30 : rentré de Heidelberg, il avait repris en 1929 la chaire de science économique et sociale de F. Oppenheimer. À cette période, Horkheimer et Mannheim ont également partagé les mêmes locaux, le bâtiment de l'*Institut für Sozialforschung* ayant accueilli Mannheim et ses collaborateurs. Des cours ont eu lieu en commun entre des collaborateurs de chaque équipe (le personnage qui les unit est Paul Tillich, qui a succédé, après un bref intermède pendant lequel Scheler occupa ce poste, au professeur Hans Cornélius – celui-là même qui a influencé Horkheimer et Adorno, qui se sont rencontrés en 1922 à son séminaire sur Husserl). Enfin, Mannheim participait régulièrement au groupe de discussion informel appelé le « *Kränzchens* » (terme qui désigne aussi bien une petite guirlande qu'une réunion intime), auquel appartenaient, entre autres, Tillich, Horkheimer, Adorno et Pollock. Ce groupe allait subsister à New York pendant plusieurs années, après l'émigration forcée d'un grand nombre de ses membres. On peut donc supposer chez les théoriciens critiques une familiarité avec les thèmes de Mannheim, comme arrière-plan culturel, et une connaissance intime de ses écrits.

Les raisons théoriques

Des raisons théoriques et intellectuelles suscitent tout particulièrement l'attente d'une proximité entre Mannheim et les théoriciens critiques. Il s'agit notamment d'une certaine compréhension de la période des années 20 en Allemagne – marquée par l'échec de la République de Weimar et la montée du fascisme – et indissociablement d'un diagnostic sur la modernité, du constat partagé d'une crise du savoir et des valeurs. Ce diagnostic historique et culturel est au principe d'un effort de refonder, quoique de manière très différente, l'organisation du savoir et de repenser la sociologie.

On a bien en quelque sorte – même s'il n'y a pas d'accord sur ce qu'il faut entendre sous chaque désignation – l'idée partagée de la nécessité d'articuler le marxisme et la sociologie. Mannheim procède à une intégration des idées marxistes dans la sociologie, à laquelle il assigne une ambition de fondation d'une politique scientifique ; tandis que Horkheimer s'efforce de son côté de remédier à une crise du marxisme et des sciences de son temps, en intégrant les sciences sociales à une perspective marxiste. La sociologie acquiert ainsi chez Mannheim une signification spécifique (que l'on peut resituer dans son contexte, grâce au livre de W. Lepenies, *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, MSH, 1997, à l'article de G. Raulet sur « La querelle des sciences sociales » dans *L'Homme et la société*, n°140-141, ainsi qu'aux séances que P. Macherey a consacrées à Mannheim). Horkheimer élabore de son côté une théorie de la société, supposant une réorganisation des sciences, plutôt qu'un réinvestissement de la seule sociologie.

Pour Mannheim, l'idéologie est un moyen de rapporter les idées aux situations sociales. Outre la conception particulière de l'idéologie (attribuée selon un mode psychologique) – celle qui correspond à la fausse conscience de l'adversaire – Mannheim dégage une conception générale de l'idéologie, comme fonds à partir duquel les pensées se déploient (attribuée selon un mode sociologique). Toute pensée est changeante selon les partis et les époques. Il ne s'agit pas pour autant de relativisme mais d'un « relationnisme », puisque les points de vue, les éléments de sens d'une époque donnée (qui sont l'expression d'un lien à l'être spécifique et localisé historiquement), acquièrent leur signification comme partie d'une structure de sens. Si toute pensée est liée à l'être, c'est-à-dire enracinée dans une situation sociale déterminée, le « relationnisme » signifie selon Mannheim « que tous les éléments de sens sont transitifs entre eux et qu'ils font sens dans un système déterminé en se cofondant réciproquement », ce système n'étant possible que pour un être historique bien spécifié

(*Idéologie et utopie*, trad. J.-L. Evrard, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2006, p.72 – désormais IU).

Mannheim soutient qu'il ne faut pas considérer la coexistence et la succession des idées comme un accident, mais s'efforcer de concevoir la signification des éléments dans la totalité de l'histoire en devenir. Cette démarche procède d'un diagnostic sociologique de l'époque. Mannheim diagnostique l'éclatement de chacun des systèmes de vie et de pensée qui coexistent en conflit et sont tous des vues partielles, renvoyant aux contradictoires assises de l'être (voir la conférence de Mannheim commentée par P. Macherey dans la séance du 3/10/2007). Cela se comprend également en référence aux problèmes politiques de l'époque : le problème du parlementarisme et celui de la situation des élites. C'est bien la « conjoncture sociale » qui conduit à « méditer sur les racines sociales du savoir », à une époque où prédomine la dissension plutôt que le consensus. La sociologie de connaissance, à partir de cette compréhension de la théorie, entend procéder à un « rapport » sur la situation historique, composant un savoir sur la totalité.

On peut détailler maintenant la perspective de Horkheimer, qui est différente même si elle se déploie sur un fonds théorique commun. D'une part, pour lui, le marxisme fournit une réponse insuffisante à la question sociale. Comme l'indique son programme de prise de fonction comme directeur de l'Institut (« La situation et les tâches d'un Institut de recherche sociale », publié en 1931), la crise du savoir est comprise comme une certaine fragmentation du savoir. Les recherches souffrent d'un manque de référence à la totalité, c'est-à-dire à une structure hypothétique d'ensemble de la société. C'est une totalité concrète qui doit devenir le principe d'organisation de la recherche sociale interdisciplinaire – c'est là un tout autre rapport à la totalité que chez Mannheim. En ce sens, le programme de « matérialisme interdisciplinaire » de Horkheimer prolonge la tradition de la philosophie sociale (dans la lignée hégélienne), pour autant qu'elle est enrichie de recherches concrètes, selon une imbrication dialectique entre philosophie et sciences isolées, entre théorie et recherches empiriques. On demeure donc dans un projet marxiste au sens où il s'agit de comprendre et de transformer la société (c'est-à-dire de réaliser la philosophie), auquel sont intégrées les sciences sociales. Ou plutôt, ce sont les sciences sociales, ainsi disposées, qui vont reprendre le projet de Marx et « continuer la philosophie par d'autres moyens », pour qu'elle soit capable de saisir la nouvelle situation historique.

La démarche de Horkheimer est dès son départ une prise en compte réfléchie de l'ancrage social et historique de la théorie ; la théorie critique ne prétend pas à la neutralité, elle ne se croit pas coupée du processus social. Comme le montre « *Bemerkungen über Krisen und Wissenschaft* » (*Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang I, 1932), c'est dans les termes de cette coupure que Horkheimer analyse la crise interne et externe à la science (qui ne remplit pas sa fonction sociale). Le problème tient au fait que les sciences se déploient totalement indépendamment des problèmes sociaux – elles sont acritiques ou transfigurantes. La théorie critique entend réfléchir sur la société plutôt que répéter ses divisions. Dans la mesure où elle veut éviter la transfiguration d'un état de fait, elle relève aussi d'une critique de l'idéologie.

Horkheimer et Mannheim ont ainsi en commun un certain partage de présupposés marxistes, qu'ils interprètent chacun à leur manière : l'idée d'un ancrage de la théorie dans l'histoire (et la redéfinition de la vérité qui est impliquée) et le problème de l'idéologie (et du partage entre idéologie et non-idéologie). Si Horkheimer entend « sauver » le marxisme en incorporant en lui les concepts et les méthodes des sciences sociales – en créant un « matérialisme de science sociale » (selon les termes d'A. Söllner) caractéristique de l'Institut

de recherche sociale, Mannheim entend appliquer la théorie marxienne de l'idéologie au marxisme lui-même.

Mais de l'affirmation commune de l'ancrage historique des positions théoriques (de l'idée selon laquelle toutes les constructions théoriques s'ancrent dans des groupements sociaux localisables historiquement), sont tirées des conséquences divergentes – ces conséquences sont en partie relativistes et en partie métaphysiques pour Mannheim et politiques pour les théoriciens critiques. La différence serait politique (Mannheim figurerait un positionnement plus libéral, moins à gauche que les théoriciens critiques). Telle est effectivement la perception des théoriciens critiques, exprimée par H. Dubiel dans l'article cité : Mannheim aurait voulu « forger une discipline académique, à partir d'une arme théorique de la lutte prolétarienne » (l'idéologie) – tandis que les théoriciens critiques auraient toujours eu en vue une « praxis politique normative, point de fuite de toute occupation théorique même intra-académique ». Comment comprendre les enjeux de cette divergence ? Il s'agit de dégager les enjeux théoriques d'une rencontre manquée, sans entrer ici dans les jeux de pouvoir et les querelles universitaires des années 20 et 30 qui ont sous-tendu la rivalité entre l'*Institut für Sozialforschung* et le département de sociologie de l'Université de Francfort.

II. Le traitement de Mannheim par Horkheimer

On peut dans un second temps expliciter les différences entre les deux démarches, du point de vue de Horkheimer, en parcourant les diverses allusions qu'il fait à Mannheim (que l'on peut considérer comme un « ennemi intime »). Ces allusions sont présentes tout au long des années 30. En 1930, on trouve une recension d'*Idéologie et utopie* par Horkheimer, parue dans les *Grünberg Archiv* (« Un nouveau concept d'idéologie ? »), et au même moment une référence implicite à Mannheim dans l'ouvrage *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire* (1930), dans lequel le deuxième chapitre s'intitule « Idéologie » et le troisième « Utopie ». D'autres références, souvent implicites elles aussi, parsèment les articles de Horkheimer concernant la théorie de la connaissance, qui ont toujours en même temps une dimension politique, notamment « Le problème de la vérité », « Montaigne et la fonction du scepticisme » et « *Ideologie und Handeln* ». La référence essentielle est toutefois l'article fondateur évoqué, « Théorie traditionnelle et théorie critique ». On commencera par dégager, à partir de la recension de Horkheimer, les éléments essentiels reprochés à Mannheim, autour de la question du relativisme et du relationnisme, donc d'un idéalisme caché (1), avant de poser le problème de la fondation de la critique, en lisant notamment le texte de 1937 (2) et la question de la domination (3).

La critique de Mannheim par Horkheimer (1930)

Horkheimer considère que Mannheim neutralise le concept marxien de l'idéologie en le destinant à la connaissance, plutôt qu'à la « transformation de conditions sociales déterminées ». Il le neutralise en le généralisant, avec cette seconde acception de l'idéologie (« totale ») qui jette le « discrédit sur la structure de la conscience dans sa totalité ». Le marxisme lui-même est attaqué :

« Comme ce n'est pas seulement la conscience bourgeoise mais celle de *chaque* groupe social qui dépend dans son contenu et dans sa forme des conditions sociales, le marxisme ne devrait pas élever de prétention à une validité illimitée. » (« Un nouveau concept d'idéologie ? » in Max Horkheimer, *Théorie critique, Essais*, présenté par L. Ferry et A. Renaut, trad. par le groupe du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978, p.45 – désormais CI)

En somme c'est la fonction critique qui est détruite si les déclarations adverses sont considérées comme ayant une fonction sociale.

Toutefois, ce qui occupe Horkheimer dans l'article, ce sont moins les implications relativistes de la théorie de Mannheim, que la présence d'un idéalisme caché.

Mannheim réfute le relativisme qui devrait découler des prémisses de sa doctrine, en défendant un relationnisme, que l'on a évoqué plus haut. Les manières d'interpréter le monde, qui prétendent valoir comme vérités définitives, ne sont que des vues partielles, et pourtant, selon Horkheimer, Mannheim pose une vérité absolue dans la mesure où les vues partielles sont synthétisées, réconciliées dans un sens de l'histoire (une totalité qui se dévoilerait dans la fluctuation des époques, des lieux et des positions). La vérité absolue est sauvée par un postulat sous-jacent de réconciliation des perspectives. Il s'agit avec la sociologie de la connaissance de révéler à l'homme au moyen de l'histoire le devenir de son être propre, d'ouvrir une perspective plus riche sur la réalité. Horkheimer critique là une contradiction entre les prémisses (qui sont sans référence à des arrière-plans métaphysiques, aucune position ne donnant la certitude que notre croyance pourrait tenir devant l'éternité) et l'idée que se révèle un sens transcendant dans ces éléments (dans les décisions ontologiques selon lesquelles nous vivons). Les implications métaphysiques du relationnisme entrent en contradiction avec les prémisses relativistes de la connaissance, et aboutissent en deçà de Marx à la fiction métaphysique d'un être supra-historique et non soumis à la variation de la société. Du coup, la sociologie de la connaissance se préoccuperait moins de changer la réalité sociale que, selon les termes de Horkheimer, d'une quête métaphysique de la connaissance pure.

Pour Horkheimer, l'histoire ne peut pas être l'expression d'une structure signifiante révélant une unité spirituelle (Horkheimer l'a souvent répété en visant Dilthey). Elle est une synthèse de processus suscités par des relations contradictoires au sein de la société humaine. Ces processus ne sont pas le résultat de luttes entre de simples opinions, « mais leur production met en œuvre des forces très diverses, humaines et extérieures à l'homme » (CI, p.53), c'est-à-dire le rapport à la nature qui est au principe de l'organisation du travail et de la production. L'illusion idéaliste à laquelle succomberait Mannheim serait de ne pas faire intervenir suffisamment les conditions matérielles pour expliquer l'apparition et l'existence d'une vision du monde ; derrière l'idée de volonté intramondaine, Mannheim ferait surgir « l'esprit des peuples » hégélien. Dans l'effort de Mannheim pour expliquer les unités spirituelles en les liant au destin des classes engagées, Horkheimer critique l'idéalisme masqué par la relation indéterminée entre être et conscience, qui lui apparaît comme une simple juxtaposition :

« Pour lui il y a les luttes vulgaires de la quotidienneté historique, et, à côté et en plus, les oppositions entre "systèmes de visions du monde". » (CI, p.58-59)

Horkheimer conclut :

« Par là, le concept d'idéologie est complètement lavé des restes de sa signification accusatrice et son intégration dans l'histoire des idées s'accomplit. Si toute pensée doit être désignée comme idéologique, il est évident qu'idéologie aussi bien que "particularité" ne signifie plus rien d'autre que l'inadéquation à la vérité éternelle. » (CI, p.59)

Par là, c'est la conception de la vérité et de la fausseté des idéologies comme jugement conforme à l'époque qui apparaît problématique – en ce qu'elle est rabattue sur des considérations concernant l'histoire des idées, au lieu de « l'investigation sur les rapports qui conditionnent les luttes concrètes des hommes et leurs pensées ». Horkheimer considère que la perspective critique fait défaut. Il entend penser différemment le rapport à la vérité, qui doit selon lui être tranché sur le terrain de la réalité sociale et de sa transformation. Pourtant, c'est un critère présent également chez Mannheim – et qui commande la distinction qu'il propose entre idéologie et utopie. Les conceptions étant historiques, il y a selon Mannheim deux

manières de distinguer les orientations théoriques qui guident l'action, selon leur adéquation ou leur inadéquation historique. Si la façon qu'a tel groupe d'interpréter le monde est désuète par rapport à la situation historique et sociale, on est dans *l'idéologie* ; si les principes d'actions s'éloignent dans le futur de la situation historique donnée objectivement, et anticipent l'action, ils sont *utopiques*. Si l'idéologie justifie, l'utopie produit le changement, et c'est bien l'accord entre les principes et la réalité sociale qui fournit le critère pour distinguer le vrai et le faux. Toutefois, ce qui est problématique pour Horkheimer est l'absence de distinction entre le conditionnement historique et l'idéologie : qu'une théorie soit historiquement déterminée ne signifie pas qu'elle soit idéologique. La conception de la vérité est différente chez Mannheim et les théoriciens critiques, et l'enjeu est au fond pour les théoriciens critiques de maintenir une conception de la vérité qui permette la critique telle qu'ils l'entendent. Ils s'efforcent de repérer la prétention à la vérité ou le contenu philosophique spécifique des positions dans la mesure où il déborde la localisation sociale des énoncés ; il constitue le levier de la critique et notamment de la critique de la domination. Ne deviennent idéologiques que les positions qui sont utilisées pour transfigurer la situation factuelle. Cette recension, quoiqu'elle témoigne nécessairement d'une vue quelque peu faussée de Mannheim, a néanmoins le mérite d'attirer notre attention sur ce premier problème, celui de la possibilité de la critique, pour une théorie qui considère la vérité comme historique.

Le problème de la critique et de son fondement

Mannheim, par sa reprise du concept d'idéologie, pose précisément la question de savoir comment un point de vue peut être critique de l'idéologie et ne pas être soumis à l'idéologie (ce qui a été appelé le « paradoxe de Mannheim »). Dans les termes de P. Ricœur, « où sommes-nous lorsque nous parlons d'idéologie ? » (P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, trad. par M. Revault d'Allonnes et J. Roman, Seuil 2005, p.241). Cette question est au cœur de la définition de la théorie critique et il n'est pas étonnant que l'article « Théorie traditionnelle et théorie critique », dans lequel Horkheimer définit la théorie critique (en reformulant et en modifiant le programme du matérialisme interdisciplinaire) contienne précisément de nombreuses références à Mannheim. Il est utile de les étudier ici, parce qu'elles font apparaître les difficultés de la fondation d'une théorie critique.

Il s'agit d'un texte redéfinissant le projet critique ; il a été conçu par Horkheimer pour le Jubilé du *Capital* de Marx – et effectivement, l'appellation de théorie critique désigne en partie la théorie marxiste. La « théorie traditionnelle » se croit autonome, coupée du processus social, mais elle ne fait en cela que refléter la division du travail. Elle est un facteur d'auto-conservation et de reproduction de l'ordre établi. Elle reproduit simplement la contradiction selon laquelle le monde apparaît comme donné à l'individu passif, comme imposé du dehors, alors qu'il est un produit, doublement historique (en vertu de l'historicité de l'objet et de l'organe percevant), du point de vue de la société – qui est un sujet actif quoique inconscient. La théorie critique entend lever cette opposition entre individu et société, et doit donc susciter un effet de réappropriation, en affrontant la contradiction entre le tout issu de notre volonté et le tout qui se présente à nous, autrement dit entre le travail et le capital. Comme le rappelle l'Appendice,

« la théorie critique de la société prend pour objet les hommes en tant que producteurs de la totalité des formes que leur vie revêt dans l'histoire. »
(« Appendice », in *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. fr. C. Maillard et S. Muller, Paris, Gallimard, collection Tel, 1996, p.82)

Elle prend donc pour objet la société en tant qu'elle est le produit d'une activité humaine, non pas comme un produit de l'esprit, ce qui serait la position idéaliste, mais comme le produit du travail humain. Ce faisant, elle vise non seulement à accroître le savoir, mais à libérer l'homme des servitudes qui pèsent sur lui.

« La dichotomie de l'individu et de la société en vertu de laquelle l'individu accepte comme naturelles les limites assignées *a priori* à son activité, apparaît comme relative si l'on adopte le point de vue de la théorie critique. Celle-ci conçoit l'organisation déterminée mécaniquement par la somme de toutes les activités individuelles – c'est-à-dire la division du travail, telle qu'elle existe, et les différences de classes – comme une résultante qui, fonction d'une praxis humaine, peut relever elle aussi d'une délibération méthodique et d'une décision conforme aux exigences de la raison » (« Théorie traditionnelle et théorie critique », in *Théorie traditionnelle et théorie critique, op. cit.*, p.38-39 – désormais TTTC).

Une théorie critique est en somme une théorie qui prend en compte le processus social – et c'est à ce moment-là qu'il convient de se différencier d'une sociologie de la connaissance. La stratégie de Horkheimer consiste à rabattre la sociologie de Mannheim, de même que la sociologie de Weber, sur une théorie traditionnelle – en ce qu'elle réitérerait l'opposition entre faits et valeurs et ne prendrait en compte les conditions sociales que comme extrinsèques. Horkheimer ramène tout simplement le projet de Mannheim à cette entreprise classificatrice qui est le fait de la science spécialisée (comme la théorie traditionnelle) :

« L'étude des idéologies ou encore la sociologie du savoir, que l'on a isolées de la théorie critique de la société pour les ériger en disciplines autonomes, ne s'opposent en fait ni dans leur nature ni de par leurs ambitions à l'entreprise traditionnelle de classification scientifique. L'effort de la pensée pour se connaître elle-même s'y réduit à révéler les rapports entre positions intellectuelles et appartenance sociale. » (TTTC, p.40-41)

Horkheimer se trouve ainsi en contradiction avec l'intention explicite du projet de Mannheim, qui entend produire un savoir à visée pratique, « un savoir qui ne figure pas simplement une accumulation objective d'informations portant sur des faits et sur leurs relations causales, mais qui se sait concerné par la compréhension des imbrications inhérentes au processus de l'existence », IU, p.39), et qui se donne à l'auto-élucidation. Il réduit pourtant la réflexion de Mannheim à l'établissement d'une détermination simple entre position et idée – et retrouve la critique d'Adorno selon laquelle la sociologie de Mannheim reposerait sur des concepts classificatoires.

L'ancrage de la critique

Pour le dire à gros traits, le problème de la sociologie de la connaissance aux yeux de Horkheimer, c'est sa prétention descriptive ou scientifique – donc insuffisamment critique, au sens où elle n'est pas tournée vers la praxis et vers la proposition d'une nouvelle organisation sociale. C'est à ce stade de son argumentation qu'il aborde la question du rôle de l'expérience, rôle différent pour la théorie traditionnelle et pour la théorie critique, mais problématique même dans la théorie critique : la question est de savoir quel rapport la théorie entretient avec les forces de la société. Le problème soulevé par ce rapport est mis en lumière par la référence à la sociologie de la connaissance.

La théorie critique reprend à son compte « l'idée d'une organisation sociale conforme à la raison et aux intérêts de la collectivité », et les autres vues qui sont « impliquées naturellement dans le travail humain sans être présentes sous une forme claire dans la conscience individuelle et collective » (TTTC, p.45). L'expérience qui doit fonder la théorie critique est bien l'expérience de l'injustice – qui constitue une impulsion pour que l'humanité se constitue en sujet conscient et détermine les formes de sa propre existence, pour réaliser l'organisation sociale future. La théorie critique n'a pas encore fait ses preuves, elle dépend de l'intérêt qu'ont les hommes à transformer la société (TTTC, p.79). Il n'y a donc pas de critères valables pour la théorie, pas d'instance, sinon l'intérêt des masses à la suppression de l'injustice. La théorie critique suppose bien l'idée d'un sujet de l'histoire (induit par exemple dans la métaphore kantienne selon laquelle le monde social est produit par un sujet collectif, comme le monde produit par le sujet transcendantal kantien, et doit devenir conscient),

recherché du côté de l'humanité subissant l'injustice et s'appuyant tout particulièrement sur l'intérêt qui naît dans le prolétariat.

Mais parallèlement, « la situation du prolétariat ne constitue pas, dans cette société, la garantie d'une prise de conscience correcte » (TTTC, p.46). La critique de Lukacs et du marxisme orthodoxe qui se formule ici résulte d'une idée forte présente dans la théorie critique dès le départ et fondée sur les résultats des études empiriques menées dès la fin des années 20 (celle d'E. Fromm sur la conscience politique des travailleurs et des employés) et celles de 1936 (les « Etudes sur l'autorité et la famille », dirigées par Horkheimer), c'est la méfiance à l'égard de l'idée d'une conscience de classe du prolétariat permettant l'avènement de l'émancipation dans l'histoire. L'idée d'une défaillance du destinataire traditionnel de la critique est d'une certaine manière un problème consubstantiel à la théorie critique (plutôt qu'une découverte tardive). Dans son article, Horkheimer critique les intellectuels qui se prétendent au service du prolétariat, et l'illusion qu'il y a à se subordonner à la situation psychologique d'une classe :

« Si la théorie critique consistait pour l'essentiel à formuler les sentiments et les conceptions d'une classe en fonction d'une situation donnée, elle ne présenterait aucune différence structurelle avec la science spécialisée : il s'agirait de décrire des contenus psychiques qui caractérisent des groupes sociaux déterminés, de faire de la psychologie sociale. » (TTTC, p.47)

La théorie critique se distingue de ce réductionnisme, et vise à former avec le prolétariat une « unité dynamique » ; elle se voit comme une théorie qui est l'élément d'une praxis visant à établir de nouvelles formes d'organisation sociale. Elle se veut « l'aspect intellectuel d'un processus d'émancipation » (TTTC, p.48). Elle vise une transformation globale de la société et « a pour première conséquence d'intensifier les luttes avec lesquelles elle est liée » (TTTC, p.53).

En somme, il y a une ambivalence dans le texte de Horkheimer. D'un côté, la théorie critique suppose un sujet de l'histoire qui l'inscrit dans la continuité du marxisme ; de l'autre, elle tire son ancrage critique de sa position théorique – elle tire sa vérité de sa forme critique réfléchissant les conditions sociales. Il s'agit là d'une tension puisque mettre l'accent sur le sujet de l'histoire, cela revient presque à garantir une position morale reflétant des intérêts universels. Il devient alors difficile d'interroger les raisons du caractère non idéologique de la théorie critique (voire la possibilité qu'elle puisse elle-même être idéologique), dans la mesure où elle tire la certitude d'une vérité du fait de « porter la parole » d'une classe universelle – même s'il ne s'agit que d'une unité dynamique. Inversement, si on met l'accent sur le processus réflexif, la théorie critique risque de perdre son destinataire et son ancrage. En outre, la recherche du destinataire de la théorie critique (ou au moins l'idée constitutive de la théorie critique selon laquelle les hommes sont les producteurs du monde social et qu'ils doivent se le réapproprier pour être autonome) est doublée d'une méfiance simultanée à l'égard du destinataire traditionnel, dans les conditions historiques de la montée du fascisme. Ainsi, d'autres instances possibles de la critique apparaissent, et notamment les petits groupes isolés : « dans les conditions du capitalisme tardif, la vérité s'est réfugiée au sein de petits groupes dignes d'admiration » (TTTC, p.75).

Critique de « l'intellectuel sans attache »

Puisque la théorie critique peut être représentée par des petits groupes, Horkheimer doit se distinguer de la conception mannheimienne de l'« intellectuel sans attache ».

« Le concept abstrait d'une intelligentsia définie comme catégorie sociologique et qui de surcroît serait investie d'une fonction missionnaire n'est structurellement qu'une hypostase de la science spécialisée. La théorie critique, elle, n'est ni "enracinée dans la communauté nationale" comme la propagande totalitaire, ni "libre de toute attache" comme l'intelligentsia d'inspiration libérale » (TTTC, p.58).

Pour distinguer la théorie critique contre la sociologie de la connaissance qu'il réduit à être une science traditionnelle, Horkheimer critique sa conception de l'intelligentsia.

« Pour la sociologie en tant que discipline scientifique, qui ne tire pas son concept de classe d'une critique de l'économie, mais des observations qu'elle fait elle-même, ce qui décide de l'appartenance sociale du théoricien ce n'est ni la source de ses revenus ni le contenu effectif de sa théorie, mais un élément formel, sa culture. C'est l'aptitude à des vues synthétiques de grande ampleur, non pas celles des magnats de l'industrie familiarisés avec le marché mondial et qui dirigent, dans les coulisses, des Etats entiers, mais celle des professeurs d'Université et des fonctionnaires moyens, des médecins, des avocats, *etc.*, qui dans cette perspective constitueraient « l'intelligentsia », c'est-à-dire une couche sociale ou même suprasociale spécifique. Si la tâche du théoricien critique est de réduire la tension qui existe entre ses vues et la masse des opprimés pour lesquels il pense, le fait de planer ainsi au-dessus des classes devient, dans cette perspective sociologique, le trait distinctif spécifique de l'intelligentsia, une sorte de privilège dont elle est fière. La neutralité sociale de cette catégorie, ainsi affirmée, correspond à la connaissance abstraite que l'homme de science a de lui-même », (TTTC, p.56).

On constate une certaine mécompréhension de l'intellectuel sans attache tel qu'il est défini par Mannheim (voir les séances consacrées par P. Macherey à cette notion, notamment celle du 28/11/2007), ou du moins l'oubli du moment de l'implication de l'intellectuel dans le procès social. Horkheimer retient essentiellement la dimension de neutralité sociale et critique par conséquent le présupposé d'un concept théorique du savoir : toute théorie de la société implique des intérêts politiques, et sa valeur de vérité ne saurait être jugée dans une attitude prétendument neutre – elle ne peut l'être que dans un effort de pensée et d'action historique concrète. C'est un tout autre rapport à l'histoire : l'attitude de critique consciente est un facteur de l'évolution de la société :

« En construisant un modèle de l'histoire qui en interprète le cours comme le produit nécessaire d'un mécanisme économique, on y inclut naturellement l'opposition suscitée par ce cours de l'histoire lui-même contre l'ordre qu'il a établi, ainsi que l'idée d'autodétermination du genre humain, l'idée d'un état social dans lequel les actes des hommes résultent de leurs propres décisions et non plus d'un enchaînement mécanique. » (TTTC, p.65)

Il faut maintenir un « jugement existentiel théorique porté sur la société », rectifié en fonction de la praxis sociale. Deux aspects méritent d'être soulignés : d'une part, la théorie critique ne se réfère pas à une vérité intemporelle – ce qui est dit de la théorie critique ne vaut que pour le présent, et le rapport à la vérité est historique ; d'autre part, la référence à la totalité est essentielle, les outils conceptuels ne valent qu'en référence à cette totalité. La théorie critique n'accumule pas des hypothèses sur la marche des événements sociaux isolés – ce qui serait une démarche de classification, comme celle dont elle accuse Mannheim –, mais construit le modèle évolutif de la société dans son ensemble.

Au terme du parcours rapide de ce texte crucial, qui est à la fois une reformulation ouvrant une nouvelle phase de la théorie critique (dans laquelle la tentative d'analyser le fascisme tient une grande place) et une manière de prendre acte de problèmes essentiels – notamment celui de la possibilité de la critique –, Mannheim est de manière implicite extrêmement présent. Non pas qu'il vienne seulement poser à la théorie critique des problèmes de l'extérieur, mais il vient en quelque sorte souligner des problèmes internes. Il incarne un devenir possible de la théorie critique, la résorption de son ancrage dans l'intellectuel sans attache ou dans une simple posture théorique considérant des idéologies, deux figures de la neutralité que Horkheimer projette sur Mannheim au terme d'une lecture tronquée de sa pensée.

Le problème de la domination

Si l'on admet que les démarches de Mannheim et Horkheimer dérivent chacune à leur manière d'une certaine forme de marxisme, avec lequel elles entretiennent un rapport critique,

leur différence apparaît de plus en plus comme celle entre une critique de l'idéologie et une critique de la domination. C'est ce que confirme une critique implicite de Mannheim, glissée dans un texte de 1939 sur le scepticisme de Montaigne (« Montaigne et la fonction du scepticisme »). Horkheimer y souligne que le scepticisme est fondamentalement un conservatisme, qui laisse intact l'ordre existant. La posture politique de Montaigne, maire de Bordeaux, pendant les guerres de religion, en est un exemple. Le retrait hors des querelles revient à protéger ce qui existe. Horkheimer reproche à Mannheim la neutralisation du concept d'idéologie et l'absence d'une critique de la domination effective. Horkheimer fait valoir que la période présente (il écrit en 1939-1940, période où il produit ses textes les plus radicaux) exige de sortir de l'enfermement de la critique de l'idéologie, de s'attaquer aux situations existantes plutôt qu'aux théories. La concurrence des théories et des positions dans l'espace public serait moins un problème que la distribution de la domination, ou plus précisément de l'autorité, dans la réalité sociale. La lutte contre l'idéologie, en rapportant l'idée à la subjectivité, ne parvient pas à critiquer la situation actuelle :

« À l'université, selon l'opinion sceptique, seules les tendances critiques dirigées contre les chimères qu'on appelle des idéologies doivent se faire entendre et nullement les tendances dénonçant la situation actuelle. Cela est déjà inoffensif, du fait qu'en vérité le pouvoir autoritaire ne s'enracine pas dans l'absurdité de son mode de rationalisation mais bien dans la structure de la production sociale qui domine l'époque et qui imprime aux hommes leur caractère en fonction de la situation qu'ils y trouvent. Les idéologies ne sont pas premières. » (« Montaigne et la fonction du scepticisme », in *Théorie critique, op. cit.*, p.294-95)

Ce qui est reproché là – que la sociologie de la connaissance demeure fondamentalement un idéalisme, puisqu'elle s'attaque à des idéologies, au sens d'idées, et non pas à la réalité – est une manière de reprendre à gros trait un argument que Marx opposait aux jeunes hégéliens, dans la section sur Feuerbach de l'*Idéologie allemande*. Les jeunes hégéliens restaient dans le domaine des idées, des représentations et des concepts ; pour eux les produits de la conscience (conscience qu'ils changeaient en chose autonome) étaient les vraies entraves des hommes – ils avaient oublié selon Marx de s'interroger sur le lien de la philosophie allemande avec la réalité allemande, le lien de leur critique avec leur propre milieu matériel.

Mais pour mieux comprendre cette objection, il faut se référer à la critique de la domination de Horkheimer, qui à la fois découle de l'idée d'une théorie critique, et à la fois est précisément ce qui contraint la théorie à se modifier pour saisir adéquatement des formes inédites de domination. L'analyse de la domination repose sur l'idée d'une pluridétermination des rapports de domination par les processus économiques, le développement psychique des individus et les sphères culturelles. Plus précisément, elle est sous-tendue par l'idée d'une corrélation entre la structure psychique des individus et leurs idées politiques – c'est le postulat constant des études empiriques mentionnées (celles des années 20 et 30, jusqu'à l'étude de 1949 qu'Adorno a co-dirigée, *The Authoritarian Personality*), celui d'une structure pulsionnelle, constituant un caractère ou une personnalité analysés en termes psychanalytiques, qui déterminerait la position politique. Il s'agissait pour Horkheimer d'enrichir la compréhension du lien entre base et superstructure, en donnant toute son importance à la dimension psychique (voir l'article « *Geschichte und Psychologie* »). A cet égard, Horkheimer reproche à Mannheim sa conception non dialectique de l'être, le maintien d'un dualisme du sujet et de l'objet considérés comme deux substances séparées. Les idées ne sont pas simplement des reflets de positions sociales, et pour Horkheimer, il n'y a pas de réalité objective que les consciences puissent refléter – c'est la praxis qui joue un rôle dans la création du monde social.

La théorie de la domination des théoriciens critiques, qui s'élabore dans cette perspective, vise dès les années 40 à expliquer l'échec du projet de *Aufklärung* et par conséquent l'insuffisance d'une démarche émancipatoire qui procéderait par dévoilement des illusions et des idéologies. Ce qui est désigné par le terme de domination est irréductible à

l'exploitation : la transformation économique ne suffit pas à la libération des hommes. Il faut introduire une réflexion sur les obstacles d'ordre psychique et culturel à l'émancipation. Du même coup, se trouve mise en question la puissance d'une théorie qui éclairerait et rectifierait les idées. Il est vain de rapporter les idées à des contenus psychologiques enracinés dans des positions sociales, ce serait faire de la psychologie sociale en un sens que Horkheimer refuse. Or pour les théoriciens critiques, Mannheim représente à la fois celui qui demeure dans la perspective des Lumières et celui qui conduit cette perspective le plus loin.

On retrouve ainsi une tension que confirme cette évolution de la théorie critique (avec l'avènement d'un modèle de critique de la rationalité instrumentale, notamment dans la *Dialectique de la raison*) entre deux tendances : d'un côté une critique qui continue à dévoiler dans la perspective des Lumières (c'est parfois ce qui guide les études empiriques) et de l'autre, une critique plus radicale, suite à l'abandon de la critique de l'idéologie et au constat de l'autodestruction incessante de la raison. C'est une tension entre une confiance presque naïve dans la puissance de la théorie à nous libérer de la peur et nous permettre de penser et la plus grande méfiance à l'égard des mésusages possibles de la théorie, d'autant plus que les formes de domination passent par une apparente rationalité.

Avec Mannheim et Horkheimer, on a bien affaire à deux penseurs au style très différent, et à deux conceptions de la sociologie et de la théorie de la société, qui ne se sont pas véritablement rencontrées ni confrontées malgré ce qu'elles avaient en commun. Nous avons mis l'accent sur la manière dont la référence à Mannheim témoigne d'un certain embarras de la théorie critique, confrontée à ses difficultés – et il reste encore à mener la comparaison dans l'autre sens. Une confrontation plus poussée permettrait d'articuler clairement la question de la domination et celle de l'idéologie, au sens des effets de justifications qui renforcent voire constituent les rapports de domination.