

Ecole doctorale de l'EHESS

Centre d'études en sciences sociales du religieux

Doctorat

Discipline : Etudes politiques – mention Philosophie politique

MENAGER FRÉDÉRIC

Théorie critique et sécularisation

Thèse dirigée par : Pierre Bouretz

Date de soutenance : le 19 novembre 2019

Rapporteurs 1 Danielle Cohen-Levinas, Université Paris-Sorbonne
2 Vincent Delecroix, EPHE

Jury 1 Pierre Bouretz, EHESS
2 Danielle Cohen-Levinas, Université Paris-Sorbonne
3 Vincent Delecroix, EPHE
4 Johann Michel, Université de Poitiers
5 Barbara Carnevali, EHESS
6 Marc de Launay, CNRS
7 Nicolas Poirier, Université Paris X

REMERCIEMENTS

Il va de soi que mes premiers remerciements iront tout d'abord à mon directeur de thèse, M. Pierre Bouretz. Il ne s'agit pas ici de remerciements convenus, qui sont de tradition, mais de la réelle expression de ma reconnaissance et de ma dette à son égard. Quand Pierre Bouretz m'a accueilli pour la première fois dans son bureau il y a maintenant sept années de cela, j'exerçais une profession qui n'avait que des rapports bien lointains avec l'activité philosophique. Il a d'abord eu l'ouverture d'esprit d'écouter et d'accepter le projet de thèse que je portais. Par la suite, cette thèse ayant été réalisée en partie durant des périodes d'activité professionnelle, et en partie durant des périodes où les administrations qui m'employaient ont eu l'obligeance de me libérer de mes obligations de service, Pierre Bouretz m'a toujours soutenu dans les démarches administratives nécessaires avec compréhension. En outre, son travail, par la rigueur qui est la sienne, m'a toujours servi de repère dans mes recherches. J'ai appris de lui le goût de l'exhaustivité, de la vérification des sources et de l'effort que requiert un tel exercice. Ses livres et son séminaire m'ont toujours guidé dans mon éthique de travail. Par ailleurs, ses recommandations dans l'organisation de ce travail m'ont permis de me détourner de certains écueils qui auraient pu rallonger ou complexifier celui-ci. Tout cela n'a eu d'égal que sa disponibilité permanente. Il m'a en outre permis d'organiser à l'EHESS un séminaire intitulé « L'âge séculier » qui a duré quatre ans et dont je salue tous les participants.

Je remercie les membres du jury, Danielle Cohen-Levinas, Vincent Delecroix, Johann Michel, Barbara Carnevali, Marc de Launay et Nicolas Poirier. Leur présence et l'intérêt manifestés pour mon travail m'honorent d'autant plus que j'ai été un lecteur de leurs travaux, dont je connais l'immense qualité. Ils traversent tous les thèmes qui me sont chers et je me suis inspiré de leur exemple.

A l'heure des remerciements les plus intimes et les plus personnels, la personne la plus importante et la plus chère de ma vie, Marie-Nadine Prager, occupe bien entendu la première place. Il est difficile de décrire sa patience, son dévouement et sa force dans la période qui s'achève. Dans les moments de doute, Marie-Nadine a su avoir la foi pour deux et elle m'a permis d'achever ce travail par toute l'attention qu'elle m'a prêtée et l'amour qu'elle a su me montrer et que j'espère avoir su lui rendre.

Parmi les éléments les plus notables de la période de rédaction et d'élaboration de cette thèse, il y a bien entendu la naissance de mes deux enfants, Hannah et Joachim. L'émerveillement permanent que me procure leur présence et l'idée de leur laisser une forme d'héritage intellectuel ont été parmi mes motivations les plus profondes. Il est bien tôt pour savoir s'ils auront goût à la philosophie ou à quelque forme de recherche, mais je ne peux qu'espérer qu'ils apprennent de cette démarche à se méfier de l'immédiateté et de la superficialité. La forme de modernité dans laquelle ils vivront et grandiront aura certainement beaucoup d'aspects déroutants ou déplaisants ; qu'ils sachent regarder le monde avec la lucidité de certains auteurs abordés ici, mais aussi avec l'espérance qui les animait au cœur du pessimisme même, et qu'ils se rappellent que passé et avenir sont toujours un peu en germe dans le présent, ce qui permet de lutter contre l'oubli et contre le désespoir.

Parler des vivants est facile, mais évoquer ceux qui ne sont plus, voilà l'épreuve. Je ne sais absolument pas ce que mes parents, Guy Aranyi et Monique Menager, auraient pu penser de ce travail. Nul doute que ma mère éprouverait une forme de fierté et sans doute un peu d'incompréhension devant un univers si loin du sien. Leur histoire, à vrai dire, emplit secrètement ces pages derrière leur abstraction apparente, et elle est inséparable d'un autre homme à qui je dois beaucoup également, Reinhold Bormann. Reinhold et ma mère m'ont indéniablement dès mon plus jeune âge amené à me tourner vers l'Allemagne et sa culture. Travailler sur la philosophie allemande était en fait une évidence. De l'autre côté, je dois indirectement à mon père d'avoir éprouvé le besoin d'aborder cette philosophie allemande sous l'angle de ceux qui en furent les exilés et les réprouvés de 1933. Mon père est revenu de Hongrie en 1946 et son histoire et ses blessures sont inséparables de la terreur qu'Hitler, puis Staline, firent régner à Budapest et qu'il dut fuir. Mon grand-père Jenő et mon arrière-grand-père Miksà demeurent pour moi, sans les avoir connus, des exemples d'hommes qui vouèrent leur vie à une forme d'écriture, que ce soit le théâtre ou la critique littéraire. Ce travail prend ses racines dans leur ville d'origine, Trencin, aujourd'hui en Slovaquie, où ils grandirent entre le château et la synagogue dans une atmosphère qu'on ne retrouve plus que dans les romans de Leo Perutz. Puissent-ils tous reposer dans la paix et la sérénité que la vie leur a parfois refusées.

Il existe une autre catégorie de personnes avec lesquels j'ai pu échanger sur mon projet de thèse lui-même, son contenu, les méthodes de travail et qui m'ont aidé à rompre la solitude intellectuelle, parfois pesante, de tout travail spécialisé : Nicolas Leron, au premier chef, qui m'a poussé à commencer cette thèse, mais aussi, David Muhlmann, Max Kohn, David Chopin, Laurent Bouvet, Denis Maillard, Gilles Moutot, Sylvain Crépon, Léo Lefebvre, Sébastien

Mosbah-Natanson et Frédéric Vengeon. Je remercie aussi les enseignants de philosophie de l'Université Paris X Nanterre où j'ai étudié, et qui m'ont formé : Mme Michèle Cohen-Halimi, avec qui j'ai soutenu un master sur Adorno, mais aussi M. Denis Forest, dont les cours ont été un modèle pour l'enseignant que je suis devenu. Je remercie sur ce dernier point Mme Jeanne Szpirglas, Inspectrice générale de l'Académie de Versailles, qui a permis cette reconversion professionnelle. J'adresse une pensée émue aux élèves et collègues du lycée Galilée de Cergy. Je n'oublie pas les personnels de l'EHESS et des diverses bibliothèques où m'ont mené mes pas.

L'élaboration de cette thèse a en outre été facilitée par la bienveillance d'un établissement hautement recommandable : la librairie Vendredi, 67 rue des Martyrs, où j'ai pu acheter, voire emprunter des livres avec toute la compétence et la bienveillance de Julien et José.

RESUME ET MOTS-CLES

Théorie critique et sécularisation

La Théorie critique n'est pas un ensemble figé d'auteurs rassemblés dans une école mais se déploie plutôt comme un style de pensée. Parmi les particularités de ce style de pensée, la référence constante à des concepts issus de la théologie et du vocabulaire religieux est à la fois indéniablement connue des meilleurs commentateurs comme Martin Jay, mais reste faiblement considérée ou expliquée de manière systématique. Ce travail ambitionne de fournir à la fois une cartographie et une généalogie de l'utilisation de ces concepts en étudiant donc cet aspect sous des dehors génétiques d'une part afin d'en expliquer les sources et sous des dehors structurels d'autre part afin d'expliquer l'apport fonctionnel de la Théorie critique dans l'économie générale. Un autre aspect réside dans la nécessaire confrontation de cette signification interne à la Théorie critique à la querelle de la sécularisation qui a traversé la vie philosophique allemande depuis 1922 et la publication de la *Théologie politique* de Schmitt.

A cette fin, nous avons étudié un corpus qui s'étend des fondateurs de ce qu'il est convenu d'appeler l'Ecole de Francfort aux représentants ultérieurs de cette dernière, qui ont été regroupés sous le vocable de tournant communicationnel, mais aussi à des auteurs proches qui partagent ce rapport à la sécularisation du théologique comme Bloch ou Kracauer. L'étude porte sur les concepts eux-mêmes et n'obéit pas à une logique historique ou à une logique de classification par auteurs. Une approche centrée sur les grands mouvements et modifications des concepts a été privilégiée. La césure paradigmatique a cependant été intégrée puisqu'elle recoupe un tournant à la fois historique, méthodologique et conceptuel. Les positions des différents auteurs ont été comparées entre elles et leurs significations mises en rapport non seulement avec les structures théologiques sous-jacentes, en particulier autour de la notion de messianisme juif, mais aussi avec les lignes de force des discussions autour du Théorème de sécularisation.

Cet usage de concepts théologiques sécularisés permet de considérer que le paradigme communicationnel se pose aussi comme une réponse à certaines difficultés nées de l'usage antérieur des concepts théologiques sécularisés et s'inscrit dans le passage d'une théorie de la

domination à une théorie de la démocratie. Cette transformation amène un glissement de la théologie sécularisée vers une philosophie politique de la religion. En outre, nous en sommes venus à constater que la Théorie critique redéfinissait le champ épistémique de la querelle de la sécularisation en proposant une alternative au débat Löwith-Blumenberg. Cette position constitue au-delà des métamorphoses de la Théorie critique un ferment d'unité, annonçant un modèle de conception de la sécularisation complexifié. Ce dernier appelle désormais une modélisation systématique afin de rendre compte de l'aporie entre persistance de la puissance de la pensée religieuse hétéronome et déclin de l'emprise de cette dernière sur l'organisation politique et juridique des sociétés devenues autonomes.

Mots-clés

Religion, marxisme, judaïsme, théologie, athéisme, messianisme, utopie.

ABSTRACT AND KEYWORDS

Critical Theory and Secularization

Critical Theory is not a fixed set of authors grouped together into a school but rather a style of thought. One of Critical Theory's particularities is its frequent reference to concepts derived from theology and religious vocabulary, a feature well known to eminent commentators such as Martin Jay, but held in low regard and inadequately expounded. This thesis attempts to map and describe the genealogy of the usage made of these concepts by looking at them from a genetic standpoint in order to elucidate their sources as well as from a structural standpoint in order to explain the functional contribution of Critical Theory to the general economy. Another aspect explored is the necessary confrontation of this meaning inherent to Critical Theory with the quarrel over secularization that has permeated German philosophical life since 1922 and the publication of Schmitt's *Political Theology*.

To this end we have studied a corpus that spans from the founders of the so-called Frankfurt School to later representatives who have been grouped under the term *communicative shifting-point*, also covering like-minded authors sharing Bloch or Kracauer's relationship to the secularization of theology. Research here is concerned with concepts as such and is not guided by historical rationale or any author classification scheme. An approach focused on major movements and conceptual changes has been emphasized. I nevertheless included the paradigmatic break, as it intersects a historical, methodological and conceptual turning point. Individual authors' positions have been compared with one another and their meaning placed in relation to underlying theological structures, in particular those dealing with the notion of Jewish messianism, but also with key themes surrounding secularization theory.

This use of secularized theological concepts enables us to view the communicational paradigm as a response to certain difficulties arising from earlier use of secularized theological concepts and as part of the transition from a theory of domination to a theory of democracy. Said transformation entails a shift from secularized theology to a political philosophy of religion. Moreover, we have come to realize that Critical Theory is redefining the epistemic

scope of the secularization quarrel by advocating an alternative to the Löwith-Blumenberg debate. Beyond metamorphosing Critical Theory, this theory constitutes a haven for unity, heralding a model for the conception of complexified secularization. The latter now requires systematic modelling in order to account for the aporia between the persistence of the power of heteronomic religious thought and the decline of its hold on the political and legal organization of societies that have become self-sufficient.

Keywords

Religion, marxism, Judaism, theology, atheism, messianism, utopia.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS	2
RESUME ET MOTS-CLES.....	5
ABSTRACT AND KEYWORDS	7
SOMMAIRE	9
INTRODUCTION GENERALE	14
I. Lire la Théorie critique en France après Foucault : vers un élargissement de la réception	16
A) Les obstacles épistémologiques posés par la réception française	17
B) Le moment Foucault : vers la possibilité d'un élargissement épistémologique de la réception de la Théorie critique.....	28
C) Un élargissement nécessaire aux questions distinctes du religieux et du théologique.....	34
II. Les enjeux épistémiques de l'approche des concepts théologiques sécularisés	42
A) Une conception paradigmatique des références théologiques : l'élaboration d'une constellation conceptuelle	43
B) La centralité du concept : une méthode épistémologique appliquée à la Théorie critique.	47
C) Du paradigme théologique à la constellation juive	53
D) Judaïsme et critique de l'Aufklärung dans la Théorie critique	58
CHAPITRE I. LES SOURCES HISTORIQUES DE LA PHILOSOPHIE DE LA SECULARISATION ET LEUR INFLUENCE DANS LA THEORIE CRITIQUE.....	66
I. Inspirations kantiennes et post-kantiennes dans l'approche de la sécularisation par la Théorie critique	67
A) La philosophie de la religion de Kant comme enjeu d'interprétation au sein de la Théorie critique.....	69
B) La critique du rationalisme kantien comme ouverture vers une théologie matérialiste spéculative	80

C) Une double modalité d'influence de la théorie kantienne de la religion : confrontation et incorporation	87
D) Les sources romantiques post-kantiennes à l'épreuve du matérialisme : l'exemple de Schelling.....	98

II. La Théorie critique au prisme d'une sécularisation perçue comme concept post-hégélien
..... 108

A) La généalogie hégélienne du problème de la sécularisation et son héritage dans la Théorie critique.....	109
B) La Théorie critique et l'interprétation des philosophies de l'Histoire à l'aune du théorème moderne de la sécularisation	117
C) La Théorie critique face à la théologie politique schmittienne	123
D) Une conception transhistorique des concepts théologiques sécularisés distincte de la métaphorologie blumenbergienne	128
E) Neutralité axiologique et sécularisation : la Théorie critique à l'heure wébérienne	138

III. Critique de la religion et structure messianique comme rapports hétérodoxes au marxisme..... 147

A) La résurgence d'une théologie matérialiste de la sécularisation issue des jeunes hégéliens	148
B) Marxisme hétérodoxe et Moment messianique.....	160
C) Le jeune Lukács et la résurgence du messianisme juif dans l'horizon de la communauté à venir.....	176

CHAPITRE II. LA SECULARISATION DU THEOLOGIQUE COMME FIGURE DE LA PENSEE CRITIQUE
..... 194

I. Négativité et Théologie 195

A) Le motif spécifique de la Théologie inversée et sa fonction de critique du concept de Totalité	196
B) Le rejet de la théologie dialectique et les possibilités d'interprétation de la Théorie critique comme théologie négative.....	210
C) La négation déterminée et le paradigme de la théologie négative comme théologie minimale	224

II. Théorie critique et sécularisation de la Théologie..... 237

A) Théorie critique et théologie critique	238
B) Une méthode de sécularisation des concepts théologiques : l'exemple du Bilderverbot. 252	
C) De la theologia occulta au démonique : les voies d'une philosophie négative de la religion	264

III. Les paradoxes d'une théologie matérialiste	277
A) Les implications métaphysiques du matérialisme comme forme de vie.....	278
B) Un matérialisme historique renouvelé par la fonction épistémique des références théologiques.....	293
C) L'athéisme religieux comme produit de la convergence de la pluralité des formes de matérialisme	304
IV. Les références théologiques dans leur fonction de critique du monde administré	318
A) La sécularisation de la théologie comme motif de la critique de la culture.....	318
B) Les références théologiques comme outils de la critique de la modernité séculière et de la persistance du mal	333
C) Démythologisation et sécularisation	346
CHAPITRE III. LA FONCTION POLITIQUE DE L'IMAGINAIRE THEOLOGIQUE DANS LA SECULARISATION : MESSIANISME ET UTOPIE DANS LA THEORIE CRITIQUE	360
I. La prégnance du paradigme messianique au sein de la Théorie critique	361
A) Du rationalisme messianique à la fonction chiliastique des références théologiques et mystiques.....	362
B) L'expression sécularisée d'une conception messianique du temps	378
C) La fonction révolutionnaire des références messianiques et gnostiques.....	390
II. La possibilité d'un réenchantement utopique de l'Histoire par la Théorie critique ..	401
A) La dialectique messianique de l'Attente et de la Rédemption	402
B) La sécularisation comme matrice de l'Utopie négative	417
C) Les concepts théologiques sécularisés comme opérateurs de l'Utopie dans un monde séculier.....	433
III. Défaire la structure théologico-politique : les embarras de l'achèvement de la sécularisation	444
A) Achever la sécularisation de l'Histoire : eschatologie et téléologie à la lumière du matérialisme	445
B) Achever la sécularisation du Droit à la lumière du concept théologique de Loi.....	462
C) Sécularisation et définition du politique.....	480
D) Les apories d'une théologie du langage ignorant la fonction communicationnelle.....	487
IV. L'effondrement du paradigme théologique au profit du paradigme communicationnel	500
A) La critique habermassienne de la métaphysique pessimiste de Horkheimer	501

B) La raison communicationnelle contre l'hétéronomie normative sous-jacente de la première Théorie critique	507
C) La critique de la résurgence de l'idéalisme allemand à travers la reprise de la tradition juive dans les motifs théologiques de la première Théorie critique	516
D) La paradoxale fortune théologique du modèle post-métaphysique de l'entente communicationnelle : une nouvelle théologisation du séculier ?.....	526
CHAPITRE IV. POST-SECULARISATION ET PHILOSOPHIE POLITIQUE DE LA RELIGION.....	535
I. Une approche normative de la sécularisation	536
A) Le « dilemme de Böckenförde » comme modélisation juridique contemporaine du théorème de sécularisation	537
B) La réinterprétation normative du dilemme de Böckenförde par Habermas	546
C) La légitimation post-métaphysique de l'Etat libéral	552
D) Sécularisation et constitutionnalisme	565
II. Les fondements anthropologiques et communicationnels de la sécularisation	571
A) Une conception originale de la sécularisation fondée sur une critique non positiviste de la métaphysique.....	572
B) Sacré et symbolique au fondement de l'agir communicationnel	582
C) Du Langage au Droit : une théorie de la post-sacralité des normes dans la modernité séculière.....	594
III. Le développement d'une philosophie politique de la religion comme substitut à une théologie sécularisée	603
A) Les conditions épistémiques de l'inclusion des communautés de foi dans la communauté communicationnelle	603
B) Les présupposés cognitifs communs entre discours séculiers et religieux.....	615
C) La sécularisation dans le cadre d'une théorie de la justice : une reformulation de la visée de la première Théorie critique	625
D) Le concept de post-sécularisation et le pluralisme des sociétés libérales séculières : sécularisation et multiculturalisme	631
SENS ET SECULARISATION.....	640
Les « Lumières supérieures » et la Pyramide juive.....	640
La sécularisation comme rétorsion théopolitique : vers une politique de la Trace.....	647
L'élaboration anthropologique d'une théorie de l'imaginaire social : le théologique sécularisé comme production d'énoncés contrefactuels	653

BIBLIOGRAPHIE	664
I. Autour de la Théorie critique	665
Sur Theodor W. Adorno.....	665
Sur Walter Benjamin	668
Sur Ernst Bloch	672
Sur Habermas et le débat sur la sécularisation	674
Sur Max Horkheimer.....	678
Sur Siegfried Kracauer	681
Sur Herbert Marcuse	682
Sur la Théorie critique et l'Ecole de Francfort. Etudes transversales à plusieurs auteurs.....	683
Droit et Théorie critique	689
II. Bibliographie thématique	690
Autour de la querelle de la sécularisation	690
Kant, Schelling et la philosophie de la religion.....	693
Marx et les précurseurs de la Théorie critique. Question religieuse et concept de temps historique.....	694
Messianisme, contenus théologiques, sources juives.....	697
Sur le concept d'Utopie.....	701
Contexte culturel et historique	702
Divers	703

INTRODUCTION GENERALE

Le point de départ de cette étude provient de la lecture, à la fois étonnée et attentive, d'un texte de Max Horkheimer, datant de 1970, intitulé « *La Théorie critique hier et aujourd'hui*¹ ». Ce texte, transcription d'une conférence donnée au lendemain de la mort de Theodor Wiesengrund Adorno, se lit comme le testament de la génération fondatrice de l'École de Francfort à l'aube du grand passage de témoin théorique, mieux connu sous le nom de *tournant langagier* ou *communicationnel*. Cette allocution crépusculaire se présente comme une intervention incidente, mais se révèlera une véritable tentative pour définir synthétiquement la finalité ultime de la Théorie critique selon celui qui fut parmi ses plus éminents fondateurs et contributeurs. Une certaine surprise saisit, il est vrai, le lecteur au fur et à mesure du déploiement de la pensée de Horkheimer. Ce dernier affirme en effet qu'une des questions centrales de la Théorie critique n'est ni la culture de masse, ni l'autorité, ni l'art, mais bel et bien la place de la religion et de la théologie² dans l'économie morale de la modernité. A cette affirmation déjà surprenante, s'ajoute l'expression d'un regret devant la perte considérable que représenterait l'oubli par la pensée contemporaine de la valeur éthique du concept de péché originel³. Horkheimer ajoute de surcroît une mention quant à l'obligation religieuse propre au judaïsme prohibant la représentation iconographique de Dieu⁴, thème dont le lecteur attentif avait déjà su cependant trouver des traces annonciatrices auparavant dans l'œuvre d'Adorno. Conscient de la probable stupéfaction de son auditoire, Horkheimer s'en amuse⁵, signe paradoxal du profond sérieux d'une démarche dont le caractère provocateur ne peut éluder la

¹ Horkheimer, Max. « La Théorie critique hier et aujourd'hui », in *Théorie critique*, Paris, Payot, 2009, pp. 327-341, trad. Groupe du collège de philosophie.

² *Ibid.*, p. 332. « J'aborde maintenant un autre problème que nous devons apercevoir clairement et qui préoccupe la Théorie critique (...) Le destin de la théologie et de la religion dans notre société. »

³ *Ibid.*, p. 333. « Il y a deux théories de la religion qui sont décisives pour la théorie critique aujourd'hui, bien que sous une forme modifiée. La première est celle qu'un grand, un immense philosophe (Il s'agit de Schopenhauer. *NdT*) a désignée comme la plus grande intuition de tous les temps : la doctrine du péché originel. (...) Le second est une proposition tirée de l'ancien testament : "Tu ne dois faire aucune image de Dieu", que nous comprenons comme : "Tu ne peux pas dire ce qu'est le Bien absolu, tu ne peux le présenter." (...) Nous pouvons indiquer où est le mal, mais non l'absolument juste. Les hommes qui vivent avec cette conscience sont en communauté de pensée avec la Théorie critique. »

⁴ *Bilderverbot* en allemand.

⁵ *Ibid.*, p. 332. A propos de la théologie et de la religion : « Il en va de même pour une chose toute différente à laquelle vous ne pensez présentement peut-être pas du tout et de laquelle vous n'attendez pas que je parle. »

puissance de conviction, tant est mise en jeu avec force une idée dérangeante pour les exégètes : celle d'une nostalgie de Dieu qui habiterait Horkheimer⁶ cohabitant avec une affirmation pourtant renouvelée de la bienfaisance du doute et de la critique de la religion.

Il faut donc commencer par un pari : celui de prendre au sérieux un texte mineur, prononcé en fin de carrière, et dédié à un Adorno récemment défunt par un Horkheimer devenu post-marxiste revendiqué, et à propos duquel nombre de disciples et élèves entonnaient la ritournelle de la décadence. Le pari est donc d'accorder un certain crédit à cette étonnante confession qui dessine une figure paradoxale de la Théorie critique. Comprendre la finalité d'un mouvement qui a toujours été présenté comme une forme hétérodoxe du marxisme à travers son intérêt pour la question de la théologie et de la religion, c'est également s'interroger sur ce qui constitue la vraie nature de son rapport au marxisme. Texte d'aspect fort hétérodoxe au sein d'une tradition de pensée qui ne l'est pas moins, la retranscription de l'intervention de Horkheimer se révèle néanmoins un point d'entrée précieux vers une herméneutique plus complète de la démarche de la Théorie critique. La présenter dans son unité est l'une des difficultés les plus prégnantes de l'analyse⁷ par le chercheur qui approche cet aspect « ésotérique » de la Théorie critique. Cette intervention de Horkheimer suscite donc une lecture qui visera à dégager l'existence d'un paradigme théologique, certes inattendu, mais pourtant tout à fait identifiable, et d'autant plus identifiable que sa mise en avant par un certain nombre d'auteurs, outre Horkheimer, répond à une finalité consciente : elle vise l'élaboration d'une théorie politique de nature critique, dénonçant les conditions de vie propres à la modernité⁸ en s'appuyant pour partie sur le matériau tant imaginaire que conceptuel issu de la religion et de la théologie. Le paradigme dont il est question relèverait-il donc d'une forme particulière de théologie politique aux allures d'oxymore : peut-on évoquer une théologie matérialiste ? Ou bien cette théologie matérialiste est-elle, au contraire, une construction qui annonce la fin de toute théologie politique ?

⁶ *Ibid.*, p. 333. « Le "doute" doit être exprimé. Les confessions doivent subsister non comme des dogmes, mais seulement comme les expressions d'une nostalgie. Car nous devons tous être liés par la nostalgie que ce qui arrive dans le monde ne soit pas le dernier mot, mais qu'il existe un Autre ; et c'est là ce que nous nous affirmons à nous-mêmes dans ce qu'on nomme religion. »

⁷ Durand-Gasselín, Jean-Marc. *L'École de Francfort*, Paris, Tel-Gallimard, 2012, p. 5. « Mais la variété de leurs productions théoriques majeures, de leurs polarités respectives et de leurs styles semble interdire de parler d'une école. »

⁸ Jay, Martin. *L'Imagination dialectique*, Paris, Payot, 1976, p. 75, trad. A. Spiquel et E. E. Moreno « Il y a un autre facteur qu'il faut probablement faire entrer en ligne de compte, sur lequel Horkheimer attira l'attention bien plus tard (référence à l'interview donnée par Horkheimer au *Spiegel* le 5/1/1970 "*Das andere Hoffen*") et qui est l'influence sous-jacente d'un élément religieux dans le matérialisme de l'École de Francfort. Ce serait une erreur, à vrai dire, que de faire de ses membres des athées dogmatiques. Dans presque tous les écrits où Horkheimer aborda le problème religieux, son attitude fut dialectique. »

L'adresse émouvante faite à Adorno nous semble pourtant constituer l'indice, par-delà la mort, d'une invitation à lire cet auteur, comme tous les autres membres de l'Ecole de Francfort et au-delà, de la manière dont Horkheimer nous suggère de le faire. Pour préciser le sens de cette recherche, nous dirons qu'il s'agit d'interroger l'ensemble des auteurs de la première Théorie critique au regard d'un désir d'élucidation de la signification interne de ce paradigme théologique et, pour ce faire, le confronter à un élément externe : le débat dit de *la querelle de la sécularisation*⁹ qui a alimenté la vie intellectuelle allemande sur plusieurs décennies. C'est en ce sens que le mot « *théologique* » utilisé par Horkheimer prend ici sa pleine signification : il ne s'agit pas de réfuter l'athéisme et le matérialisme fondamental de la Théorie critique, il s'agit au contraire de montrer que ce paradigme théologique s'inscrit dans un prolongement de la critique sociale et de celle de la religion tout en corrigeant certaines de leurs conséquences. Ce paradigme a pour finalité d'employer le potentiel utopique, messianique et eschatologique contenu dans la *Weltanschauung* religieuse héritée du texte biblique et de ses déclinaisons dans la culture philosophique à des fins strictement politiques. Le mot « *théologique* » signifie donc ici, non pas un rapport quelconque au religieux et au divin, mais plutôt une réflexion sur le caractère politiquement opératoire de conceptions d'origine religieuse prises comme modèles d'une ontologie critique de la modernité. Ce sont l'histoire et les enjeux philosophiques de ce paradigme théologique que nous espérons éclairer pour la première fois de manière systématique. Cet effort sera indissociable d'une interrogation sur le rôle du rapport que la Théorie critique entretient avec le concept de sécularisation. Dès lors, cela nous amènera constamment à nous demander non seulement dans quelle mesure la Théorie critique est un produit de la sécularisation, mais surtout quelle conception de la sécularisation ce groupe de penseurs défend implicitement.

I. Lire la Théorie critique en France après Foucault : vers un élargissement de la réception

Une des difficultés majeures que pose la prise en compte de la référence théologique au sein de la Théorie critique n'est pas uniquement liée à la manière dont elle est utilisée et disséminée chez les divers auteurs. Cette difficulté structurelle est liée à la nature des textes, à

⁹ Monod, Jean-Claude. *La Querelle de la sécularisation*. De Hegel à Blumenberg, Paris, Vrin, 2012.

la relation existant entre les auteurs, à la structure institutionnelle de l'École de Francfort dont il faut souligner les rapports complexes gouvernant les relations qu'elle entretient avec des auteurs demeurés à sa périphérie. Une autre difficulté est liée à la nature parfois métaphorique, parfois implicite, des références en question et à l'incertitude quant aux sources dont elles émanent, tant romantisme allemand, environnement culturel chrétien et tradition juive sont mêlés. Ces difficultés particulières sont liées à l'objet même de l'étude dont il est évident qu'il présente des difficultés d'unification théorique. Une difficulté plus grande encore est constituée par la sédimentation des réceptions et des interprétations. Il existe en France, en particulier, un problème bien connu de réception de l'École de Francfort. Celle-ci fut tardive et en grande partie coupée des modalités de réception telles qu'elles se sont déroulées ailleurs dans le monde. Cet isolement de la réception française a contribué à cantonner pendant longtemps la Théorie critique à une forme exotique de marxologie, ce qui a frappé d'invisibilité et d'hostilité la référence théologique dont la présence paraissait incongrue et inassimilable. Il est important de retracer au préalable le fait que toute recherche sur le sujet est d'abord une véritable « archéologie du silence » qui doit dépasser ces obstacles épistémologiques (A). La nécessité d'une réévaluation générale de la Théorie critique dans l'ensemble des théories critiques post-marxistes et l'élargissement herméneutique de l'interprétation nous semblent avoir connu un moment décisif avec la redécouverte de la dette de Foucault envers l'École de Francfort et le rapprochement effectué outre-Rhin par Axel Honneth (B). Foucault a su en outre également lancer deux nouvelles pistes épistémologiques très fortes qui mènent à considérer la Théorie critique comme une *philosophie du concept* ouverte, de surcroît, par son inscription dans l'histoire de la philosophie allemande, à la problématique de la sécularisation et de la théologie dans une perspective de critique de l'actualité (C).

A) Les obstacles épistémologiques posés par la réception française

La réception en France de ce mouvement connu désormais sous le vocable d'« École de Francfort » serait en elle-même un remarquable sujet d'études pour l'historien des idées qui s'attèlerait à cette tâche¹⁰. Ce n'est pas céder à la vaine polémique que de révéler que cette

¹⁰ C'est le cas de Clément Rodier, qui poursuit actuellement une thèse consacrée à ce sujet à l'Université de Montesquieu Bordeaux IV. La présentation de ce projet se veut d'abord l'archéologie d'un long silence de plusieurs décennies : « D'abord, écrire l'histoire du silence de l'École de Francfort. La vie intellectuelle n'est pas spontanément accueillante, et il est rare que des idées fassent l'objet d'une réception instantanée. Entre la production d'idées et leur importation s'ouvre une période de latence qui peut être plus ou moins longue. En l'occurrence, la référence aux théoriciens critiques fut insignifiante, voire inexistante, pendant plusieurs dizaines

réception s'est faite avec un certain retard et un certain désordre au point d'être qualifiée d' « épouvantail épistémologique¹¹ » tant elle s'est effectuée à travers des commentaires, des raccourcis et des ouï-dire, davantage que sur les textes eux-mêmes, sous le prisme de la situation historique et intellectuelle française des années soixante-dix qui est venue littéralement recouvrir cette réception. La prédominance du marxisme structural althussérien et du lacanisme a pu ainsi à tort faire apparaître l'École de Francfort comme un nouvel avatar de l'humanisme, préservant un sujet agissant de l'Histoire¹². Elle est donc apparue principalement sous l'aspect d'une branche singulière, si ce n'est marginale, des études marxistes, à contre-courant des tendances dominantes, mais toujours suspecte¹³. On a commencé à étudier les théoriciens de l'École de Francfort en se demandant dans quelle mesure ils pouvaient contribuer à amender, corriger, voire contester la doxa marxiste en vigueur dans les années soixante-dix, 1976 étant la grande année de publication de la première étude globale. Si l'on ne peut que saluer les pionniers de cette réception, dont un des grands maîtres d'œuvre fut Jean-Marie Vincent¹⁴, et dont la distance avec le marxisme traditionnel était déjà très importante, cette distance ne se révélait malgré tout pas suffisante pour laisser place à cette dimension¹⁵. Les penseurs

d'années. De la naissance de leur projet intellectuel, au début des années trente, jusqu'à la fin des années soixante, leurs travaux ne font l'objet d'aucun véritable écho. Écrire l'histoire de ce silence nécessite donc de mettre en exergue les différents obstacles qui se sont dressés à la diffusion des écrits francfortois en France. Le second axe, quant à lui, s'organisera autour de l'élaboration d'un concept de "réception". Prenant le parti que la réception des idées ne se réduit pas à la diffusion de celles-ci, cette recherche entend développer un cadre théorique à même d'appréhender le processus de la réception. Un tel cadre permettra ainsi de mettre en lumière le parcours de l'École de Francfort en France et de comprendre sa destinée malheureuse. »

¹¹ Renault, Emmanuel. « De la sociologie critique à la théorie critique ? », revue en ligne *Sociologie*, vol. 3, n° 1. URL : <http://sociologie.revues.org.1237>. « En outre, différentes circonstances, et notamment sa réception tardive et désordonnée, ont contribué à transformer la Théorie critique en une sorte d'épouvantail épistémologique. »

¹² Raullet, Gérard, Hoehn, Gerhard. « L'École de Francfort en France. Bibliographie critique », *Esprit*, vol. 17, n° 5, mai 1978, pp. 135-147. p. 142 : « Mais l'analyse des déterminations historiques se heurtait au dogmatisme massif et érudit de l'althussérisme, qui fut à la fois un véritable renouveau de la marxologie française et une épistémologie de l'exclusion liquidant sans appel l'humanisme et la philosophie. Dans l'introduction de son ouvrage sur *L'École de Francfort*, P.V. Zima a suggéré (p. 32 sq.) les potentialités d'une critique de l'althussérisme contenues dans les positions francfortoises (cf. aussi A. Clair, in *Esprit*, janv. 69, pp. 69.) Le blocage althussérien n'aurait cependant pas été ce qu'il fut sans la mode structuraliste qui a dominé la pensée française des années soixante. Or le structuralisme se trouve lui aussi mis en cause par l'introduction de la théorie critique et de sa critique des positivismes. »

¹³ *Ibid.*, p. 141. « La contestation par l'École du rôle émancipateur du prolétariat donne à penser que le silence du marxisme orthodoxe est plus qu'un hasard ; l'accent mis par la Théorie critique sur la subjectivité irréconciliée et le repli sur des positions propres à l'idéalisme allemand dans une situation de blocage rapport théorie/pratique (cf. Assoun/Raullet : « Marxisme et théorie critique ») rendent aisée l'accusation d'idéalisme (développée en Allemagne in *Die "Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus — Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse und Habermas*, Francfort, 1970). »

¹⁴ Vincent, Jean-Marie. *La Théorie critique de l'École de Francfort*, Paris, Galilée, 1976. Jean-Marie Vincent se situe dans un mouvement que l'on peut rapprocher des théoriciens de la valeur (*Wertkritik*) comme Anselm Jappe et Moishe Postone aujourd'hui. Il est un des pionniers des tentatives de synthèse Weber/Marx.

¹⁵ Raullet, Gérard, Hoehn, Gerhard. *Ibid.*, art. cit. « Les raisons pour lesquelles l'École est passée sous silence par les communistes expliquent aussi qu'elle ne trouve pas grâce aux yeux de ceux des mouvements gauchistes qui continuent de sanctifier les masses (on trouve un relent de ce rejet dans le livre de J.M. Vincent). Il a fallu les

francfortois se sont vus parfois réduits par le lectorat savant à une simple option – quelque peu exotique – parmi le riche éventail que propose la théorie marxiste, situés quelque part entre Lukács¹⁶ et Gramsci. La Théorie critique présentait également l'avantage de se situer dans le courant global d'une demande de diversification de l'approche sociologique critique, dépassant la lecture marxiste orthodoxe de la société en termes de classes. Elle intégrait en effet la complexification des rapports de domination au sein de la société libérale avancée industrielle et leurs aspects idéaux, imaginaires et symboliques dont la prise en compte allait aboutir à ce qu'on a appelé « les nouveaux mouvements sociaux ». Le rôle majeur de la sociologie, les analyses concrètes empiriques de la culture de masse¹⁷ ou de la modernité urbaine ont même pu leur faire occuper à cette époque, non sans raison, une place assez similaire à celle d'un Henri Lefebvre dans le paysage français, dans la mesure où il s'agissait également de développer la figure rare d'une *critique de la vie quotidienne*¹⁸. Cet espace épistémologiquement restreint entre sociologie et philosophie demeurait toutefois académiquement marginal. Nous verrons que cet aspect essentiel dissimulait une véritable « *ontologie de l'actualité* » systémique qui ne se réduisait pas à une critique humaniste de la vie quotidienne mais s'incarnait dans une analyse proprement conceptuelle de la modernité.

"événements" pour que la révélation d'autres potentialités subversives (outsiders, étudiants) et d'autres causalités fassent connaître Marcuse. »

¹⁶ *Ibid.*, « Un éventuel intérêt pour l'approche francfortoise des rapports entre l'individu et l'universel de la société bourgeoise se trouvait neutralisé par la permanence du débat de l'après-guerre entre l'existentialisme et le marxisme. Certains se sont intéressés dans cette optique à Lukács ; seul Goldmann semble avoir poursuivi l'investigation vers les thèses de l'École. »

¹⁷ Voir les références de Walter Benjamin à Mickey Mouse, par exemple. « Expérience et pauvreté », in *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 371-372, trad. de Gandillac. « Cette existence est pleine de prodiges qui non seulement dépassent ceux de la technique, mais tournent ceux-ci en dérision. Car ce qu'ils offrent de plus remarquable, c'est qu'ils ne mettent en jeu aucune machinerie, qu'ils surgissent à l'improviste du corps de Mickey, de ses partisans et de ses persécuteurs, des meubles les plus quotidiens aussi bien que des arbres, des nuages ou des flots. La nature et la technique, le primitivisme et le confort se confondent ici parfaitement, et sous les yeux de gens fatigués par les complications sans fin de la vie quotidienne, de gens pour qui le but de la vie n'apparaît plus que comme l'ultime point de fuite dans une perspective infinie de moyens, surgit l'image libératrice d'une existence qui en toute circonstance se suffit à elle-même de la façon la plus simple et en même temps la plus confortable, une existence dans laquelle une automobile ne pèse pas plus lourd qu'un chapeau de paille, et où le fruit sur l'arbre s'arrondit aussi vite que la nacelle d'un ballon. » Voir aussi *Le Roman policier* de Kracauer, où ce dernier établit un lien entre roman policier et théologie. Ces références sont des exemples notables de prise en compte d'un objet spécifique de la culture de masse inséré dans une signification conceptuelle plus globale.

¹⁸ Hess, Rémi et Weigand, Gabriele. « Henri Lefebvre et son œuvre ». [En ligne] [Mis en ligne et/ou consulté le 20/11/2017] URL : <http://www.barbier-rd.nom.fr/H.%20Lefebvre.pdf>. « Simultanément, H. Lefebvre entend *La proclamation de la commune*. Ce livre ne paraîtra qu'en 1965. Il rédige aussi *Introduction à la modernité* (1962) et *Métaphilosophie* (1965). Ce dernier livre aura et a toujours une influence considérable en Allemagne. Il fait apparaître H. Lefebvre comme un théoricien proche des auteurs de l'École de Francfort. » Cet article tend à montrer que le rapprochement s'est fait également en Allemagne entre Lefebvre et la Théorie critique.

Pour autant, les aspects « *théologisants*¹⁹ » de la Théorie critique, bien connus, mais peu mis en valeur, si ce n'est méprisés et incompris pendant longtemps, ne peuvent être considérés comme ayant été *totalem*ent ignorés, même en France. Quelques lecteurs attentifs, tout autant que fortement critiques, n'ont pas manqué de souligner lesdites traces *théologisantes* pour les condamner, d'abord au nom du progressisme politique. Ainsi, dès 1975, le politiste Mario Hirsch²⁰ établissait le lien entre la pensée de Horkheimer et une *théologie sécularisée*. Cet article passé alors relativement inaperçu demeure pourtant, de cette époque des premiers temps de la réception en France, l'un des mieux renseignés et des plus complets sur la réelle portée épistémologique de l'École de Francfort. La thèse que nous défendrons y est déjà très clairement formulée jusque dans certains de ses aspects les plus essentiels et les plus ignorés. Ainsi, bien qu'affectant un verdict de condamnation²¹ sans appel de la démarche francfortoise perçue comme résignation à l'immobilisme politique, une question essentielle surgit, formulée de la manière suivante dans une note de bas de page qui constitue comme l'apostille du verdict, laissant transparaître jusque dans l'écorchement du prénom de Scholem toute la réprobation surprise de son auteur : « *On pourrait voir dans ces traits la dimension juive qui continue de marquer ces penseurs, pourtant athées déclarés. Notons à ce propos que le grand spécialiste de la mystique juive, Gershon (sic) Scholem gravitait autour de l'École de Francfort avant la dernière guerre. L'évolution de la pensée d'Ernst Bloch accuse de plus en plus ces tendances. Voir son ouvrage Atheismus im Christentum, Rohwolt, Reinbek, 1971*²². »

Cet article a le mérite de synthétiser tous les éléments nécessaires à une réflexion sérieuse sur cet aspect d'une théologie sécularisée. Bien qu'il s'y oppose, l'auteur en fait une finalité respectant la logique interne de cette pensée, tout particulièrement chez Horkheimer, et souligne

¹⁹ Durand-Gasselien, Jean-Marc. *L'École de Francfort*, Paris, Tel-Gallimard, 2012, p. 4. « La tendance austro-marxiste a eu tendance à être supplantée dans la première génération par le marxisme esthétisant et théologisant d'origine blochienne, notamment par Adorno et Benjamin et que Habermas, à la seconde génération soit, *mutatis mutandis*, partiellement revenu à la tendance austro-marxiste, ce qui sera aussi le cas de Honneth. »

²⁰ Hirsch, Mario. « L'École de Francfort : une critique de la raison instrumentale », *L'Homme et la société*, n° 35-36, « Marxisme critique et idéologie », 1975, pp. 115-147.

²¹ Art. cit., p. 141. « Pour prophétiques qu'elles soient, ces idées se condamnent à leur propre inefficacité : la constatation de la négativité radicale de ce monde écarte toute velléité d'action et pousse à la résignation. Horkheimer, tout grand bourgeois qu'il était, ne se plaisait pas dans cette impasse, d'autant plus qu'il n'était pas prêt à renoncer aux grands principes de la révolution bourgeoise. Il s'en sortit effectivement par un recours à une *théologie sécularisée* (nous soulignons), au grand désarroi de ses disciples qui préféraient interpréter ce développement comme un signe de décadence due au grand âge du maître, plutôt que d'y voir un aboutissement logique d'une théorie radicale du "tout à fait autre". Désespérant de trouver une trace de ce "Ganz Andere" en ce monde, Horkheimer avait fini par le projeter dans l'au-delà, préférant renoncer au monde, plutôt que d'abandonner cette dimension. »

²² *Ibid.*, p. 147.

la centralité du concept de *Tout-Autre* comme son aboutissement légitime. Il s'adonne cependant à une lecture par trop littérale de la signification de ces concepts dont ne peut finalement sortir qu'un verdict de trahison des idéaux marxistes. Une telle interprétation s'explique par l'incompréhension théorique et l'embarras politique que provoquent ces traces théologiques sur leurs lecteurs. N'étant politiquement qualifiables ni de progressistes, ni de matérialistes, elles ne semblent plus laisser place qu'à une explication par la judéité de leurs auteurs. Là encore, bien que clairvoyant sur le rôle des sources juives dans cette éruption théologique, l'auteur ne semble y voir qu'un marqueur identitaire quelque peu archaïque. Un double obstacle épistémologique des lectures progressistes se fait alors jour : d'une part, un matérialisme s'accompagnant de *littéralité herméneutique* quant à la portée du concept de « *théologique* » assimilé à un classique discours sur Dieu, et d'autre part, un universalisme marxien s'accompagnant de cécité envers *la spécificité de la figure juive*, englobé dans une conception chrétienne sécularisée de la religion²³ et de la théologie au sein de laquelle le rapport spécifique juif au théologique et à l'athéisme est rigoureusement incompréhensible dans sa possibilité de déboucher sur une *athéologie*.

On peut discerner une seconde forme de réception critique prenant au sérieux la référence théologique au sein de la Théorie critique, mais sous un égal prisme de condamnation. Cette lecture, dont on trouve des traces plus tardives, s'établit au nom de la défense de la grande famille théorique du rationalisme néo-kantien, du néo-positivisme et, plus globalement, de la sauvegarde de l'héritage scientifique et de la pensée du progrès des Lumières à laquelle la conception française de l'Histoire fait écho²⁴. On en trouve donc un exemple représentatif dans l'article de Jean-Marie Paul²⁵, qui résonne comme un écho assourdi du *Positivismusstreit* ayant

²³ Derrida, Jacques. *Foi et Savoir*, Paris, Ed. du Seuil, Points Essais, 2001. Derrida souligne les ambiguïtés sémantiques du terme « religion », qui regroupe, à travers la prévalence du concept de foi spécifiquement chrétien, des réalités fort différentes. Le religieux est en réalité dans une perpétuelle tension entre son instauration et sa destruction. « La possibilité du **mal radical** détruit et institue à la fois le religieux. L'ontothéologie en fait de même quand elle sacrifie, la vérité de cette prière qui se tient, rappelons encore Aristote au-delà du vrai et du faux (...) L'ontothéologie **encrypte** la foi et la destine à la condition d'une sorte de marrane espagnol qui aurait perdu, en vérité, en vérité dispersé, multiplié jusqu'à la mémoire de son unique secret. Emblème d'une nature morte, la grenade entamée un soir sur le plateau. »

²⁴ Condorcet, Nicolas de. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 1989.

²⁵ Paul, Jean-Marie. « Des lumières contrastées : Cassirer, Horkheimer et Adorno », *Revue germanique internationale*, n°3, 1995, pp. 83-101. Mis en ligne le 06 juillet 2011. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/486>. « Certes Horkheimer et Adorno ne nous renvoient pas à la Providence ou au Dieu chrétien d'autrefois. Ils n'en déplorent pas moins que la pensée utilitaire ait rendu la métaphysique obsolète. En suivant Ulysse à la trace, il leur arrive souvent de s'affliger de la mort des dieux et des mythes. La dépoétisation de la nature et la destruction de l'homme sont les deux faces inséparables d'un même procès. Sous les raffinements de l'analyse psychologique dans laquelle ils excellent et se complaisent, derrière le paravent des références philosophiques opportunément

opposé Popper à Adorno autour de la question de l'épistémologie des sciences sociales, mais aussi comme une réponse aux nombreuses attaques que les théoriciens de l'École ont adressées aux diverses écoles néo-kantiennes dès la fondation de l'Institut. Cet article est révélateur d'autres obstacles épistémologiques de la réception française que nous pourrions décrire de la manière suivante : il existe tout d'abord un obstacle lié à l'inégale importance de la question de la *sécularisation* des deux côtés du Rhin. Les enjeux allemands de cette question sont restés longtemps ignorés en France dans la mesure où ils se situent au cœur d'une des plus importantes divergences entre *Aufklärung* et Lumières, l'une se fondant sur l'idée d'un prolongement du mouvement de sortie de la religion entamé par la Réforme au sein même de cette dernière conçue alors comme étape historique essentielle de l'autonomisation de la conscience humaine, l'autre se voulant comme un plaidoyer pour une abolition pure et simple de l'influence de la religion chrétienne, dirigée contre l'Église romaine. Les grandes évolutions récentes du débat allemand du fait de la traduction tardive de Blumenberg, l'importance de la question dans la pensée de Hegel sont longtemps restées largement méconnues. La minoration, tant historique que philosophique, du facteur religieux en France, sa mise à l'écart méthodologique, trahissent ainsi une inévitable incompréhension française face à la capacité des penseurs allemands à s'appropriier les références théologiques tout en s'en distanciant considérablement. En effet, ces deux sensibilités sont directement issues des deux configurations nationales distinctes épousant les contours respectifs des Lumières et de l'*Aufklärung*. L'apport problématique et scientifique essentiel des questionnements issus des sociologies wébériennes et simmeliennes sur ces sujets au sein de l'École de Francfort, a été par exemple brouillé par la classification de la Théorie

sollicitées pour le besoin de la cause, Horkheimer et Adorno laissent sourdre une indignation morale qui nous est familière, un appel intemporel à la conscience. Aucune morale laïque n'a pris la place de la morale chrétienne évacuée par l'*Aufklärung*. Friedrich Schlegel, après bien d'autres, n'en doutait pas non plus. L'échec de l'*Aufklärung* est en premier lieu moral. Horkheimer et Adorno, après avoir embrassé l'histoire de la civilisation occidentale, semblent répondre négativement, sous l'empire accablant des faits et non pas pour des raisons théoriques, à la question qui traverse la philosophie depuis la Renaissance : "Peut-il y avoir une morale sans fondement métaphysique ?" Toujours la philosophie a pactisé avec les forces qu'elle condamne. »

Le germaniste Jean-Marie Paul, défendant plutôt la lecture des Lumières de Cassirer, n'hésite pas ici à dénoncer avec une certaine virulence, mais perspicacité, les aspects *théologisants* de la Théorie critique, pour choisir l'approche optimiste de Cassirer : « Un lecteur non prévenu qui découvrirait *La philosophie des Lumières* et la *Dialectique des Lumières* se demanderait si leurs auteurs ont bien traité le même sujet. Cassirer se fait l'avocat d'une philosophie optimiste, généreuse, qui croit au progrès et au bonheur et entend les réaliser dans l'Histoire en dépit de l'accumulation des signes contraires. Il a encore foi en la civilisation au moment où tout l'incite à désespérer. Horkheimer et Adorno ne sont sensibles qu'à la destruction de la nature, à la disparition aliénante de l'univers intérieur et extérieur de l'homme. L'un est dans l'attente de l'épanouissement de la personne, les autres relèvent les signes de sa décomposition. »

Il faut remarquer que, dans sa critique de la réhabilitation larvée d'un fondement hétéronome de la morale, l'auteur ne se situe pas très loin de la critique que Habermas adressera à Horkheimer.

critique comme « marxisme hétérodoxe » et par l'opposition considérée comme structurelle entre Weber, Simmel et Marx.

Il existe en outre un deuxième obstacle épistémologique : celui de la compréhension du concept de *Raison*. Le scandale ressenti dans l'article cité de Jean-Marie Paul quant aux positions d'Adorno et Horkheimer se double d'accusations de psychologisme et de sentimentalisme, de réhabilitation du sujet historique romantique nostalgique du divin, rapproché *in fine* des positions de Schlegel. On retrouve pourtant des positionnements tout à fait comparables et beaucoup plus explicites chez Dilthey²⁶, sans que la référence romantique ne s'impose d'emblée à l'encontre de la *Lebensphilosophie*. Là encore, l'accusation d'irrationalisme méthodologique sourd à proximité de la thématique de la réaction politique et religieuse et du rapprochement avec le romantisme politique. C'est la réhabilitation de l'irrationalisme pur et simple de la religion, du Mythe et de la poésie qui est l'objet du procès fait ici à la *Dialectique de la Raison*. Adorno et Horkheimer, comme critiques de la raison instrumentale, sont considérés comme des représentants d'une moderne misologie. Là encore, la distinction claire établie par Horkheimer dans « *Eclipse de la raison*²⁷ entre principe de Raison et raison instrumentale suffirait à faire justice d'une telle accusation qui demeure pourtant bien ancrée dans la littérature critique. Cette prétendue réhabilitation du sujet historique comme sujet de la philosophie est également opposée à la méthode d'un Cassirer, présenté comme l'incarnation d'une philosophie rationaliste du concept opposée à un idéalisme sous-jacent fondé sur un sentiment de la nature et un culte du passé. Enfin, ce sont *l'opposition des styles de pensée et l'accusation de pessimisme* qui constituent le troisième obstacle de réception établi par la tradition rationaliste. L'optimisme historique français que souligne Jean-

²⁶ Voir Dilthey, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1985, p. 14. « Ce domaine de la création poétique ne doit pas être conçu comme un modèle de conduite pour toute expression poétique mais appréhendée comme un cas particulier de cette expression. Le mot de Tasso "Donne-moi un Dieu pour dire ce dont je souffre" ne doit pas être interprété comme une généralité exprimant l'essence du poétique. »

²⁷ Horkheimer, Max. *Eclipse of Reason*, New York, Continuum, 1992.

A propos de la raison instrumentale subjective : pp. 4-5. « Ce type de raison peut être appelée raison subjective. Elle concerne les moyens et les fins et l'adéquation des procédures à destination de buts plus ou moins considérés comme prédéfinis et supposés fondés. Elle attache peu d'importance à savoir si ces buts sont raisonnables. (...) La raison subjective peut être définie en dernier ressort comme la capacité à établir des calculs de probabilité et à accorder les moyens en direction d'une fin donnée. Cette définition semble correspondre harmonieusement aux idées de nombreux philosophes exceptionnels, en particulier des penseurs anglais depuis Locke. » (Notre traduction.)

A propos de la Raison objective : *Ibid.*, p. 5. « Pendant longtemps une vision diamétralement opposée de la raison a prévalu. Cette vision affirmait l'existence de la raison comme une force qui ne résidait pas uniquement dans l'esprit individuel mais dans le monde objectif, dans les relations entre les êtres humains dans les rapports entre classes sociales, dans les institutions jusque dans la nature et ses manifestations. »

Marie Paul est directement lié au lien établi entre Raison objective et raison instrumentale dans la pensée historique française depuis l'Encyclopédie (voir le rôle majeur qu'y jouent les gravures représentant les Arts²⁸), prolongeant en cela une certaine interprétation de Descartes sur le rôle de la Raison et du progrès. Il existe une réciprocité entre progrès technique et félicité morale et la figure française du Tableau historique reflète ce souci d'harmonie²⁹. Cette pensée trouve dans le marxisme officiel conçu comme philosophie du progrès historique une chambre d'écho simplement dialectisée avec laquelle elle n'entre pas en contradiction quant à la finalité optimiste de l'Histoire. La Théorie critique, frappée en sa chair par la montée de l'hitlérisme et par l'événement Auschwitz, ne souscrit plus, au moins depuis 1946, à la pensée linéaire du progrès, et intègre en son sein une dimension tragique irréductible à toute dialectique réconciliatrice et à toute linéarité du progrès consubstantielle à la tradition libérale. Le Hegel et le Marx de la Théorie critique seront tous deux soumis à la théodicée blochienne qui se prolonge chez tous les auteurs, Hegel étant accusé de manière prémonitoire, dès 1916, dans *L'Esprit de l'Utopie* d'« avoir conclu trop tôt une paix totale et prématurée avec le monde ». La première Théorie critique converge de fait avec le scepticisme nietzschéen quant à la capacité d'émancipation de l'*Aufklärung* et avec le climat engendré par le pessimisme de Schopenhauer, dont l'effigie ornait le bureau de Horkheimer. Ces positions, aussi rares et isolées soient-elles dans l'espace académique, aussi distantes soient-elles dans le temps, ne peuvent faire système mais soulignent néanmoins des convergences, à la fois dans le constat et dans la nécessité de réduire au silence cet aspect théologique tant incongru qu'incompris ou d'en tirer une forme d'invalidation de l'ensemble de la démarche.

On remarque en conséquence trois formes de réduction : la première est bien sûr le silence quant à cet élément d'importance. Analysant le texte de la conférence de 1970 auquel il consacre une page³⁰ dans son ouvrage sur l'École de Francfort, Paul-Laurent Assoun ne mentionne que passagèrement ce qui en fait la thématique principale, sans s'y attarder. La minoration probablement involontaire du thème reflète selon nous une difficulté à intégrer, dans

²⁸ Pinault, Madeleine. « Les métamorphoses des planches de l'Encyclopédie : quelques exemples », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n°1, 1992, pp. 99-112.

²⁹ On peut par ailleurs avancer l'hypothèse que les images dialectiques dont la Théorie critique a fait un concept central s'opposent aux tableaux historiques de la tradition française incarnée par Voltaire, Condorcet et Turgot, qui sont pour leur part non dialectiques et marqués par la simultanéité de leurs représentations. Voir Binoche, Bertrand. *Les Trois Sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, PUF, « Pratiques théoriques », 1994.

³⁰ Assoun, Paul-Laurent. *L'École de Francfort*, Paris, PUF, Quadrige, 2012, p. 120. « Son fondateur en vient à mettre l'accent sur une sorte de Principe Espérance minimum en se référant à la culture, l'art, la religion, comme défense contre le destin de la Raison. »

une tentative de présentation systémique pédagogique de l'École, un élément de prime abord aussi exotique qu'hétérodoxe. La deuxième forme de réduction pourrait être qualifiée de réduction identitaire : l'élément juif y est mentionné non comme source d'une *Weltanschauung* spécifique, mais comme une scorie regrettable persistant au sein de l'universalisme marxien. Enfin, une troisième réduction plus fondamentale encore est l'exclusion hors de la rationalité du discours philosophique par un rattachement à l'idéalisme romantique et à une philosophie pessimiste de la nature de tendance conservatrice³¹. Il faut toutefois noter que des éléments nouveaux apparaissent depuis peu pour réintroduire cette thématique de manière plus accueillante. Il est ainsi particulièrement marquant que Géraldine Muhlmann ait publié récemment un article intitulé « Raison et religion chez Adorno et Horkheimer » dans un ouvrage collectif consacré à Miguel Abensour³². L'auteure y exprime, malgré de notables réticences et une vigilance revendiquée à ce sujet, une prise en compte de cet enjeu, tout en récusant légitimement tout enrôlement de la Théorie critique dans le simplisme d'un « retour du religieux ».

Il faut souligner l'écart entre cette réception quelque peu étroite et la manière dont la Théorie critique, partout ailleurs, et en particulier aux États-Unis, continue d'irriguer de nombreux champs d'étude très diversifiés et de se constituer en référence bien au-delà de la simple marxologie. De nombreuses *studies*³³ ont en effet intégré l'influence des penseurs

³¹ Il faut souligner qu'une des réceptions les plus promptes en France fut celle de la Nouvelle Droite, qui n'a pas peu contribué à brouiller l'image de la Théorie critique. Voir De Benoist, Alain. « La philosophie de la négation », *Valeurs actuelles*, 3.3, 1975.

³² Muhlmann, Géraldine. Art. cit., in Poirier, Nicolas, Cervera-Marzal, Manuel (dir.). *Désirs d'Utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 52. « L'enjeu, en réalité, n'est ni de critiquer la raison ni de la dépasser en entrant en religion, mais de la soutenir, de la revitaliser en lui rappelant ce qu'elle doit à une sorte de puissance première, qui l'aurait engendrée et qui n'aurait cessé, par-delà les oublis et les ingratitude dont elle fut l'objet, de la nourrir. Il faudrait ressentir – enfin – la profondeur de la dette envers la religion pour retrouver cette source. Comme si c'était la dette qui donnait. (...) Or, Adorno et Horkheimer – et Adorno tout particulièrement – ont réfléchi, parmi les désirs de puissance qui apparaissent dans la pensée, à certaines séductions envers la religion. Je ne pense pas que l'attitude philosophique que je tente de décrypter soit du même type que le désir de religion qu'ils ont, eux, exploré. Le désir qu'ils ont repéré était surtout celui d'une pensée voulant devenir religion, c'est-à-dire voulant fonctionner comme une religion avec toute la dimension performative de celle-ci : faire surgir par des mots (l'Être, la Nature), agir comme un rituel, imposer des forces comme la religion impose du sacré. Il s'agit d'une réaction à la domination rationaliste : la tentation d'un envers absolu, c'est-à-dire du rejet complet de la raison (...) Car on ne peut nier, certes, qu'une ligne messianique marquée par un certain héritage juif existe dans la mouvance de la Théorie critique. Et je montrerai aussi, sans arranger le diagnostic, que Horkheimer lui-même a eu une certaine séduction à l'égard du religieux. Mais il est fondamental, par honnêteté pour cette nébuleuse intellectuelle (qui justement n'était pas une école), de souligner aussi une autre veine, qui introduit le religieux à l'intérieur des mécanismes de domination affectant l'activité de penser. La religion est aussi appréhendée comme une domination, tout comme la séduction qu'elle exerce (extérieurement) sur la pensée philosophique. »

³³ Un article très révélateur de la diversité des approches : Steinman, Clay. « *Reception of theory: Film/television studies and the Frankfurt School* », *Journal of Film and Video*, vol. 40, n° 2, 1988, pp. 4-19. [En ligne] URL :

francfortois et interrogé leurs champs spécifiques au regard des positions théoriques d'un certain nombre de penseurs de l'Ecole. Il faut ajouter que la Théorie critique suscite encore outre-Atlantique des prises de position intellectuelles et politiques, comme en témoigne la persistance de la revue *Telos* qui a pu bénéficier d'une aura théorique et politique au sein de ce qui a été la *New Left* américaine. Cependant, on ne saurait dire que la prise de conscience de l'importance théorique et de la largeur du spectre recouvert par la Théorie critique n'ait pas été reconnue. Il nous semble nécessaire, pour étayer le rapport théorique entre ce que nous venons d'affirmer et la mise en avant d'obstacles épistémologiques, d'expliquer la direction suivie, et pour cela de s'arrêter très provisoirement sur le paysage académique international. En effet, ce dernier témoigne précisément de cette orientation et du caractère empirique qu'il faut accoler à une démarche qui demeurera cependant fortement théorique. Parmi la multiplicité des *studies* faisant appel à la notion de Théorie critique dans leur champ épistémologique³⁴, les *Religious Studies*³⁵, que l'on ne peut tout à fait identifier à nos sciences de la religion, ne font pas exception³⁶. Il ne s'agit pas de suggérer que la structuration du champ épistémologique américain est un élément déterminant de notre recherche, mais simplement d'affirmer que ce cadre de recherche ne constitue pas une réflexion isolée et hétérodoxe, coupée de tout champ épistémologique et académique existant. La prise en compte du cadre académique, celui de « la science en train de se faire », pour reprendre les mots de Bruno Latour³⁷, est également constituée du monde des laboratoires et des instituts de recherche, et la pertinence d'une approche épistémologique est aussi surdéterminée par un certain intérêt aux réseaux scientifiques qui la portent³⁸. Etablir un bilan rapide de l'état académique de la recherche

<http://www.jstor.org/stable/20687817>.

³⁴Notons cependant qu'on a vu apparaître des « *Critical Theories* » dans maints domaines, comme l'épistémologie, l'éducation, l'écologie, le genre ou le cinéma. Il est peu de champs, des plus classiques aux plus novateurs, qui ignorent désormais la Théorie critique et peu de domaines où des ouvrages de présentation n'ont pas été publiés.

³⁵ Sur la spécificité épistémologique des *Religious Studies* anglo-saxonnes et la différence avec nos sciences de la religion. Capps, Walter H. *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.

³⁶ Parmi les programmes de recherche universitaires notables aux Etats-Unis et dans le monde anglo-saxon dans ce domaine précis, et sans pouvoir prétendre à l'exhaustivité, on citera le *Critical Center Research on Religion*, qui publie une revue éponyme et possède un site internet et regroupe des universitaires de l'ensemble du monde anglo-saxon, un programme spécifique très élaboré à Vanderbilt University, une collection à Columbia intitulée *Insurrections*, et enfin à Toronto, sous la responsabilité de Christopher Craig Britten, un certain nombre d'enseignements et même des groupes d'étude dans des endroits plus inattendus comme l'Université d'Alabama ou Western Michigan. Il existe un programme influent en Ecosse, à Stirling University sous la direction d'Andrew Hass, un autre à l'université du Kent et même une revue universitaire à Newcastle intitulée *Bible and Critical Theory*. Oxford publie une revue *Literature and Theology* qui accueille de nombreux articles reliés à ce sujet sans être spécifiquement entrée sur la Théorie critique. On ne saurait évoquer sans s'y perdre les nombreux programmes spécifiques sur la Théorie critique ou les programmes de *Religious Studies* qui abordent la Théorie critique de manière plus occasionnelle.

³⁷ Latour, Bruno. *La Science en action*, Paris, La Découverte, 1995.

³⁸ La sociologie des réseaux sociotechniques a ainsi modifié notre vision de l'activité scientifique, y compris dans

portant sur les rapports entre Théorie critique et religion est inévitable dans la mesure où elle témoigne non seulement de la simple possibilité de s'interroger sur le rapport entre Théorie critique, religion et théologie, mais aussi où elle atteste empiriquement de la légitimité théorique d'une telle interrogation. On ajoutera que cette réflexion est loin de se limiter à des programmes de recherche outre-Atlantique. L'Allemagne, comme berceau natal de la Théorie critique, a également vu naître des programmes de recherche très ambitieux, dont un mené par deux laboratoires de l'Université de Francfort et qui a débouché sur l'élaboration d'un ouvrage collectif dont la parution récente constitue la démarche la plus systématique de cette ampleur en Europe consacrée spécifiquement au sujet que nous nous proposons d'éclairer³⁹.

Un des éléments qui sous-tend la présente étude est de considérer qu'un pan entier de la Théorie critique n'a tout simplement pas été systématiquement discuté en France. La réception française s'est concentrée sur la dimension hégélienne et marxienne du travail des penseurs de la Théorie critique, sans percevoir que cette dimension ne saurait ignorer la question de la sécularisation. Cette approche centrée sur les aspects sociologiques de l'héritage de Marx s'est révélée tout à fait indispensable et il ne s'agit pas de la minorer dans la mesure où elle constitue le fondement nécessaire de l'analyse de tout l'appareil conceptuel de la Théorie critique, d'autant que le problème du fétichisme de la marchandise y est congruent. Une telle approche a toutefois eu l'inconvénient notable de masquer un questionnement tout à fait fondamental quant à l'écart qui s'est accentué entre la Théorie critique et le marxisme officiel, d'une part, et finalement entre la Théorie critique et la pensée marxiste elle-même, en ce qu'elle excède bien entendu les manifestations politiques qui s'en réclament. Cette focalisation marxologique accentuée n'a permis ni de conférer pleinement à la Théorie critique son amplitude dans les divers champs épistémiques, ni d'analyser certains aspects de l'économie interne de la Théorie critique qui demeurent occultés, comme la question du rapport à la sécularisation et à la religion. C'est ici qu'il convient de souligner que notre travail vise à se positionner sur l'ensemble de ces rapports. La démarche que nous nous proposons d'effectuer vise en effet à la fois deux

les sciences humaines, et plus largement dans tout domaine de recherche. Dans l'opuscule cité précédemment, Bruno Latour utilise la métaphore des deux faces de Janus : la « science en train de se faire » est la face de droite (celle qui cherche, tâtonne, se transforme et se trompe) tandis que la « science toute faite » ou « science prêt-à-porter » est la face de gauche (celle du formalisme, des méthodes rigoureuses et bien réglées). Or, la recherche n'est jamais séparable d'un contexte historique global, d'un contexte scientifique spécial qui permet l'émergence de nouvelles questions et de nouvelles approches ; faire le bilan d'une question en train de se construire du point de vue de sa présence dans les réseaux de recherche n'est pas céder à une approche sociologisante.

³⁹ Braunstein, Dirk, Jurewicz, Grazyna, Martins, Ansgar. *Der Schein des Lichts der ins Gefängnis selber fällt. Religion, Metaphysik, Kritische Theorie*, Berlin, Neofelis Verlag, 2018.

objets. D'une part, il s'agit de nous interroger sur le rapport que l'usage des concepts théologiques, dont nous montrerons à la fois la fréquence et l'importance chez ces penseurs, traduit du rapport de la Théorie critique à la problématique de la sécularisation dans la pensée allemande. De ce point de vue, il n'est pas besoin de recourir à une rupture épistémologique brutale dans la mesure où l'ensemble des études consacrées au sujet et les textes originels ne permettent pas d'éloigner ce rapport depuis une perspective matérialiste. Les analyses historiques pionnières de Michael Löwy ont ouvert, de ce point de vue, un champ de légitimation à un abord philosophique de cette question. D'une certaine manière, cet aspect demeure lié à l'inscription de l'Ecole dans une histoire philosophique dont les racines remontent bien à Kant et Hegel. Il s'agit donc de s'inscrire pour part dans la perspective dessinée par la recherche internationale en dressant une archéologie de la pensée de l'Ecole sur la sécularisation et sur la manière dont celle-ci s'inscrit dans un courant critique, avec une spécificité notable qu'est l'usage revendiqué et explicite des concepts théologiques. L'originalité espérée de l'apport de ce travail est de nous centrer sur cet usage et de nous interroger sur la manière dont il s'inscrit dans cette archéologie conceptuelle d'une critique de la religion qui traverse la philosophie allemande, et ce que signifie de ce point de vue l'usage de ces concepts dans le cadre d'une dialectique entre matérialisme et idéalisme. Un autre aspect parmi les plus importants sera de tenter de comprendre dans quelle mesure la question de la religion et la question de l'usage de ces concepts théologiques sécularisés se révèlent constitutives de l'identité spécifique de la première période de la Théorie critique, et si elle permet de rendre compte des ruptures historiques paradigmatiques structurant l'histoire de ce courant de pensée.

B) Le moment Foucault : vers la possibilité d'un élargissement épistémologique de la réception de la Théorie critique

Il existe dans l'histoire de la réception de l'Ecole de Francfort en France un *moment Foucault* à propos duquel on émettra cependant une réserve importante : il a eu lieu sans avoir encore de nos jours véritablement la portée escomptée, alors même qu'il aurait dû susciter un renversement de perspective considérable et établir des liens inédits entre l'épistémologie française historique et la Théorie critique. Réduite à quelques entretiens et à des passages laudateurs au sein de conférences publiques, la position foucauldienne n'en est pas moins fondamentale, tant du fait de sa survenance tardive dans son œuvre, laissant augurer qu'un sillon ultérieur aurait pu être creusé, que par la radicalité de la perspective herméneutique qu'elle

dessine. Malgré cette discrétion, il y a bien désormais une prise en compte, au moins partielle, de la lecture foucauldienne de l'École de Francfort à travers un certain nombre d'écrits, dont la traduction française récente d'un texte de Honneth datant de 1985⁴⁰. S'y ajoute le travail éditorial important autour des écrits de Foucault lui-même, sans oublier un travail critique⁴¹ de la communauté scientifique sur cette réception. Le texte de Honneth a ainsi souligné par un effet de miroir une forme de parenté entre le travail que Foucault a entrepris et les préoccupations des théoriciens francfortois dont il se revendiquait. C'est toutefois *Surveiller et Punir* qui aura marqué explicitement la première trace publique de l'ampleur de la dette que Foucault concédait alors aux théoriciens francfortois. Il y cite assez longuement l'ouvrage de Kirchheimer et Rusche *Punishment and Social Structure*⁴², consacré aux institutions pénales⁴³. Il faut en premier lieu souligner qu'à l'instar des théoriciens critiques, Foucault considère sa démarche comme fondée sur une approche négative des rapports de pouvoir et non sur la possibilité d'affirmations dogmatiques théoriques quant à ce que devraient être les rapports de pouvoir dans une société, comme il le souligne dans un entretien non traduit⁴⁴. Cet accent mis sur la négativité et le souci de ne pas représenter « le bon gouvernement » joue un rôle

⁴⁰ Honneth, Axel. *Critique du pouvoir*, Paris, La Découverte, 2017, chapitre II, partie 6 : « La théorie de la société de Foucault : une résolution sur le plan systémique de la Dialectique de la Raison », p. 179. « De manière générale, les écrits de Foucault n'ont abordé le sujet qui les a placés dans le voisinage de la théorie critique d'Adorno qu'après avoir abandonné le cadre de l'analyse historique du discours telle qu'elle avait été esquissée dans *L'archéologie du savoir*. Certes, les études concrètes entreprises par Foucault au cours des années 1960 dans l'intention de procéder à une archéologie des sciences humaines ont convergé autour de la question des conditions historiques dans lesquelles a pu naître le concept d'être humain en tant que sujet individué, et c'est dans cette mesure que le Foucault de cette période s'est, lui aussi, penché sur un questionnement qui avait au plus haut point marqué la philosophie de l'histoire d'Adorno. »

⁴¹ Renault, Emmanuel. « Foucault et l'École de Francfort », in Cusset, Yves, Haber, Stéphane (dir.). *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, CNRS éditions, 2006, pp. 55-68.

⁴² Rusche, Georg et Kirchheimer, Otto. *Punishment and Social Structure*, New York, Columbia University Press, 1939.

⁴³ Foucault, Michel. *Surveiller et Punir*, Paris, Tel-Gallimard, 1975, p. 32. « Du grand livre de Rusche et Kirchheimer, on peut retenir un certain nombre de repères essentiels. Se défaire d'abord de l'illusion que la pénalité est avant tout (sinon exclusivement) une manière de réprimer les délits et que, dans ce rôle, selon les formes sociales, les systèmes politiques ou les croyances, elle peut être sévère ou indulgente, tournée vers l'expiation ou attachée à obtenir une réparation, appliquée à la poursuite des individus ou à l'assignation des responsabilités collectives. »

⁴⁴ Cet entretien intitulé « *Power, Moral values and Intellectuals* » a été réalisé par Michael Bess, alors simple *graduate*, et désormais professeur à Vanderbilt University, à San Francisco le 3 mars 1980 et n'est pas intégré aux *Dits et Écrits* parus chez Gallimard. Elle fut publiée in *History of the Present*, vol. 4, printemps 1988, pp. 1-2 et 11-13. Foucault y déploie une vision programmatique fondée sur la négativité critique : « Si l'on part du moment où l'on conçoit le pouvoir comme un ensemble de relations de force, il ne peut y avoir de définition programmatique d'un ensemble optimal de relations entre des forces à moins bien sûr de prendre parti : "Je veux que les blancs aryens prennent le pouvoir et l'exercent" ou "Je veux que le prolétariat exerce le pouvoir d'une manière totale". A ce moment, oui, on a donné un programme de construction du pouvoir. » La dimension antitotalitaire de ce propos et l'enrôlement de la négativité à son profit évoquent ici les positions d'Adorno sur la négativité de l'Utopie au regard de la positivité programmatique des régimes de l'Est au sein desquels précisément l'Utopie n'est plus possible. Cette prise de position rapproche ici fortement Foucault d'Adorno.

fondamental dans la véritable théologie de l'Utopie que déploie la Théorie critique. Le même entretien se révèle par ailleurs très radical dans sa critique du marxisme et du lien entre marxisme théorique et organisations politiques. La position de Foucault n'est pas sans écho, sur ce point aussi, avec une des dimensions politiques les plus affirmées de la Théorie critique en lien avec le théologique, s'épanouissant à travers le concept d'*Utopie négative*. La critique est conçue comme une manifestation particulière du concept de *Travail du négatif* cher à Hegel. Ainsi, s'il n'est possible ni aux yeux de Foucault, ni à ceux des théoriciens critiques de concevoir un programme de société détaillé utopique, le travail critique consistera bien plutôt à analyser et à révéler les soubassements aliénants des relations et des institutions sociales existantes pour en révéler alors *a contrario* la potentialité utopique ou de transformation. Il existe ainsi une parenté étonnante entre un concept aussi chargé de métaphysique qu'est la *dialectique négative* adornienne et la critique foucauldienne immanentiste des formations discursives et des institutions sociales. Dans d'autres entretiens tardifs⁴⁵, Foucault poursuivra une forme d'hommage et d'éclaircissement supplémentaire quant à l'impact de l'École de

⁴⁵ Foucault, Michel. « Conversation avec Michel Foucault », in *Dits et Ecrits*, Paris, Quarto-Gallimard, 2001, vol. II, pp. 891-893. « Il faudrait comprendre plus clairement comment il se fait que, bien que plusieurs de ses représentants eussent travaillé à Paris, après avoir été expulsés des universités allemandes par le nazisme, l'école de Francfort ait été ignorée pendant aussi longtemps en France. On a commencé à en parler, avec une certaine intensité, en relation avec la pensée de Marcuse et son "freudo-marxisme". Quant à moi, je savais peu de chose sur l'école de Francfort. J'avais lu quelques textes de Horkheimer, engagés dans tout un ensemble de discussions dont je comprenais mal l'enjeu et dans lesquelles je ressentais comme une légèreté, par rapport aux matériaux historiques qui étaient analysés.

Je me suis intéressé à l'école de Francfort après avoir lu un livre très remarquable sur les mécanismes de punition qui avait été écrit aux États-Unis, par Kirchheimer.

A ce moment-là, j'ai compris que les représentants de l'école avaient essayé d'affirmer, plus tôt que moi, des choses que je m'efforçais moi aussi de soutenir depuis des années. Cela explique même une certaine irritation qu'avaient manifestée certains en voyant qu'on faisait, en France, des choses sinon identiques, du moins fort semblables ; en effet, correction et fécondité théorique auraient nécessité que la connaissance et l'étude de l'école de Francfort fussent beaucoup plus approfondies. En ce qui me concerne, je pense que les philosophes de cette école ont posé des problèmes autour desquels on peine encore : notamment, celui des effets de pouvoir en relation avec une rationalité qui s'est définie historiquement, géographiquement, en Occident, à partir du XVI^e siècle. L'Occident n'aurait pas pu atteindre les résultats économiques, culturels qui lui sont propres, sans l'exercice de cette forme particulière de rationalité. Or comment dissocier cette rationalité des mécanismes, des procédures, des techniques, des effets de pouvoir qui l'accompagnent et que nous supportons si mal en les désignant comme la forme d'oppression typique des sociétés capitalistes et peut-être aussi des sociétés socialistes ? Ne pourrait-on pas en conclure que la promesse de l'*Aufklärung* d'atteindre la liberté par l'exercice de la raison s'est, au contraire, renversée dans une domination de la raison même, laquelle usurpe de plus en plus la place de la liberté ? C'est un problème fondamental dans lequel nous nous débattons tous, qui est commun à beaucoup, qu'ils soient communistes ou non. Et ce problème, comme on le sait, a été individualisé, signalé par Horkheimer par anticipation sur tous les autres ; et c'est l'école de Francfort qui a interrogé, à partir de cette hypothèse, le rapport à Marx. N'est-ce pas Horkheimer qui a soutenu qu'il y avait, chez Marx, l'idée d'une société sans classe semblable à une immense usine ? (...) Quand je reconnais les mérites des philosophes de l'école de Francfort, je le fais avec la mauvaise conscience de celui qui aurait dû les lire bien avant, les comprendre plus tôt. Si j'avais lu ces œuvres, il y a un tas de choses que je n'aurais pas eu besoin de dire, et j'aurais évité des erreurs. Peut-être que, si j'avais connu les philosophes de cette école quand j'étais jeune, j'aurais été tellement séduit par eux que je n'aurais rien fait d'autre que de les commenter. Ces influences rétrospectives, ces gens que l'on découvre après l'âge où on aurait pu subir leur influence, on ne sait pas si on doit s'en réjouir ou s'en désoler.

Francfort sur son œuvre. Il souligne ainsi deux autres aspects essentiels de cette influence, distinguant tout d'abord un impact méthodologique déterminant, dans la mesure où les théoriciens de l'Ecole ont accumulé des matériaux statistiques et des données quantitatives, autant qu'un matériau qualitatif lié à un travail d'analyse de documents ou de réalisation d'entretiens. Une des grandes questions épistémologiques posées par le programme de Horkheimer réside dans cette répartition entre *données empiriques* et *concepts théoriques*. Foucault procède de cette même approche, toujours sous-tendue par une recherche conceptuelle venant synthétiser des enseignements factuels donnés par la recherche empirique sociologique, d'un côté, ou par l'exploitation des archives historiques, de l'autre côté. Dans la conférence « Qu'est-ce-que la critique ? », Foucault souligne l'importance de ce double travail fondé à la fois sur une modélisation conceptuelle propre à la philosophie et sur les données empiriques des sciences sociales au sens large. Dans son œuvre, l'Histoire semble occuper la place fonctionnelle de matrice que la Sociologie remplit dans la Théorie critique et l'archive historique comme élément d'analyse, celle de l'entretien ou de l'échantillon statistique dans la pratique sociologique de la Théorie critique⁴⁶ telle qu'exposée par exemple dans les études sur la personnalité autoritaire. On retrouve de manière claire et affirmée la mention d'une nouvelle voie pour la philosophie qui se situerait dans l'établissement d'un rapport au concret et à la pratique social-historique⁴⁷, ne signifiant pas pour autant un abandon de la fonction conceptuelle de la philosophie, ni un retour à une philosophie « humaniste » centrée sur la conscience d'un sujet historique. On remarque la mise en place dans les deux cas d'une dialectique du concept et de l'expérience qui suppose une centralité commune du concept et, en ce sens, une appartenance à la famille des philosophies du concept par opposition aux philosophies du sens. A l'aspect épistémologique et méthodologique évoqué lors de ces entretiens et conférences, Foucault ajoute incidemment une remarque sur le grand intérêt qu'il a pris à la lecture du texte de Kirchheimer et Rusche sur la question pénale, revenant donc à

⁴⁶ Il ne faut pas oublier le lien entre Lazarsfeld et l'Ecole de Francfort dans les années trente, lien qui se poursuit lors de l'exil américain.

⁴⁷ Nous utiliserons ce concept issu de la pensée de Castoriadis pour désigner une caractéristique des phénomènes sociaux, lesquels sont toujours historiquement déterminés et ainsi toujours susceptibles d'être modifiés, transformés, renouvelés par les acteurs de la société. Cela vise principalement les normes et les lois, mais cela peut être étendu à toutes les formes d'institutions existantes et de mécanismes d'institutionnalisation. Nous considérons qu'il existe des convergences majeures entre cette conception du social et la conception du matérialisme historique des théoriciens critiques de la première période, et en particulier Horkheimer. Cette convergence s'exprime également en ce que Horkheimer comme Castoriadis s'en servent comme levier de réflexion critique dans une perspective de réforme et de dépassement du marxisme, dans la mesure où le concept de sphère sociale-historique englobe le marxisme lui-même comme production historique soumise à la critique qui le rend malléable, réformable et donc dépassable. C'est par ailleurs la seule position épistémologique tenable d'une reprise conséquente de la critique épistémologique adressée au matérialisme historique.

cette occasion sur le passage consacré aux deux auteurs dans *Surveiller et punir*. Foucault répète qu'il considère la lecture du livre de Kirchheimer comme un des faits générateurs de sa réflexion sur la question pénale dont on sait quelle place importante elle occupera dans son œuvre et son action militante. Cette référence au théoricien du droit francfortois comme source de la réflexion de Foucault témoigne que la méthode de la Théorie critique a pour intention de diriger la réflexion philosophique vers des questions liées à des formes de pratiques sociales de manière bien plus accentuée que tout autre mouvement philosophique. La réflexion de Foucault sur la folie et sur les institutions psychiatriques, dont la réflexion sur la prison constituera le prolongement, correspondait intuitivement déjà à ce mode d'approche du rôle de la philosophie comme redistribuant en son sein la place respective de la théorie et de la pratique, du concept et de l'expérience.

Ce qu'ont en outre de commun les pensées de Foucault et des théoriciens francfortois, leur point de rencontre le plus fondamental, ce que reconnaîtra d'ailleurs pleinement Foucault⁴⁸ dans une magistrale synthèse, c'est la prévalence d'une démarche qui ne peut plus ignorer la quotidienneté et le fait social dans leurs rapports aux articulations théoriques et historiques de long terme. La production de discours et de pratiques sociales-historiques concrètes amène donc le philosophe à interroger de manière *critique* certains aspects de la vie sociale tout en se distinguant des sciences sociales par la place accordée à la conceptualisation qui demeure le travail irremplaçable du philosophe. Ce que dit Foucault ici, c'est que l'École de Francfort lui a permis, traçant cette voie pour tout philosophe ultérieur, à la fois d'ouvrir de nouveaux

⁴⁸ Foucault, Michel. Conférence « Qu'est-ce que la critique ? », compte-rendu de séance de la SFP du 27 mai 1978, *Bulletin de la société française de philosophie*, t. LXXXIV, vol. 2, 1990, p. 84. « Je voudrais tout de suite, en abordant ce problème qui nous rend fraternels par rapport à l'École de Francfort, noter que de toute façon, faire de l'*Aufklärung* la question centrale, cela veut dire à coup sûr un certain nombre de choses. Cela veut dire d'abord que l'on s'engage dans une certaine pratique qu'on appellerait historico-philosophique, qui n'a rien à voir avec la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie, une certaine pratique historico-philosophique et par là je veux dire que le domaine d'expérience auquel se réfère ce travail philosophique n'en exclut aucun autre absolument. Ce n'est pas l'expérience intérieure, ce ne sont pas les structures fondamentales de la connaissance scientifique, mais ce n'est pas non plus un ensemble de contenus historiques élaborés ailleurs, préparés par les historiens et accueillis tout faits comme des faits. Il s'agit, en fait, dans cette pratique historico-philosophique de se faire sa propre histoire, de fabriquer comme par fiction l'histoire qui serait traversée par la question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liés, question dont on voit bien qu'elle déplace les objets historiques habituels et familiers aux historiens vers le problème du sujet et de la vérité dont les historiens ne s'occupent pas. On voit également que cette question investit le travail philosophique, la pensée philosophique, l'analyse philosophique dans des contenus empiriques dessinés précisément par elle. De là, si vous voulez, que les historiens devant ce travail historique ou philosophique vont dire : "*oui, oui, bien sûr, peut-être*", en tout cas ce n'est jamais tout à fait cela, ce qui est l'effet de brouillage dû à ce déplacement vers le sujet et la vérité dont je parlais. Et que les philosophes, même s'ils ne prennent pas tous des airs de pintades offensées, pensent généralement : "*la philosophie, malgré tout, c'est bien autre chose*", ceci étant dû à l'effet de chute, dû à ce retour à une empiricité qui n'a même pas pour elle d'être garantie par une expérience intérieure. »

champs de réflexion à la philosophie, ces champs étant davantage en prise avec des aspects méconnus et plus diversifiés de la vie sociale, et de *conceptualiser* ces constats empiriques. La philosophie selon Foucault doit être capable de s'intéresser à des objets jugés indignes, rejoignant ainsi la figure du *chiffonnier mélancolique* évoquée par Benjamin à propos du travail de Kracauer. Cette référence à Foucault n'est pas sans finalité stratégique dans notre démonstration, puisqu'elle souligne la nécessité de considérer la Théorie critique comme une pensée *inépuisable, capable de répondre aux évolutions historiques*, se fondant sur la critique des institutions existantes quelles qu'en soient les formes et sur une double exigence *de prise en compte, autant que de dépassement, de l'apport des sciences sociales*. Au-delà d'une prise de position épistémologique, le rapprochement que l'on peut faire avec Foucault vise tout d'abord à montrer l'ardente nécessité de poursuivre un travail qui rende pleinement justice à l'influence de l'Ecole hors des champs où elle s'est trouvée traditionnellement cantonnée en France.

D'une part, il s'agit bien de montrer la capacité de l'Ecole à susciter des réflexions ayant pour conséquences de profonds bouleversements des pratiques sociales et des agencements théoriques ; d'autre part, il s'agit de revendiquer également la pertinence d'une lecture favorisant l'application des concepts et des méthodes de l'Ecole à de nouveaux champs. Cette irruption de Foucault, cette dette reconnue avec générosité, et ce dès l'origine, par l'auteur de *Surveiller et Punir*, devrait contribuer, au regard de l'importance de sa pensée, à renouveler les approches de l'Ecole de Francfort, en suscitant une prise de conscience autour des trois axes soulignés par Foucault lui-même : convergence de différents types de critique autour de la notion de négativité⁴⁹, convergence d'une méthode fondée sur la congruence des données empiriques et de l'élaboration conceptuelle, et, pour finir, élargissement des champs d'application de la critique aux diverses institutions et formations sociales se traduisant par un retour de la quotidienneté dans l'espace philosophique dans le cadre général d'une *ontologie critique de l'actualité*. Enfin, la démarche entière de Foucault a influé sur la décision originelle de prendre au sérieux les discours produits par les acteurs sur leur institution et de lire les textes sans exclusive. Le discours de Horkheimer de 1970 et l'entretien donné au *Spiegel* la même année doivent ainsi beaucoup à la pensée de Foucault⁵⁰ de pouvoir être, en tant que textes, pris

⁴⁹ Ce qui implique qu'il est possible à l'avenir de tracer une cartographie des rapports entre Foucault, Adorno, et Derrida dans la mesure où la déconstruction, la dialectique négative et l'analyse foucauldienne des relations de pouvoir se revendiquent toutes plus ou moins explicitement de la critique.

⁵⁰ Entretien télévisé de Foucault consacré à Bachelard en 1972. URL : <https://youtu.be/OH26YV1krFA>.

au sérieux comme des témoignages décisifs, car c'est bien à travers l'œuvre foucauldienne que l'on apprend, dans l'hommage permanent qu'elle rend à ce titre à Bachelard, à ne plus hiérarchiser entre ce qui est considéré comme les grandes œuvres et les documents mineurs, à se méfier de la dignité du matériau ou de son indignité en fonction de celle de son support, de l'ampleur du travail ou du degré de complexité ou de réflexivité qu'il suppose, et enfin à se distancier de la centralité de l'auteur pour s'attacher à la force du concept. Il s'agit là d'un autre point où se rencontrent des pensées qu'il serait désormais vain de continuer à tenir éloignées : que leurs méthodes se nomment *archéologie du silence* ou *Rédemption du monde matériel* est avant tout simple affaire de dénomination et de style. Il s'agit ici encore de se faire chiffonnier et de ne rien laisser au rebut qui soit susceptible de faire œuvre utile.

C) Un élargissement nécessaire aux questions distinctes du religieux et du théologique

Comment procéder donc à cet élargissement global des perspectives autour de la Théorie critique à laquelle nous invite Foucault ? D'une part, en multipliant les champs de recherche spéciaux au point d'intersection du théorique et du social, et c'est là la voie américaine des *Critical Studies*, d'autre part, et c'est ce à quoi nous nous efforcerons, en relisant les travaux des différents théoriciens critiques à travers une herméneutique nouvelle centrée sur le *concept*. Si sa lecture foucauldienne de la Théorie critique fait justice d'un certain nombre de biais ayant affecté sa réception en France, elle ne semble pas à première vue ouvrir de quelque manière que ce soit à la question du théologique et du religieux, ni même à celle du séculier. On peut en effet se demander préalablement si nous avons à traiter de *concepts* à proprement parler ou d'*analogies*. Pourtant, c'est l'affirmation de Foucault évoquée précédemment quant au lien entre Théorie critique et épistémologie française qui va nous servir de point d'appui pour élaborer une approche de cette question prenant son ancrage à la fois dans une rationalisation méthodologique et dans une prise en compte de la dimension théologique des concepts évoqués. Le texte de Foucault doit être lu selon deux niveaux qui s'enchâssent l'un et l'autre⁵¹. « *S'il fallait chercher hors de France quelque chose qui corresponde au travail de Cavaillès, Koyré, Bachelard et Canguilhem, c'est sans doute du côté de l'École de Francfort qu'on le trouverait.*

« Bachelard sait se déprendre de cet ensemble de valeurs en lisant tout et en faisant jouer tout contre tout. »

⁵¹ Foucault, Michel. Introduction à « Le Normal et le Pathologique » de Georges Canguilhem en version anglaise pour l'édition américaine, in *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, Quarto, 2001, t. II, pp. 432-433.

Et pourtant, les styles sont bien différents comme les manières de faire et les domaines traités. Les uns et les autres posent le même genre de questions, même s'ils sont hantés ici par le souvenir de Descartes et là, par celui de Luther ».

Ce passage décisif souligne donc à la fois une proximité et une distance et rapproche successivement deux problématiques bien distinctes. La première consiste ainsi en une revendication de proximité, de *correspondance* tempérée par une *différence de style*. C'est ici que s'élabore la convergence que discerne Foucault entre philosophies du concept, dans lesquelles il englobe l'Ecole de Francfort, et philosophies du sens comme la phénoménologie, convergence qu'il emprunte à Cavailles. Ce dernier avait ainsi élaboré une forme de programme des rapports entre philosophie et science largement dirigé contre la phénoménologie husserlienne. Il s'agissait de conférer aux concepts une forme d'indépendance relativement à la conscience et de cesser de considérer l'*ego* comme central dans le lien transcendantal avec les autres consciences. Ce n'est pas l'intersubjectivité qui crée le concept mais le concept qui crée l'intersubjectivité en devenant objet commun des consciences et en les reliant par sa pertinence descriptive et sa capacité de subsomption. Outre sa prise de position gnoséologique qui semble partager avec la Théorie critique une commune méfiance envers les philosophies du *Lebenswelt*, cette description nous semble bien correspondre aux modalités de diffusion et de discussion des concepts au sein de la Théorie critique. Les concepts y circulent ou se confrontent à la manière d'énoncés, comme mis à disposition des différents acteurs et non pas délibérés préalablement. Cet usage des concepts rejoint également ce que Cavailles désigne comme leur modalité de génération, c'est-à-dire une *dialectique*. Cette dialectique n'est toutefois pas réservée aux rapports intersubjectifs mais aussi au rapport au monde empirique⁵², dans la mesure où c'est à la fois la dialectique des consciences et la dialectique entre la conscience et le Réel qui génèrent les contenus de ladite conscience. Cette conception est donc compatible avec une position matérialiste sans s'y réduire. Elle converge particulièrement avec

⁵² Cavailles, Jean. *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 2008, p. 90. « Il n'y a pas une conscience génératrice de ses produits, ou simplement immanente à eux, mais elle est à chaque fois dans l'immédiat de l'idée, perdue en elle et se perdant avec elle et ne se liant avec d'autres consciences (...) que par les liens internes des idées auxquelles celles-ci appartiennent. Le progrès est matériel ou entre *essences singulières*, son moteur l'exigence de dépassement de chacune d'elles. Ce n'est pas une philosophie de la conscience mais une philosophie du concept qui peut donner une doctrine de la science. La nécessité génératrice n'est pas celle d'une activité mais celle d'une dialectique. » Sur trois points que sont l'ancrage dans un réel matériel, la reconnaissance d'essences singulières dans le cadre d'une ontologie à tendance nominaliste et le caractère dialectique de la production des concepts, on rejoint ici un programme épistémologique proche de celui de l'Ecole de Francfort.

la dialectique de l'empirique et du conceptuel, qui constitue la particularité épistémique que revendique l'École de Francfort.

Le deuxième temps de la réflexion de Foucault porte sur la présentation des noms propres de Descartes et de Luther comme facteurs surdéterminants de la différence de style entre les deux écoles philosophiques, donnant la tonalité entière de cette différence. Selon Foucault⁵³, il faut chercher cet écart dans ce qui fonde originellement les deux traditions : il y a un moment Luther dans la philosophie allemande⁵⁴ et ce moment spécifique s'oppose en cela au moment cartésien, expliquant pour partie les deux formes distinctes que prendront l'*Aufklärung* et les Lumières. L'apport de Luther⁵⁵ serait d'avoir permis le lien *entre eschatologie et réflexion sur l'actualité en couplant attitude critique à l'encontre de l'Église et caractérisation ontologique du temps dans lequel il évoluait*. Luther inscrit sa démarche dans une histoire plus vaste, dont l'eschatologie constitue certes l'horizon, mais dont l'actualité n'est pas coupée de ce futur dont l'actuel est une étape nécessaire. Cette affirmation va à l'encontre de la conception strictement « *futurologique* » du théorème de la sécularisation établie par Karl Löwith. Pour Foucault, cette interrogation sur nous-mêmes possède des racines théologiques remontant aux premiers siècles chrétiens⁵⁶. Il se dégage de ces écrits une figure de la réflexivité sur soi qu'une époque dépose dans la pensée qu'elle produit. Souligner la nature saillante de telles époques ne doit pas être confondu avec une thèse qui attribuerait cette attitude de manière constante à

⁵³ Il faut toutefois signaler qu'il y a deux versions tout à fait contradictoires de cette question de l'origine de l'ontologie de l'actualité chez Foucault. Ce dernier ayant raturé et modifié de nombreuses références dans ses manuscrits. On trouve ainsi dans le texte « *What is Enlightenment ?* » publié dans *Dits et Ecrits*, t. IV, p. 568, une position qui fait des Lumières le temps de l'interrogation sur soi. Il faut donc convenir que la question n'est pas tranchée quant à la position de Foucault lui-même, sans doute assez oscillante. On peut néanmoins déduire de ces textes qu'il estimait que l'École de Francfort se situait dans une tradition allemande de questionnement autour de la sécularisation plus proche des positions de Löwith que de celles de Blumenberg, mais cependant profondément originales.

⁵⁴ C'est ainsi l'interprétation que donne de ce passage Philippe Büttgen, et que nous partageons. Büttgen, Philippe. « Eschatologie, fin de l'Histoire, ontologie de l'actualité », in Benoist, Jocelyn, Merlini, Fabio (dir.). *Après la fin de l'Histoire*, Paris, Vrin, 1998, pp. 62-89. p. 66 : « En premier lieu, Luther fera apparaître que l'eschatologie n'est nullement incompatible avec une réflexion sur l'actualité, mieux encore, qu'elle la rend peut-être possible. (...) L'eschatologie reste cependant l'eschatologie et à la lier sans réserve à l'ontologie de l'actualité, on ne ferait que confirmer a fortiori la thèse de Löwith : si même l'ontologie de l'actualité a une provenance eschatologique, c'est dire la force du "présupposé théologique". »

⁵⁵ Büttgen, Philippe « Eschatologie et temps présent chez Martin Luther », in Alliez, Eric, Schröder, Gerhard et al. *Metamorphosen der Zeit. Ursprünge der Moderne II*, München, Fink, 1999.

⁵⁶ Foucault, Michel. « Non au sexe-roi », in *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, 1994, t. III, p. 266. « La question de la philosophie, c'est la question de ce présent qui est nous-mêmes. C'est pourquoi la philosophie aujourd'hui est entièrement politique et entièrement historique. Elle est la politique immanente à l'histoire, elle est l'histoire indispensable à la politique. Je dirai seulement ceci et un peu par jeu : la pensée des premiers siècles chrétiens avait eu à répondre à la question "Qu'est ce qui se passe actuellement, qu'est-ce que ce temps qui est le nôtre, quand et comment se fera ce retour de Dieu qui nous est promis ? Que faire de ce temps qui est comme en trop ? Et que sommes nous, nous qui sommes ce passage ?" »

l'esprit humain. Le Moyen Age se pense lui-même exclusivement dans l'ombre d'une temporalité sacrée et d'un pur horizon d'attente. Il ne se pense pas comme événement ou temps spécifique doté d'une qualité propre, tandis que la Réforme, comme les Lumières, seraient des époques particulièrement distinctes *dans la mesure où elles s'interrogent sur elles-mêmes*.

Ce ne serait donc pas l'appréhension du futur qui fonderait la question eschatologique dans la sécularisation, mais la rencontre dialectique de *l'ontologie de l'actualité*⁵⁷ et de *l'horizon d'attente* formant une figure nouvelle du théologico-politique, qui serait à l'œuvre dans la philosophie allemande depuis lors. L'École de Francfort en serait donc selon Foucault l'ultime et paradoxale héritière. Ainsi, si Luther se situe bien dans un horizon d'attente⁵⁸ extramondain, il ne l'insère pas moins dans un perpétuel diagnostic de son temps, sachant alterner le pessimisme prophétique et la figure paradoxale d'une eschatologie invisible du présent. La Réforme est pour lui le temps d'un retour de l'Évangile, si ce n'est d'une première apparition de la Parole de Dieu, enfin retrouvée dans sa pureté originelle. Le temps de la Réforme est un temps duel, à la fois *juxtaposition d'un temps orienté vers un désir de justice*, portant en germe l'eschatologie finale voulue par Dieu, et *d'un temps corrompu par le désordre politique*⁵⁹ et l'injustice qui règnent dans le monde séculier. Le jugement sur le temps présent est prononcé à l'aune de la survenance du Jugement dernier que le Réformateur appelle de ses vœux, faisant s'y côtoyer tendances apocalyptiques et une herméneutique rationnelle du texte biblique largement démythologisé et dé-littéralisé⁶⁰. Une telle figure de la critique du présent n'est pas sans rappeler quelques schémas fondamentaux de la Théorie critique qui se retrouvent dans le pessimisme, tant dénoncé dans la tradition interprétative française, et la thématique centrale de la démythologisation des concepts théologiques. La théologie est alors ce qui propose des *concepts* reliant ce futur eschatologique et ce présent actualisé. En cela, la pensée française, marquée par Descartes, n'est pas une pensée de l'actualité historique dans la mesure où elle pense le concept dans la mise entre parenthèses de l'Histoire et du politique au profit des

⁵⁷ *L'ontologie de l'actualité* comme concept critique remplace ainsi *l'espace d'expérience*, concept significatif du présent dans la configuration présent-futur chez Koselleck. L'ontologie de l'actualité répond à une définition plus pratique et plus critique de l'activité théorique.

⁵⁸ Luther, Martin. *Resolutionum disputationum de indulgentiarum virtute*, Lyon, Olivétan, 2014, p. 35. « L'Église a besoin d'une réforme, (...) le temps de cette Réforme est connu de celui-là seul qui a créé tous les temps. »

⁵⁹ On remarquera que le désordre politique selon Luther, ce sont les révoltes paysannes, à l'inverse de Thomas Münzer. L'ouvrage de Bloch sur Thomas Münzer tend à accréditer une tentative de retournement politique de la configuration luthérienne.

⁶⁰ Voir l'interprétation de Bultmann, Rudolf. *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, Ed. du Seuil, 1968. Elle porte sur la lecture du livre de Daniel dans la Bible par Luther comme refus de l'allégorie, et comme lecture du destin des écritures dans une perspective d'histoire de la Vérité et donc de la réception kérygmatique des écritures et non de leur contenu.

opérations cognitives et dans la mesure où la théologie n'est pas envisagée comme apportant des concepts mais comme un obstacle à surmonter dans la fondation de la Raison. L'Histoire et l'Écriture sont frappées d'une exclusion sur laquelle Foucault lui-même revient par l'intermédiaire du travail de l'Archive et par une approche de la production des Discours plus que par une refondation conceptuelle de la Raison, décrivant, à l'instar de Cavallès, le concept comme *quelque chose qui se forme dialectiquement* et non comme production du sujet. En cela, sans pouvoir se mettre sous le signe de la problématique luthérienne, Foucault montre qu'il s'éloigne du paradigme réflexif cartésien pour s'adosser au paradigme réflexif historique de *l'ontologie de l'actualité*. Ainsi, interroger l'École de Francfort dans ce qu'elle inclut du théologique et du religieux reviendrait, si l'on suit le programme de recherche esquissé par Foucault, à procéder à *deux opérations*. Il s'agirait, d'une part, de *retrouver une certaine configuration allemande du théologico-politique à l'œuvre au sein de l'École* et de souligner, d'autre part, une continuité historique depuis Hegel. Toutefois, la dimension matérialiste de l'approche des théoriciens critiques obligerait en parallèle à relire cette approche selon une temporalité nouvelle et une signification qui pourrait être la fin du complexe théologico-politique comme horizon ultime. Ce qui semble particulier à l'interprétation de Foucault, c'est l'écart qu'elle marque avec les hypothèses de Löwith⁶¹. Foucault estime implicitement que si une sécularisation de schémas théologiques est à l'œuvre, elle n'obéit pas à un pur schéma d'attente et de répétition du Même et se distingue par l'entrecroisement des temporalités. *Cette lecture semble donc dans un second temps nous diriger vers l'idée que l'École de Francfort pourrait inaugurer un nouveau positionnement sur la question de la sécularisation, positionnement qu'il s'agirait d'élucider.*

Il faut par ailleurs distinguer deux concepts à l'œuvre au sein de cette étude dans la mesure où ils ne se recouvrent pas strictement, voire marquent une certaine contradiction dont nous verrons qu'elle surdétermine également l'évolution entre les différentes époques de l'École. Il y a lieu de considérer préalablement qu'il existe une Théorie critique de la religion en tant que telle⁶². Cet aspect de la Théorie critique s'insère dans l'histoire de la philosophie critique de la

⁶¹ Les deux hommes s'étant rencontrés et ayant échangé en 1964 lors d'un colloque. Ce que Foucault partage avec Löwith, c'est l'admission d'une influence de la théologie sur les courants de pensée au-delà de leur propre perception d'eux-mêmes ; ce qu'il n'admet pas, en revanche, c'est un modèle futurologique et une application causale des évolutions historiques sur un modèle permanent qui se reproduirait. Il rejoint donc un certain nombre de critiques de Blumenberg sans pour autant réduire à la métaphore la question de la sécularisation. La position de Foucault présente un caractère médian qui le rend sur ce point une nouvelle fois assez proche de la Théorie critique.

⁶² Voir le recueil de textes compilés par Mendieta, Eduardo. *The Frankfurt School on Religion. Key Writings by the Major Thinkers*, New York, Routledge, 2005.

religion en Allemagne, mais elle présente un aspect original par son pessimisme en ce qu'elle demeure parfaitement consciente que la critique de la religion n'est pas synonyme de montée ou de triomphe de la rationalité et que sa disparition est aussi le temps de l'épanouissement de « *superstitions de seconde main* », pour reprendre le terme utilisé par Adorno⁶³. En ce sens, l'originalité de la Théorie critique de la religion serait de recueillir l'héritage de Feuerbach et des jeunes hégéliens tout en ayant retenu la leçon de Nietzsche sur les Lumières et sur l'illusion émancipatrice de la critique rationaliste de la religion. L'adhésion de la Théorie critique à la critique de la religion se doublerait d'une *critique de la critique* traditionnelle issue des Lumières et de sa promesse optimiste. Le recouvrement du Mythe dévoilé par la raison instrumentale comme nouveau Mythe ne constituerait guère un progrès. On notera toutefois un fort infléchissement de cette orientation dans la pensée de Habermas, qui envisage la religion dans l'ensemble de ses conséquences politiques et sociales et construit autour de cette réflexion des concepts importants comme celui de *post-sécularisation*.

Toutefois, il faut reconnaître que la place de la religion serait finalement fort discrète et les modalités critiques de l'École de Francfort peu originales si notre objet demeurerait simplement « la religion » en tant que telle. On peut même dire, de manière paradoxale, que nombre des penseurs de l'École de Francfort n'ont laissé *aucune place* à la religion, ni en tant que phénomène social, ni en tant que production idéologique. La difficulté est donc de comprendre la coexistence d'une forme d'indifférence ou d'hostilité et l'importance accordée au référentiel théologique. L'exemple de Walter Benjamin est le plus significatif dans la mesure où celui-ci est l'auteur au sujet duquel la présence des références théologiques est la moins contestée. Pourtant, *cette omniprésence des références théologiques ne doit pas être confondue avec une philosophie de la religion*. Elle doit être envisagée comme expression de la reconnaissance d'une certaine permanence des formes de réflexion théologique dans la modernité et, surtout, comme reconnaissance de la pertinence de certains modes d'analyse théologique pour *comprendre* cette modernité. En ce sens il faut bien différencier une philosophie de la religion, dont la discrétion traduit un certain désintérêt pour la sécularisation sociologique de la modernité, et une réflexion *théologique*, qui traduit une centralité de la réflexion métaphysique autour de la sécularisation comme *mondanisation* (*Verweltlichung*, autrement dit *sécularisation du pensable*, selon l'expression de Michel De Certeau). Françoise

⁶³ Adorno, Theodor W. « Aberglaube aus zweiter Hand », *Sozialpsychologie der Zeitungshoroskope*, *Psyche*, n° 12, 1959, pp. 561-614.

Proust traduit ainsi la signification de ce retour du théologique comme étant non pas un retour du transcendant ni du sacré, mais une *mondanisation* des concepts théologiques, dans la mesure où la critique du Ciel a ramené sur terre les enfers et les paradis promis par les révélations religieuses. Seuls les concepts théologiques sont donc à même de restituer une grille de lecture de la modernité, en ce que celle-ci a cessé à son tour d'être rationnelle⁶⁴. Elle est, en matière politique, le règne de l'exception au détriment de la règle, ce qu'il faut, contrairement à l'enthousiasme schmittien à ce propos, résolument conjurer. C'est la notion d'*opérateurs théoriques*, développée, là encore, par Françoise Proust, qui nous paraît ainsi la plus judicieuse pour discerner ce qui constitue réellement le cœur de notre champ d'études. Par ce terme, l'auteure désigne la manière dont ces concepts opèrent une interprétation en même temps qu'une transformation de la modernité, soulignant en ce sens l'ambition pratique autant qu'herméneutique de ce travail théorique. Le grand paradoxe qui apparaît est donc bien celui d'une théologie *athéologique*⁶⁵ dont la référence à Dieu et à des entités supramondaines n'est plus l'objet⁶⁶, transposé désormais à la condition sociale-historique de l'homme confronté à la

⁶⁴ Proust, Françoise. « Walter Benjamin et la théologie de la modernité », *Archives de sciences sociales des religions*, n°89, 1995, pp. 53-59. p. 54 : « Le XXe siècle est la ruine du XIXe siècle. Cette destruction était inscrite au mur de la construction et sa violence est image de celle requise par la fondation : les révolutions se sont révélées contre-révolutionnaires et les Etats se décomposent exception menaçant de faire régner sa règle. Ce retour du refoulé est un retour du théologique. Non pas bien sûr que ce retour appellerait un supplément de transcendance pour faire pièce au mal : les piétés ont toujours été emportées par la boue de l'histoire. Mais il agit de ceci seule une vision théologique peut révéler et faire face à la situation exception qui est désormais la nôtre. Ce sont des concepts théologiques des concepts élaborés par les théologiens tels que enfer, paradis, chute, jugement dernier, démons, anges, prophétie, Messie qui peuvent constituer des *opérateurs théoriques* permettant d'arracher à la modernité ses plus vieux secrets. » On constate combien la lecture de Françoise Proust est par ailleurs résolument opposée à toute convergence de Benjamin avec l'objectif schmittien de pérennisation de l'exception comme règle. »

⁶⁵ Nous empruntons ce terme à Bataille pour souligner la communion secrète entre Benjamin et lui à ce propos. Remarquons toutefois que, chez Bataille, cette *athéologie* s'opère autour de la notion de *sacré* à laquelle la Théorie critique est rétive. Elle l'est, premièrement, pour des raisons conjoncturelles dans la mesure où son exploration appartient davantage à la phénoménologie et à l'anthropologie philosophique dans le cadre de la pensée allemande de l'entre-deux-guerres. On en trouvera quelques traces dans une pure optique de philosophie critique de la religion chez Fromm. Secondairement, ce recours manqué à l'anthropologie est peut-être précisément un des points aveugles de ce recours au théologique dans la Théorie critique et s'explique par des obstacles plus épistémologiques. S'agit-il de ne pas avaliser une notion de sacré qui semblerait s'inscrire à l'excès dans une conception universaliste ? Cette absence marque selon nous plutôt une forme de cohérence dans l'architecture conceptuelle et dans la priorisation des concepts sur le sens. Le sacré est une forme de rapport préréflexif au monde qui pose le sens comme précédant le concept. De plus, le sacré est en effet pensé comme une fonction anhistorique de l'esprit humain chez de nombreux mythologues (Otto, Eliade), quand elle ne s'ancre pas dans une pensée quasi spiritualiste des archétypes chez Jung, alors que le concept théologique est transhistorique, sans cesse réactualisé par le contexte historique qui en détermine la portée de sens. Cependant, il faut souligner qu'en reliant la notion de sacré à celle de rite et de sacrifice, Bataille conférait à cette notion une portée qui eût pu se révéler tout à fait congruente avec la conception théologique de l'Ecole de Francfort dans la mesure où elle faisait référence à une économie des représentations symboliques sociales compatible avec la conception francfortoise du matérialisme historique comme forme particulière de représentation théologique. Voir Weingrad, Michael. « *College of Sociology and the Institute of Social Research* », *New German Critique*, Duke University Press, n° 84, automne 2001, pp. 129-161.

⁶⁶ Proust, Françoise. art. cit., p. 55. « La vraie théologie ne se préoccupe pas de Dieu, du créateur ou de la création, mais des créatures qui tentent de vivre ou de survivre après la chute (la création). C'est pourquoi il n'est pas

divine absence. Cette théologie se constitue dans le double dépassement de la colère antithéologique des Lumières et de l'âge classique d'une part, et de la croyance religieuse traditionnelle d'autre part. Elle est *athéologique* dans le sens où ce terme implique une forme de neutralité et d'absence au regard de la question de Dieu.

A ce titre, c'est bien l'actualité dans ses occurrences quotidiennes qui fournit à cette nouvelle théologie le matériau lui permettant de se confronter dialectiquement au Réel et de fonctionner à la fois comme moteur critique et comme puissance d'enchantement. Il faut concevoir le théologique comme conjurant la philosophie de la religion car se concevant comme une philosophie de la religion en acte, puisque les concepts théologiques, une fois réactualisés, portent le constat de leur indépendance vis-à-vis de la question de la croyance comme opération cognitive préalable. Ce mouvement traverse la Théorie critique sous diverses formes : interrogation sur la manière de rendre compte de l'Histoire, de conférer une forme de grâce à une nature qui en est originellement dépourvue⁶⁷. Ainsi, il convient de réévaluer et de conserver l'héritage de la théologie et de le détacher de celui de la religion, dans la mesure où le concept théologique *précède le sens* et s'inscrit dans une conception du sens d'abord produit par le concept lui-même. C'est de cette manière que le *théologique* ainsi envisagé est solidaire d'une approche par le concept, un concept qui n'en est pas moins pourvu d'un accès aux images et à l'imaginaire, comme en témoignent les concepts *d'image dialectique* chez Adorno et Benjamin ou de *rêve éveillé* chez Bloch.

légitime de distinguer un savoir érudit de type théologique et un savoir populaire de type superstitieux ou divinatoire ou en ce qui concerne la période médiévale le savoir astrologique, alchimique... La confusion appartient aux époques tardives et décadentes mais ce sont elles qui disposent de la plus grande force de vérité. La vérité est la suivante : la nature est privée de Grâce soit l'exception est la règle et il s'agit de mettre au point des opérateurs théoriques correspondant à cet état. »

⁶⁷ Le concept de Rédemption traverse ainsi le paysage judéo-allemand de la philosophie depuis Rosenzweig jusqu'à Kracauer. Voir Mosès, Stéphane. *L'Ange de l'Histoire : Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2006, p. 108. « La notion de rédemption est sans doute la catégorie centrale de la pensée de Rosenzweig. Dans ce système, ce terme désigne non pas le rapport entre Dieu et l'homme ou entre Dieu et le monde mais la relation de l'homme au monde, le mouvement de l'initiative humaine qui se tourne vers la réalité pour agir sur elle. »

II. Les enjeux épistémiques de l'approche des concepts théologiques sécularisés

La question méthodologique n'est pas sans incidence sur le contenu même des orientations de recherche que nous nous proposons de suivre dans la mesure où l'approche que nous choisissons est précisément dictée en sa forme par les modalités d'appréhension des problèmes de la Théorie critique elle-même. Il s'agit précisément, dans la suite du programme de lecture de la Théorie critique esquissé par Foucault, et dans la lignée duquel nous souhaitons nous inscrire, de privilégier dans notre démarche la centralité des concepts. Nous surdéterminerons ainsi résolument l'approche de la Théorie critique à une classification philosophique héritée de Cavailles via Foucault entre, d'une part, philosophie du sens, et d'autre part, philosophie du concept. C'est précisément parce que l'approche marxologique, de même que l'approche des historiens de la vie intellectuelle, donnent toutes deux une primauté au sujet ou à l'Histoire faite par des sujets au détriment des élaborations philosophiques dans leur sphère propre qu'elles favorisent le contresens de l'assimilation de l'École de Francfort à une philosophie du sens. C'est la raison pour laquelle nous proposons un renversement de perspective méthodologique au regard de certains travaux fondateurs afin de travailler sur un prisme qui rende la Théorie critique à son rôle de philosophie du Concept.

Utiliser les apports de la théologie comme modalité critique, y compris comme puissance liée à l'imagination, à l'inverse de Descartes qui, précisément, s'en extrayait, ouvre à ce que Foucault appelle une « *ontologie de nous-mêmes* ». Par ce terme, Foucault désigne l'interrogation moderne par laquelle nous nous interrogeons sur la modernité en opposition au Moyen Âge, au moyen des concepts et des représentations, opposition qui rejoint celle en jeu dans la réflexion sur la sécularisation. Nous défendrons donc l'idée de l'existence d'un paradigme théologique (A) dessinant une véritable constellation de concepts. Nous essaierons de montrer les enjeux d'un recentrement d'une philosophie du sens vers une philosophie du concept en soulignant son lien avec la nature particulière de la référence théologique dans la philosophie allemande (B). Toutefois, ce rapport spécifique à la philosophie allemande et cette idée de paradigme ne se révèlent en définitive compréhensibles que dans l'examen du rapport de la Théorie critique à la pensée juive (C). Nous verrons ainsi dans quelle mesure cette mise en relation révèle des caractéristiques originales essentielles de la critique de l'*Aufklärung* dont la Théorie critique est porteuse (D).

A) Une conception paradigmatique des références théologiques : l'élaboration d'une constellation conceptuelle

L'élucidation du rôle de la métaphore dans le cadre de notre réflexion constitue une forme de question préalable qui permet de trancher la question de savoir si, au-delà d'un usage rhétorique, il est possible de conférer à cet usage la qualification de *paradigme* que nous postulons. Rappelons ainsi que, dans sa définition philosophique originelle, le paradigme n'exclut nullement l'analogie et, d'une certaine manière, on peut même affirmer qu'elle l'illustre. Platon, par exemple, désigne dans son dialogue *Le Politique* comme *figure paradigmatique* la mise en relation de *l'action politique* et de *l'art du tisserand*. La dimension figurale d'un paradigme comme médiation, ici illustrée, n'est de toute façon pas un obstacle à la reconnaissance d'une montée vers le concept et vers la généralité. Figurer donc à travers un modèle théologique familier et évocateur ce que l'on conçoit des mécanismes sociaux-historiques et politiques et de leurs modalités d'évolution et de transformation ne paraît ainsi nullement contradictoire. Que la référence théologique ait alors valeur paradigmatique afin d'être transposée à d'autres domaines, qu'elle exemplifie une pensée de la temporalité et de l'Histoire, cela s'explique donc d'autant plus au regard de ce que nous avons dit précédemment du fait de son rôle de vecteur entre, d'une part, le théorique de la réflexion sur la temporalité historique qu'elle inaugure et, d'autre part, le caractère pratique de l'action politique qu'elle ambitionne. Par exemple, on peut repérer de prime abord chez Benjamin une fonction du messianisme comme paradigme de sa conception du matérialisme historique, puis interroger plus finement le lien entre cette figure et sa conception politique de l'exception. Du point de vue du caractère philosophiquement paradigmatique du théologique comme mode d'exemplification, on ne peut que le mettre en relation avec le caractère volontairement décontextualisé, déplacé, des concepts originels. Toutefois, c'est en tant que paradigme conçu, cette fois, dans le sens épistémologique que ce terme a pris, que la question se pose avec le plus de pertinence et d'utilité. Il ne s'agit plus ici de discuter de la nature philosophique définitionnelle de l'opération à laquelle procède cet usage théologique au sein de l'articulation argumentative, mais bien de savoir si elle établit une forme d'armature générale qui constituerait une marque d'identification différenciante au sein de la première Théorie critique. Cette utilisation possède-t-elle alors un caractère de généralité suffisant pour témoigner d'une forme particulière de démarche théorique ?

Nous postulons donc l'existence d'un paradigme théologique au sein de la première Théorie critique, ce qui, pour s'apprécier, doit répondre à des critères de pertinence et de généralité que nous poserons. Nous partirons d'une définition traditionnelle et amplement diffusée donnée en science que nous emprunterons au grand classique de l'épistémologie de Thomas S. Kuhn⁶⁸ pour montrer que la structure générale des références et concepts théologiques utilisés par les théoriciens critiques n'est pas simplement incidente : en effet, ces contenus s'ancrent non seulement dans une généalogie de questionnements qui ne leur sont pas propres et que nous avons envisagés du point de vue de la théorie de la sécularisation, mais, en outre, ils structurent une modalité d'approche et de structuration des champs et méthodes de la Théorie critique. Il s'agit de fournir leurs réponses à une question plus large qui s'est imposée dans le champ philosophique allemand. Ces références théologiques ne répondent pas seulement à une finalité esthétique et stylistique : c'est de ce constat que surgit la question de la métaphore et de ses enjeux épistémiques qui recourent ceux posés dans *La Querelle de la Sécularisation*. Ces références définissent bien un cadre de pensée impliquant une position de type réellement épistémologique et philosophique sur la nature de l'Histoire et du politique. L'extension du modèle paradigmatique que Kuhn a conçu dans le cadre spécifique des sciences de la nature⁶⁹ n'est toutefois pas sans poser de problèmes quant à sa transposition dans les sciences humaines et la philosophie. Ces disciplines ne peuvent postuler l'unité du champ épistémologique dont disposent les sciences de la nature et la transposition nécessite un déplacement interne aux différents modèles concurrents dans chacun des champs. Toutefois, cette notion de paradigme possède sa pertinence dans la mesure où, à condition de neutraliser la prétention à l'universalité et à l'ontologie fondamentale du paradigme dans les sciences de la nature, Kuhn en donne une définition qui permet d'élargir son acception : « *En apprenant un paradigme, l'homme de science acquiert à la fois une théorie, des méthodes et des critères de jugement, généralement en un mélange inextricable* ». Le paradigme est donc ce qui « *détermine la légitimité des problèmes et aussi des solutions proposées*⁷⁰ ».

⁶⁸ Kuhn, Thomas S. *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 2008.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 11. « Une découverte scientifique universellement reconnue qui, pour un temps, fournit à la communauté de chercheurs des problèmes type et des solutions. » La définition d'universalité que donne Kuhn du paradigme est donc difficilement transposable telle quelle. D'autant que Kuhn insiste également sur la méta-ontologie implicite que véhicule l'idée de paradigme. Ainsi, p. 155 : « L'utilité d'un paradigme est de renseigner les scientifiques sur les entités que la nature contient ou ne contient pas et sur la façon dont elles se comportent. » Ce qui rend cette extension difficile aux références théologiques au sein d'un contexte matérialiste qui sont de ce point de vue contrefactuelles, puisqu'elles présupposent l'inexistence des objets qu'elles visent. Cependant, c'est l'extension du terme de « paradigme » à l'ensemble des modèles et représentations dominants d'un champ spécifique qui permet de dépasser cette difficulté.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 10.

A ce titre, la notion de paradigme rend compte de la plurivocité des niveaux d'analyse de la recherche puisqu'elle englobe à la fois méthodes et contenus. Dans la perspective inaugurée par la Théorie critique et soulignée par Foucault consistant en une redistribution des rapports entre Théorie et Pratique, entre empiricité et conceptualité, la notion se révèle tout à fait pertinente. En outre, le paradigme recouvre une réalité à la fois conceptuelle et sociologique dans la mesure où elle fonde des modes de pensée communs tels que des modalités d'appartenance normatives, de même que les ruptures théoriques qui émaillent l'histoire des sciences et des groupes humains qui la constituent. Ainsi, Kuhn précise : « *L'étude historique minutieuse d'une spécialité scientifique donnée, à un moment donné, révèle un ensemble d'illustrations répétées et presque standardisées de différentes théories, dans leurs applications conceptuelles, instrumentales et dans celles qui relèvent de l'observation. Ce sont les paradigmes du groupe, exposés dans ces manuels, son enseignement et ses exercices de laboratoire. En les étudiant et en les mettant en pratique, les membres du groupe apprennent leur spécialité*⁷¹ ».

Si le paradigme peut ainsi permettre de définir une discipline en la différenciant d'autres⁷², il peut aussi permettre de définir une approche spécifique au sein d'une discipline ou d'une Ecole, se comportant alors comme ce que Kuhn baptise une « *matrice disciplinaire* » par la mise en commun des *généralisations symboliques* (sens des termes, ici : *valeur symbolique des énoncés théologiques*), de principes métaphysiques (ontologie spontanée fondamentale ici, en l'espèce, *matérialisme*), d'exemples-types (*messianisme, gnosticisme, apocalypse, eschatologie*) et de valeurs concernant ce qu'est la scientificité, en l'occurrence ce qu'est le caractère philosophique d'un énoncé (rapport spécifique et dialectique dans la Théorie critique entre *données empiriques* et leur interprétation d'une part et *transformation par le concept* d'autre part). En outre, le paradigme ainsi conçu permet de délimiter de manière discontinue, non seulement d'un point de vue synchronique, ce qui est propre à la Théorie critique, mais aussi diachronique, dans la mesure où elle permet de différencier les cycles historiques de la Théorie critique par des changements de paradigme, en particulier l'irruption décisive du *paradigme communicationnel*. Il s'agit d'articuler ensemble l'historicité et la systématité des concepts et d'expliquer comment les changements de méthode et les transformations des concepts surviennent, inaugurant alors de nouveaux paradigmes. On ira au-

⁷¹ *Ibid.*, p. 71.

⁷² C'est ainsi que l'on peut prendre l'exemple du paradigme de la réification du fait social comme constitutif de la sociologie durkheimienne en opposition aux tendances biologisantes et individualisantes de Tarde.

delà des simples effets de surface événementiels et historiques comme le récit de l'arrivée de Habermas au sein de l'Institut pour s'interroger sur ce qui entraîne une rupture conceptuelle dans cet événement. On pourra ainsi rendre de compte de l'économie interne des transformations de la Théorie critique mais aussi de l'inscription de ces transformations dans le champ plus vaste d'une histoire des concepts.

Il faut souligner que cette notion de paradigme théologique n'apparaît cependant pas de manière soudaine et n'est pas une création théorique et méthodologique spontanée : en effet, plusieurs études fondamentales sur la philosophie judéo-allemande ont mentionné ce caractère paradigmatique du référent théologique, englobant certains auteurs de la Théorie critique. Ainsi, nous devons souligner l'apport théorique considérable de Stéphane Mosès, qui nous a amené à oser qualifier de manière aussi extensive et explicite cette référence théologique. Mosès a ainsi su discerner chez trois penseurs juifs, Benjamin, Scholem, et Rosenzweig⁷³, la présence de ce qu'il qualifie lui-même de *paradigme* et qu'il oppose en particulier à un autre *paradigme* qui traverserait l'*Aufklärung*, à la fois en dehors et au sein de la pensée juive, paradigme d'où est issu tout un processus de rationalisation du judaïsme dont Hermann Cohen représente la figure emblématique, le théologique étant dissous au sein d'une éthique rationnelle sous influence kantienne dans le sillage des *maskilim* et de la *Judenwissenschaft*. La présence de Walter Benjamin au centre de ce paradigme⁷⁴ théologique chez Mosès, qui est en fait déjà un contre-paradigme, un paradigme critique structurellement positionné contre l'*Auklärung* et contre Hegel, invite donc à relire la Théorie critique à travers cet auteur charnière qui fait lien entre la pensée judéo-allemande et le surgissement d'un certain retour au judaïsme d'une part, et l'ensemble de ce qu'on a appelé l'Ecole de Francfort d'autre part. Dans la mesure où un examen des textes montre une résurgence similaire chez les auteurs qui constituent cet ensemble nommé « *Ecole de Francfort* », ensemble que nous avons étendu sous le vocable de « Théorie critique » à des contributeurs extérieurs dont l'apport est indispensable comme Ernst Bloch, la question qui nous est posée est la validité d'un paradigme théologique spécifique à cette Théorie

⁷³ Mosès, Stéphane. *Op. cit.*, pp. 27-28. « Franz Rosenzweig, Walter, Benjamin, Gershom Scholem. Dans l'Allemagne des années vingt, ces trois auteurs ont élaboré, chacun de son côté, une nouvelle vision de l'Histoire au centre de laquelle se détache l'idée de l'actualisation du temps historique autrement dit du *temps de l'aujourd'hui*. » Voir aussi p. 46 : « En ce sens, c'est bien l'idée d'un *temps de l'aujourd'hui* qui est au centre de la vision de l'histoire de ces trois penseurs. Chez tous trois, cette idée inspirée du messianisme juif, propose par opposition au paradigme dominant depuis les Lumières un modèle de l'Histoire qui, après l'écroulement des idéologies du progrès, donne une nouvelle chance à l'espérance en situant l'utopie au cœur du présent. »

⁷⁴ *Ibid.*, p. 144. « Les deux œuvres de jeunesse dans lesquelles Benjamin élabore son paradigme théologique de l'histoire se complètent parfaitement pour dessiner, à elles deux, un schéma achevé de l'histoire humaine depuis ses origines jusqu'à son accomplissement final. »

critique ainsi entendue. En effet, cette spécificité est liée chez tous ces auteurs à la convergence avec une philosophie qui se réclame du matérialisme, au contraire de Rosenzweig ou Scholem, qui l'ont toujours récusé. Ce paradigme théologico-matérialiste, qui est marqué par une contradiction fondamentale, apparaît de manière explicite chez Benjamin lui-même et dans sa correspondance avec Scholem, qui en interroge d'ailleurs de manière critique la cohérence et en souligne la contradiction. La question centrale qui nous est posée est donc la possibilité de l'extension de ce paradigme théologique à l'ensemble des auteurs de la première Théorie critique et sa relation avec le matérialisme. C'est ainsi que la notion de *paradigme*, qui est générique et transversale aux sciences et disciplines, fonctionne avec la notion de *constellation*, qui en constitue d'une certaine manière comme une traduction interne, propre au langage du paradigme lui-même et permet de comprendre comment les éléments individuels s'y articulent. La *constellation* est ainsi le concept mythico-rationnel par lequel on peut le mieux retranscrire la logique de convergence de la pensée des divers auteurs que nous allons exposer.

B) La centralité du concept : une méthode épistémologique appliquée à la Théorie critique

Ce modèle du paradigme théologique que nous empruntons donc à Stéphane Mosès soulève des questions supplémentaires qui articulent l'ensemble de notre réflexion sur la Théorie critique. La première d'entre elles demeure d'ordre épistémologique, et nous conduit à nous demander dans quelle mesure la notion de paradigme dégagée précédemment doit commander et déterminer l'approche méthodologique de l'ensemble du problème auquel nous sommes confrontés et, en particulier, celui du rapport entre philosophie et histoire des idées qui a dominé les travaux fondateurs sur l'École de Francfort. En premier lieu, un problème se pose à tout chercheur qui aborde la Théorie critique : celui du rapport entre continuité historique des institutions et discontinuité des paradigmes et des concepts. L'historiographie de l'École de Francfort est ainsi, de fait, dominée par deux ouvrages majeurs et remarquables que sont *L'Imagination dialectique* de Martin Jay⁷⁵ et *L'École de Francfort* de Rolf Wiggershaus⁷⁶. Ces deux ouvrages constituent autant de références incontournables mais posent un certain nombre d'obstacles à la démarche que nous souhaitons entreprendre quant à la description d'un parcours

⁷⁵ Jay, Martin. *L'Imagination dialectique*, Paris, Payot, 1989, trad. E.E Moreno et A. Spiquel.

⁷⁶ Wiggershaus, Rolf. *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, Paris, PUF, 1993, trad. Lyliane Deroche-Gurcel.

de concepts et d'un mode de relation entre des concepts au sein de la Théorie critique. Ces travaux traduisent en effet tous deux, par des modalités quelque peu différentes, la domination d'une lecture de l'Ecole de Francfort fondée sur l'histoire intellectuelle comme discipline autonome. Ils constituent deux réussites incontestables quant à la description des contextes historiques et des parcours individuels des membres de l'Ecole, mêlant biographies et réflexion sociale. Cependant, ces ouvrages demeurent avant tout le produit d'historiens de la pensée. Une domination de la position historique sur cette approche d'ensemble de la Théorie critique s'explique par plusieurs facteurs. Ces derniers sont tout d'abord le lien irrévocable entre la démarche des auteurs de la Théorie critique et le contexte social-historique de la République de Weimar, son climat intellectuel dont la richesse n'a d'égal que la violence des tensions politiques qui s'y livrent un conflit sans merci. Le drame personnel et historique que constituera l'exil de ces penseurs chassés d'Allemagne, le suicide de Benjamin lié à la persécution nazie, la Shoah, qui se retrouve désormais au cœur de la pensée d'Adorno, indissolublement liée à la *dialectique négative*, ancrent la première Théorie critique dans un rapport d'intimité douloureuse avec la plus grande tragédie du XX^{ème} siècle. La reconstruction de l'*Institut für Sozialforschung* est pour sa part inscrite dans l'Histoire moderne de la République fédérale allemande et de la dénazification, mais aussi dans le refus du « socialisme réel » au-delà du rideau de fer. Ces étapes sont indéniablement inséparables du parcours de la Théorie critique comme forme de pensée et de ses évolutions méthodologiques. L'institutionnalisation académique de l'Ecole autour de l'*Institut für Sozialforschung* et l'homogénéité sociologique de ses membres constituent d'autres facteurs favorables à une approche historique. La revendication de la Théorie critique, que souligne Foucault, d'être une dialectique du présent qui se déploie conceptuellement dans une *ontologie de l'actualité*, donne à l'historien matière à établir des liens avec les grands ensembles historiques. Enfin, la dimension collective et académique est couplée à la relative indépendance de ces penseurs dans leurs démarches théoriques⁷⁷, nourries paradoxalement d'échanges épistolaires qui sont autant d'*inscriptions et d'archives*⁷⁸ interprétables par un historien, de traces écrites où s'élaborent des différences

⁷⁷ Durand-Gassel, Jean-Marc. *L'Ecole de Francfort, op. cit.*, p.5. « Mais la variété de leurs productions théoriques majeures, de leurs polarités respectives et de leurs styles semble interdire de parler d'une école. »

⁷⁸ Concepts que nous empruntons respectivement à Bruno Latour in *La Vie de laboratoire*, Paris, La Découverte, 2006 et Michel Foucault in *L'Archéologie du savoir*, Paris, Tel-Gallimard, 2008, pour montrer précisément que notre démarche n'est ni historique ni sociologique. Il y aurait par ailleurs sans doute une approche socio-historique à développer autour de la sociabilité particulière des théoriciens francfortois. Les approches historiques existantes n'ont pas nécessairement éclairé ces aspects.

comme des rapprochements. Ce matériau a ainsi légitimé une tendance à rechercher dans ces relations interpersonnelles des clés biographiques et des soubassements du discours théorique.

Nous partageons ici l'exigence, exprimée par Jean-Marc Durand-Gasselín⁷⁹, quant à la nécessité de rouvrir le chantier de l'approche globale de la Théorie critique de cette période par une approche qui soit centrée avant tout sur les concepts philosophiques envisagés dans leur signification interne à la théorie, plus que sur les événements ou les institutions, dans la mesure où ces aspects tendent à recouvrir la cohérence et la systématique de certaines approches de la Théorie critique. Il en va de même avec la récurrence et la puissance de certains concepts, dont les concepts théologiques sécularisés sont précisément l'illustration, et qui apparaissent alors de manière trop voilée. Le champ de l'histoire de la philosophie politique dans son ensemble est certes marqué par une tendance actuelle très profonde à un retour à l'approche et aux méthodes de l'Histoire, comme science appliquée à l'étude des doctrines philosophiques⁸⁰ en opposition avec l'exégèse traditionnelle d'un texte philosophique considéré dans sa dimension anhistorique et quasi-sacrée ; l'histoire des idées elle-même se veut certes de plus en plus aux prises avec le contexte social du développement des idées, dans leur rôle de réponse stratégique aux situations politiques du présent des auteurs étudiés, dont il s'agirait de reconstituer l'intention⁸¹. Toutefois, nous pensons, au contraire, que le champ spécifique de l'histoire de la Théorie critique suppose un mouvement inverse de retour vers une approche plus systémique que la notion de paradigme permet de constituer, tout simplement parce que ce champ spécifique d'étude autour de la Théorie critique s'est constitué d'abord de manière purement historique, à l'inverse de l'histoire classique de la philosophie. Si une bonne partie de l'épistémologie récente de l'histoire de la philosophie se constitue donc au contraire dans une forme de défi au modèle de l'histoire de la philosophie systémique dite « *dianoétique* » d'un

⁷⁹ Durand-Gasselín, Jean-Marc. *Op.cit.*, p.6. « Face à cet obstacle, de grandes études, considérées aujourd'hui comme classiques, ont d'abord privilégié un angle historique. Cependant, elles s'engageaient trop peu dans une détermination précise de l'identité intellectuelle et philosophique de leur objet d'étude par-delà les différentes générations. »

⁸⁰ Voir à ce sujet : Citot, Vincent. « L'histoire de la philosophie comme science rigoureuse », in *Problèmes épistémologiques de l'histoire de la philosophie*, Montréal, Ed. Liber, 2017, pp. 65-101. « S'il n'y a pas à choisir entre histoire de la philosophie et philosophie de l'histoire de la philosophie, il faut en revanche choisir entre histoire savante de la philosophie et histoire philosophique de la philosophie. » Il existerait donc deux ordres d'accès au savoir historique en philosophie déterminés, selon l'auteur, par un *souci de la connaissance* dans le premier cas et par un *souci de l'interprétation* dans le second cas.

⁸¹ C'est le cas de l'École d'Oxford et de la lecture par Skinner et Pocock de Machiavel. Les débats engagés par cette nouvelle histoire des idées sont nombreux et passionnants et il est tout à fait possible d'envisager une histoire de la Théorie critique réalisée selon ces méthodes mais elles nous paraissent inadaptées à un travail de cartographie des concepts.

Martial Guérout, sous-tendue par une ontologie réaliste quasi-platonicienne de la sphère théorique⁸², il nous semble possible et nécessaire de poser le problème de la référence théologique d'abord par une approche des œuvres et des textes lus pour eux-mêmes et de dresser un parcours des concepts qui s'y trouvent sans régresser vers un modèle structurel anhistorique. Cette démarche ne peut donc pas s'inscrire non plus dans un retour pur et simple à une *systematicité dianoétique* dans la mesure où cette démarche teintée d'idéalisme présente des aspects tantôt trop discontinuistes, tantôt trop hypothético-déductifs, qui ne répondent pas à la réalité du parcours des transformations et interactions conceptuelles de la Théorie critique. Cette démarche ne sied pas non plus à la continuité historique qu'implique l'utilisation de concepts théologiques sécularisés puisés dans une histoire longue, ainsi qu'à la pluralité des acteurs en présence lorsqu'on vise à décrire une *constellation* au sens benjaminien. Si l'on peut plaider la cohérence systémique interne d'une pensée ou d'un auteur, on ne peut pas négliger les oppositions, tensions et dérivations d'un groupe de penseurs qui dessinent des parcours conceptuels, des transformations et des altérations plus que des systèmes d'une parfaite cohérence.

Il nous a semblé que la piste inaugurée par Joëlle Proust dans son ouvrage *Questions de forme*⁸³ et théorisée dans une intervention à la Société française de philosophie (SFP)⁸⁴ sous le terme de « *topique comparative* » présentait quelques lignes de conduite à suivre. Ce concept méthodologique vise à reconstituer chez différents auteurs la manière dont un concept est utilisé, en l'occurrence celui d'*analyticité*, et de dresser un parcours de ce concept chez chacun des auteurs choisis (Kant, Bolzano, Carnap) pour traquer *les variations de sens* mais aussi les variations des *modalités d'argumentation* dans leur dimension rhétorique, ainsi que les usages pragmatiques de la notion en termes de *stratégie de pensée*. Ce concept méthodologique a le

⁸² Chez Guérout, la méthode est sous-tendue par une théorisation de la théorie qui se constitue en sphère ontologiquement autonome dont il est possible de restituer l'essence au sens eïdétique. La structure articule les rapports qui la fondent. Le terme *dianoétique* désigne donc cette description d'un système philosophique réduit à ses rapports structurels internes anhistoriques. La doctrine philosophique est façonnée comme un système holistique de concepts, au sein desquels l'influence sociale n'est pas absente, mais fonctionne comme une monade rigoureusement isolée des conditions socio-historiques et du contexte politique de son élaboration. Guérout, Martial. « Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques », in Cerutti, Patrick (dir.), *Histoire de la Philosophie*, Paris, Vrin, Textes-clés, 2019, p. 130. « Selon K. Mannheim, toute région spirituelle comporte une systématisation spécifique qui en est constitutive et que le sujet réfléchissant achève en système lorsqu'il l'élève à la conscience. La systématisation est toujours ouverte, tandis que le système est toujours fermé. »

⁸³ Proust, Joëlle. *Questions de forme. Logique et proposition analytique de Kant à Carnap*, Paris, Fayard, 1986.

⁸⁴ Id. « Problèmes d'histoire de la philosophie : l'idée de Topique comparative », in *Bulletin de la SFP*, 1988, 82^e année, n° 3.

grand mérite de permettre selon nous une meilleure restitution des évolutions diachroniques d'un concept tout en permettant, par une approche comparative, de dresser également un tableau synchronique de ces concepts. Il neutralise l'élément temporel pour comparer des pensées et des usages de ces pensées. Il permet une prise en compte des discontinuités, comme celle entre Habermas et la première Théorie critique, dans une approche relativement continuiste que demande la vie des concepts pris dans une histoire de leur élaboration, une réception critique dont il est possible de retracer le rôle sur la vie du concept lui-même. Par la prise en compte des modalités d'argumentation et des stratégies dans lesquelles s'inscrivent les concepts, elle permet enfin de prendre en compte l'intention qui préside à leur usage sans tomber dans l'écueil d'un pur contextualisme qui nous obligerait à réintroduire dans notre travail une approche historienne dont nous estimons qu'elle doit désormais être enrichie. Ces modalités de prise en compte des objets de recherche fondées sur les ressemblances entre les usages conceptuels, les fameux « *airs de famille* » qu'évoque Wittgenstein à propos de la manière dont nous formons nos concepts généraux, reposent sur le regroupement d'objets individuels, d'occurrences que nous rapprochons et comparons d'après leur ressemblance. Une telle approche prémunit également de toute forme idéaliste, de toute hypostase des concepts et des systèmes conceptuels, que l'on retrouve chez Guérout, mais aussi, à l'inverse, de toute réduction historiciste ou contextualiste, qui revient à un nominalisme strict dissimulé.

Cette approche comparative présente l'avantage supplémentaire de faire place à deux aspects essentiels du travail que nous entreprenons. D'une part, elle permet d'englober dans une démarche avant tout philosophique et conceptuelle des éléments de sémantique historique : en effet, nous allons devoir à la fois nous interroger sur le sens que prennent des concepts théologiques anciens au sein d'une Théorie critique moderne, ce qui implique de discerner quelles variations sémantiques ces recontextualisations historiques entraînent et de faire appel par moments à une approche qui utilise la *Begriffsgeschichte* pour établir, lorsque nécessaire, les sens et variations de sens de ces concepts qui ont précédé leur usage au sein de la Théorie critique. Il faut ainsi convenir d'un enjeu généalogique important lorsqu'il s'agit de discerner, par exemple, dans les usages des concepts kabbalistiques chez certains auteurs, ce qui relève de la lecture schellingienne de la Kabbale, solidaire du romantisme allemand et de sa théorie du langage, de la lecture scientifique rigoureuse de Scholem ou d'un retour direct aux sources par les auteurs étudiés. Le concept de *topique comparative* permet ainsi de bien délimiter ce qui relève de l'intérieur du champ proprement philosophique et de ce qui peut relever d'une explication historique plus vaste, comme par exemple à propos du concept de sécularisation,

où l'interrogation sur la dimension historique de l'expropriation des biens du clergé en Allemagne permet d'interroger la terminologie hégélienne du concept. L'idée de paradigme partage le temps historique de la découverte scientifique entre un *temps exceptionnel* qui est celui du *bascullement entre les paradigmes* et un *temps courant* qui est celui du *prolongement du paradigme*. En outre, partager un paradigme, c'est se référer à une littérature commune, à une manière d'enseigner et d'écrire dans une discipline considérée, et à des critères de validation qui, en l'espèce, s'appuient sur le recours à des méthodes sociologiques et historiques⁸⁵. Cette idée de paradigme permet donc en l'espèce de mêler un travail généalogique d'explication des transformations de l'École de Francfort et un travail systémique de description des concepts et usages conceptuels. C'est ainsi que nous croiserons une approche diachronique et une approche synchronique qui permet par exemple d'expliquer la survenance du tournant langagier et post-métaphysique inauguré par Habermas par un rapport relativement hostile à la persistance des références théologiques⁸⁶.

D'autre part, cette approche centrée sur le concept et la dimension historique du concept rend justice à la Théorie critique et à sa conceptualité, à sa capacité à créer des concepts et à centrer sa réflexion sur de nouveaux concepts que Foucault exprimait lui-même. En posant la Théorie critique comme hantée par Luther comme nous l'avons vu, Foucault nous pose déjà la question de savoir si la Théorie critique comme « *ontologie de nous-mêmes* », ainsi qu'il décrit toute pensée critique depuis Nietzsche, ne reprend pas un geste théologique récurrent d'interrogation du présent, bien qu'il la limite seulement à un mouvement de pensée intérieur à l'Histoire allemande sans évoquer la spécificité du site juif et le *temps d'aujourd'hui* du langage messianique. Poursuivre le programme foucauldien de relecture de la Théorie critique que nous avons antérieurement évoqué oblige donc aussi à se recentrer sur la manière dont les concepts y fonctionnent, dont ils organisent le champ de la réflexion et dont ils opèrent dans le champ du Réel et de la *Praxis*. A ce titre, il est alors nécessaire d'intégrer le concept dans sa triple dimension : historico-sémantique, théorique et pragmatique. De ce fait, opérer autour de ces

⁸⁵ Kuhn, Thomas S. *La Tension essentielle*, Paris, Gallimard, 1990. Kuhn développe les critères à partir desquels on peut se risquer à évoquer un paradigme en science. Mosès reprend explicitement à Kuhn sa définition du paradigme comme modèle d'intelligibilité, ce qui n'est pas sans rapprocher le concept de paradigme du concept benjaminien de constellation, la différence s'effectuant sur le rôle de l'imaginaire et de la représentation, le paradigme visant à découvrir des structures existantes et la constellation à les faire exister.

⁸⁶ Voir ici encore ce qu'écrit Jean-Marc Durand-Gasselin sur une Théorie critique « théologisante » et une deuxième Théorie critique qui renonce et combat même cet aspect théologisant. Ceci étant un des aspects que nous décrirons autour de la véritable querelle théologique entre Horkheimer et Habermas et dont nous postulons qu'il est un des ressorts cachés de la mobilisation d'un paradigme langagier comme immanentisation de la Théorie critique.

concepts revient par exemple à faire le choix épistémologique décisif, hérité de la méfiance foucauldienne vis-à-vis du concept d'auteur, de ne pas présenter cette topique comparative autour d'un examen successif des auteurs entre eux, mais bien de dresser divers champs épistémiques que ces concepts délimitent et structurent comme champs esthétique, politique ou métaphysique. Au sein de ces champs, il demeure possible qu'un auteur se révèle d'un apport plus étendu qu'un autre ou qu'un auteur soit absent, mais *c'est la structure de ce champ qui est déterminante et non la place des auteurs au sein de ces champs* ; ce sont les concepts qui priment dans leurs rapports dialectiques dans les descriptions et non pas les rapports biographiques⁸⁷. Il est en outre nécessaire d'y établir une relation entre le conceptuel et le théologique, de se conformer à un lien qui demeure à éclairer entre référence théologique et conceptualité, dont Foucault nous fournit néanmoins une piste de recherche dans l'existence d'une communauté critique envers l'actualité du monde présent. Il s'agit de décrire une *philosophie du non*, comme le dirait Bachelard, qui constituerait la secrète alliance des différents refus de la résignation à la *mondanisation* comme pur et définitif désenchantement.

C) Du paradigme théologique à la constellation juive

La position paradigmatique de Mosès présente un autre aspect de radicalité : elle fait du paradigme théologique discerné chez Rosenzweig, Benjamin et Scholem, ensemble de penseurs perçu là encore comme une *constellation* au sens de Benjamin, une des manifestations du renouveau de la pensée juive. Ce renouveau s'exprime dans son moment judéo-allemand comme une forme interruptive du courant assimilationniste et « éclairé » de la Haskalah qui s'ouvrirait avec Mendelssohn et trouverait sa clôture dans la pensée d'Hermann Cohen. D'une certaine manière, Mosès considère que le tryptique Scholem, Benjamin et Rosenzweig marque une première étape philosophique et théorique qu'il nomme *dissimilation*, reprenant un concept rosenzweigien, valant interrogation sur la pertinence du modèle politique d'intégration judéo-allemand. Cette dissimilation politique et historique, autour de laquelle il élabore le premier chapitre de son ouvrage intitulé précisément « *Dissimilation* », est métaphysiquement fondée

⁸⁷ Ainsi, nous étudierons le conflit entre Horkheimer et Habermas uniquement sous l'angle des écrits publiés par les uns et les autres et non sous celui de la dispute institutionnelle à propos du futur poste de Habermas que l'historien a, pour sa part, le devoir de prendre en compte. De ce point de vue, l'usage de la correspondance Horkheimer-Adorno pose un problème qui se résoudra selon nous de la manière suivante : elle n'est utilisable *que dans la mesure où elle éclaire les raisons théoriques* d'un tel désaccord et non quand elle expose les griefs personnels de Horkheimer à l'encontre de Habermas, jamais désigné par son nom mais réduit à son initiale, détail significatif.

par le refus de la vision déflationniste de la métaphysique de Kant et de sa réduction à une philosophie du *als ob* fondée sur les postulats de la raison pratique. Cette réduction de la métaphysique à l'éthique, couplée à une restriction du champ de la connaissance au cadre spatio-temporel de la sensibilité, aurait contaminé le judaïsme pour en faire une pure religion rationnelle immanente à tendance civique. Il y aurait une correspondance entre le phénomène de l'assimilation sociologique des juifs, leur sécularisation, au sens de *Säkularisierung*, et la mondanisation (*Verweltlichung*) de la pensée juive par l'adhésion au programme rationnel de l'*Aufklärung* dont Kant est l'emblème. De la même manière, il y aurait, à travers le néo-kantisme à vocation universaliste de Cohen⁸⁸, une assimilation croissante de la pensée juive à celle de l'*Aufklärung*. Il s'agirait au contraire, dans la démarche décrite par Mosès, de rendre celle-ci à sa singularité fondamentale par ce nouveau paradigme théologique qui précéderait la véritable émancipation historique des juifs. Le triomphe de ce paradigme ouvrirait la voie à une authentique dissimilation sociale-historique à travers les trois motifs disruptifs que sont le sionisme, la révolution socialiste ou la *teshovah* religieuse⁸⁹ et qu'incarnent chacun des trois auteurs retenus. Cependant, Mosès ne se limite pas à désigner le paradigme théologique dans une confrontation liée à l'économie interne à la pensée juive et au destin de la condition judéo-allemande. Il la conçoit, de manière plus extensive encore, comme un contre-paradigme opposé à celui de l'*Aufklärung* dans son ensemble, conçu comme modèle de domination de la raison universelle. Mosès conçoit donc ce paradigme non seulement comme le modèle spécifiquement juif du retour possible d'un paradigme métaphysique, mais, en outre, il fait de ce paradigme un apport universaliste de la pensée juive à la philosophie en son entier, un moment de la pensée

⁸⁸ Nordmann, Sophie. « De l'éthique à la religion de la raison. "Hermann Cohen lecteur de Kant" », *Revue germanique internationale*, n° 9, 2009, pp. 189-196. « Dans l'Introduction de la *Religion de la raison*, Cohen décrit l'idéalisation à laquelle procède l'éthique en ces termes : "En s'opposant méthodiquement à tout ce qui est sensible et empirique chez l'homme, l'éthique en arrive à cette brutale conséquence qu'elle arrache d'emblée le moi humain à toute individualité pour la lui restituer, à un niveau plus élevé, sous une forme supérieure mais aussi plus épurée. Le moi de l'homme devient en elle le moi de l'humanité." Envisager l'homme comme "moi de l'humanité", comme membre de l'humanité, implique, par principe, de faire abstraction des situations et particularités qui distinguent les individus les uns des autres : aux yeux de l'éthique, l'homme n'est pas riche ou pauvre, homme ou femme, maître ou esclave, il est un être raisonnable, identique et égal en cela à tous les autres membres de l'humanité. »

⁸⁹ Il convient de signaler toutefois que le rapport à Cohen est factuellement plus disparate que ne le laisse entendre Mosès. Si Scholem et Benjamin entretiennent en effet une telle vision historique du rôle de Cohen comme ayant participé à une édulcoration de la pensée juive par adhésion au projet assimilateur de l'*Aufklärung*, Rosenzweig y a vu au contraire le premier pas d'un renouveau auquel il reconnaît sa dette. De fait, comme l'a bien montré Pierre Bouretz dans *Témoins du futur*, Hermann Cohen est l'un des premiers à réintroduire dans le champ de la philosophie allemande la thématique du messianisme, il y a donc une part non négligeable d'ambivalence dans la position de Cohen autant que dans les jugements que la génération postérieure de penseurs juifs a pu poser à son égard. Il est néanmoins évident que son néo-kantisme le rend antagoniste au programme de la Théorie critique sur la simple question de la théorie de la connaissance, de même que sa solidarité avec une pensée du progrès à l'intérieur de laquelle s'inclut sa pensée du judaïsme.

occidentale qui excède la seule sphère du judaïsme pour se fondre à une lutte contre les diverses proclamations néo-positivistes et néo-kantiennes de la fin de la métaphysique dont bruissait l'espace germanophone, du cercle de Vienne à l'École de Marburg.

C'est autour de la définition du sens et de la portée du concept de Raison que ce paradigme finirait par trouver son véritable enjeu, rencontrant ainsi une résonance supplémentaire dans la démarche d'ensemble de la Théorie critique. Elle demeure avant tout une interrogation sur le concept de Raison, sa domination et son échec à prévenir le tragique de l'Histoire européenne dont l'extermination des juifs d'Europe est le paroxysme. Ce constat demeure cependant fondé sur le destin particulier des juifs en Allemagne, sur la condition historique singulière des juifs weimariens comme moyen d'interroger de manière critique la société qui les entoure et de se positionner par excellence en observateurs critiques d'un monde social duquel les sépare une forme d'étrangeté irréductible. Dans un premier temps, cette extériorité fonde l'expérience sociologique singulière des juifs, leur distanciation nécessaire à la société qui permet l'exercice sociologique⁹⁰ distancié et que Habermas lui-même considère comme décisif dans l'élaboration de la sociologie critique⁹¹ francfortoise. Ce constat amène donc à repenser plusieurs des aspects les plus essentiels de la Théorie critique à la lumière de la dimension juive.

On a peine à éprouver l'utilité de souligner un fait connu de tous tant il revêt un caractère évident : tous les penseurs que nous étudions se considèrent comme juifs ou entretiennent un rapport de pensée avec le judaïsme, y compris dans le cas de Habermas, qui a consacré un certain nombre d'articles à la pensée juive. La Théorie critique est donc sans contestation possible et presque exclusivement née du travail pionnier de philosophes juifs, se considérant comme tels, et ayant été persécutés pour cette raison et contraints à l'exil par le régime nazi. La

⁹⁰ Birnbaum, Pierre. *Géographie de l'espoir*. Paris, Gallimard, 2004. Ce thème de la dissimilation comme désassimilation sociale se retrouve également dans cet ouvrage de sociologie politique qui en donne une lecture théorique et historique, notamment dans la sociologie allemande. On y trouvera par exemple cette citation : Simmel, Georg. *Sociologie*, Paris, PUF, 1999, p. 667-668 ; cité par Birnbaum, Pierre. *Op. cit.*, chapitre 3, p. 142. « D'un ouvrage à l'autre, Georg Simmel voit d'abord dans le Juif la figure exemplaire de l'étranger, il historicise cette qualité qui l'a affecté tout au long de sa propre vie. Bien qu'elle soit devenue une forme sociale cristallisée parmi d'autres applicable à tous les contenus sociaux imaginables, on aurait donc tort, comme le proposent de nombreux commentateurs, de n'évoquer que pour mémoire cette dimension de l'étranger et d'en faire le propre d'un individu qui serait partie prenante de la modernité en se trouvant profondément intégré aux interactions sociales particulières aux grandes villes, de voir avant tout le seul côté positif de sa situation en passant rapidement sur les rejets violents qu'il a provoqués. »

⁹¹ Habermas, Jürgen. *Profil philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 77, trad. Marc B. de Launay, Françoise Dastur et Jean-René Ladmiral. « Les Juifs ont nécessairement dû éprouver la société comme quelque chose à quoi l'on se heurte et ce de façon si persistante qu'ils avaient, pour ainsi dire de naissance, le regard sociologique. »

Théorie critique s'inscrit donc elle aussi dans le parcours des juifs allemands décrit par Mosès, dans la rupture de la promesse d'assimilation et dans l'éveil critique que suscite l'injustice de la condition juive. Ce fait, incontournable lorsque l'on s'interroge sur le rapport au judaïsme des théoriciens francfortois, doit être nuancé par le fait qu'une philosophie posée par des philosophes juifs ne suffit pas à en faire une philosophie juive. Dans la mesure où on pourrait parvenir à définir ce qu'est une philosophie juive, le simple critère biographique et d'appartenance échouerait à en rendre compte. L'absence totale de connaissance approfondie des textes et des rituels du judaïsme, le caractère profondément assimilé des milieux familiaux (à l'exception de Fromm, né dans un milieu orthodoxe et objet de *Witz* dans les diverses correspondances des auteurs⁹²) et le rattachement de ces auteurs à une pensée se réclamant du matérialisme, doivent ainsi garder notre démarche d'un écueil redoutable qui serait celui de rechercher des correspondances conceptuelles et textuelles cachées avec les textes du judaïsme traditionnel de manière systématique derrière tous les concepts spécifiquement philosophiques de la Théorie critique, ou de prendre le terme « théologique » littéralement. Une telle démarche constituerait une interprétation abusive que le simple examen philologique de la connaissance des textes par les auteurs retenus suffirait à invalider. Elle montre la nécessité de ne pas céder à une lecture totalement séparée des réalités pratiques et génétiques de l'histoire intellectuelle afin de cerner les contours d'une démarche conceptuelle. Pour autant, adopter une position épistémologique aussi rigoureuse et syllogistique que celle du philosophe israélien Yitzhak Melamed⁹³ et voir dans la connaissance des textes canoniques du judaïsme une condition nécessaire au-delà de laquelle toute revendication de philosophie juive serait vouée à l'échec⁹⁴ méconnaîtrait profondément l'autonomie des concepts et leur vie propre, leurs modalités de réception et de diffusion qu'une histoire des concepts éclaire pourtant. Nous rejoignons donc ici la position de Sophie Nordmann⁹⁵ quant à la nécessité de voir l'élément juif d'une philosophie à travers l'attitude intentionnelle de dialogue de cette pensée vis-à-vis du modèle discursif grec du *Logos*⁹⁶, appréhendé depuis la tradition hébraïque qui demeure étrangère à

⁹² Fromm voulant dire « pieux » en allemand.

⁹³ Melamed, Yitzhak. « Salomon Maïmon et l'échec de la philosophie juive moderne », in « Haskala et *Aufklärung*. Philosophes juifs et lumières allemandes », *Revue germanique internationale*, n° 9, Paris, CNRS éditions, 2009, pp. 175-188. p.176 : « De la même façon qu'un philosophe des mathématiques a besoin d'une bonne connaissance des mathématiques, on peut penser qu'un érudit en philosophie juive a besoin de bien maîtriser le mode littéraire juif. »

⁹⁴ Jusqu'à être qualifiée par l'auteur de « charlatanisme » dans Melamed, Yitzhak. Art. cit., p. 175.

⁹⁵ Nordmann, Sophie. *Levinas et la philosophie judéo-allemande*, Paris, Vrin, 2017.

⁹⁶ *Ibid.*, p.153. « Il s'agit alors d'entendre la philosophie juive non comme la rencontre de deux modes de pensée hétérogènes et contradictoires, mais comme un mode propre d'exercice de la rationalité philosophique, dont la mise en œuvre appelle et requiert une référence aux sources juives. (...) Ce qui exclut aussi toute confusion de la

cette notion de *Logos*. La référence juive se poserait en outil stratégique de distanciation, mais pas nécessairement de confrontation⁹⁷.

En second lieu, nous adoptons aussi une méthode liée à l'autonomie du concept doté de sa propre force, distincte de son contexte d'utilisation. C'est ainsi que l'on peut, comme le souligne également Sophie Nordmann, trouver une conceptualité juive chez des philosophes comme Lyotard⁹⁸ ou des penseurs comme Blanchot⁹⁹ dans la mesure où c'est le concept lui-même qui conserve quelque chose de la référence au texte juif¹⁰⁰, que cette référence soit explicite ou non. C'est donc ce mouvement d'interrogation et de conservation des figures juives dans le concept même qui est constitutif de la philosophie juive ou de tout questionnement sur la présence du rapport au judaïsme dans une philosophie. Il est donc indéniable qu'une présence de concepts philosophiques issus de concepts théologiques tels que l'emblématique traitement du *Bilderverbot* biblique par Adorno, la mention du *olam ha ba'a* par Bloch, la transversalité

philosophie juive avec une forme de Théologie : elle n'implique aucun discours sur Dieu et encore moins une reconnaissance préalable de l'existence de Dieu. » Ce qui explique qu'il soit possible dans le cadre d'une philosophie liée au judaïsme d'utiliser des concepts théologiques sécularisés, découplés de la question de la dénotation de ces concepts à un objet existant, et ce qui signifie qu'il serait probablement impossible de le faire depuis un autre site philosophique qui serait le site chrétien. Cela revient à penser, nous le verrons, la question de la sécularisation comme une question ayant un rôle particulier dans la pensée juive et peut-être étant d'abord une question juive adressée au christianisme avant que d'être seulement l'expression théorique du mouvement historique de la Réforme. Cette question interroge un certain luthériano-centrisme de la problématique hégélienne de la sécularisation, solidaire de la sous-estimation hégélienne du judaïsme, voire de sa disqualification dans la pensée du philosophe d'Iéna.

⁹⁷ Ce qui est la position globale, malgré des nuances, de Gérard Bensussan. Il y aurait une hétérogénéité fondamentale du *Logos* et de la Révélation juive qui nécessiterait une forme de déchirement, de choix sacrificiel et ferait de la philosophie juive une forme paradoxale à la fois en raison de la condamnation de l'approfondissement de la réflexion philosophique par les maîtres du talmud et par la suspension du particularisme que demandent l'universalité et l'unité du *Logos*. Ce paradoxe ne se résoudrait finalement que dans une « relève », pour reprendre la traduction derridienne de l'*Aufhebung*, dans le concept. « La philosophie juive pousse les figures de la pensée juive jusqu'au concept, c'est sa vocation et son office », nous dit ainsi Bensussan. Voir Bensussan, Gérard. *Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 14. Ceci entérine une sorte d'impossibilité entre le figural du narratif biblique (nous empruntons de préférence ce concept de Lyotard dans *Discours, figure* à celui trop graphique et esthétique de figuratif) et le conceptuel du discours philosophique, position finalement très proche de celle de Heidegger sur le sujet. Il faut imaginer donc un conceptuel qui puisse conserver le figural comme conceptuel propre à une approche juive de la philosophie. On voit ici se dessiner l'enjeu fondamental du *Bilderverbot* adornien. Sophie Nordmann tente selon nous de bien situer que la philosophie juive est une manière de résoudre des problèmes philosophiques universels par des références à la pensée juive mais qu'elle n'est ni un commentaire philosophique et savant du judaïsme ni une absorption par le concept dans l'Universel, elle est conservation de la figure narrative juive du texte biblique dans le concept philosophique. Nous défendons ainsi cet usage pragmatique des métaphores de la tradition juive dans le conceptuel philosophique comme des outils au sein de la Théorie critique.

⁹⁸ Lyotard, Jean-François. « Rétorsion en théopolitique », in *Rudiments païens, Genre dissertatif*, Paris, UGE, 1973. Nombreux textes en ce sens.

⁹⁹ Blanchot, Maurice. « Être juif », in *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp.180-190. Texte parmi les plus représentatifs parmi de nombreuses références possibles.

¹⁰⁰ Hoppenot, Eric. *Maurice Blanchot et la tradition juive*, Paris, Kimé, 2015. De nombreuses références vétérotestamentaires sont citées, constituant ce que l'auteur appelle un *intertexte* avec les écrits de Blanchot.

de la réflexion sur la signification politique et métaphysique du messianisme chez la plupart des auteurs, comme les références à la Kabbale, la mention du *Tout-Autre* ou du *péché originel* par Horkheimer, sont autant de traces, d'occurrences d'une présence évidente, lisible et intentionnelle de la référence juive, même christianisée dans le cas du péché originel, au sein de ces travaux et de ces concepts théologiques tels qu'ils sont présentés par les auteurs de la Théorie critique. La question de la connaissance des textes de même que la transformation des références par les concepts issus de la tradition allemande ne sont donc pas des obstacles mais dessinent une figure originale et ineffaçable de la présence juive dans la philosophie critique.

D) Judaïsme et critique de l'Aufklärung dans la Théorie critique

Cette place des sources et des références juives doit donc être plus profondément encore interrogée sous plusieurs angles. Le premier aspect doit être celui de la corrélation entre la place de la méthodologie empirique et l'usage des concepts, dans la mesure où il existerait dès lors entre la sociologie critique comme manifestation dialectique de la condition juive allemande et l'usage critique de concepts théologiques une forme de convergence, de rapport dialectique réciproque qu'il conviendrait d'élucider¹⁰¹. La Théorie critique serait alors porteuse de cette double dimension liée à la condition juive, s'exprimant donc à la fois de manière implicite à travers une forme d'empiricité sociologique¹⁰² et de manière explicite par une élaboration

¹⁰¹ Kaesler, Dirk. « La sociologie allemande, une secte juive ? Le judaïsme comme milieu d'émergence de la sociologie allemande », *Revue germanique internationale*, n°17, « Références juives et identités scientifiques en Allemagne », 2002. Mis en ligne le 26 septembre 2011, consulté le 13 février 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/887>.

¹⁰² Kaesler, Dirk. Art. cit. Un passage sur Horkheimer fait très clairement le lien entre la sociologie critique et l'appartenance juive avec des commentaires de Horkheimer lui-même : « Dans le cas de Horkheimer ce "retour" se dessine de manière relativement évidente. Sans doute entre autres raisons pour s'opposer à son père, qui, bien que non orthodoxe, était cependant un juif conservateur, le jeune Horkheimer se tourna vers le marxisme comme vers sa propre "patrie", indépendante de son milieu d'origine. On peut certes voir dans ce choix des traces de son appartenance au judaïsme comme le font certains de ses biographes qui situent dans le judaïsme de Horkheimer "la force de protester et la source de sa nostalgie" ou qui croient reconnaître chez lui une "consonance" du postulat moral de la liberté de Kant, que Horkheimer étudia de manière si intensive, et un "motif juif originel", celui de la juste colère contre l'injustice du monde. Le lien interne de ces contenus devient beaucoup plus facile à saisir dans la *Dialectique des Lumières* dans laquelle il est dit que les Lumières, en tant que théorie critique, seraient la "forme sécularisée du monothéisme juif" de telle manière que ce n'est certainement pas une surinterprétation que de dire de cette œuvre qu'en elle "une pensée juive opère une percée jusqu'à la conservation de ce qui, dans les systèmes métaphysiques positifs et théologiques, n'était plus tenable". Du point de vue biographique on peut noter que Horkheimer, surtout après et à travers l'émigration, professa de plus en plus nettement son appartenance au judaïsme. Il suffit de signaler ici que les célèbres *Studies in Prejudice* étaient une commande du Comité juif américain. Après son retour en Allemagne Horkheimer disait de lui-même : "Je considérais le judaïsme comme ma confession religieuse, l'Empire allemand comme ma patrie." Ce qui fait que je vois en Horkheimer un de ces premiers sociologues allemands qui, bien que d'une manière moins décidée que Franz Oppenheimer (re)trouvèrent leur "judéité" sans pour autant abandonner la "patrie" du marxisme (scientifique) qu'ils s'étaient eux-mêmes trouvée. »

conceptuelle spécifique, originale, constituée d'apports théologiques. La même critique fondamentale de la société européenne et de ses tendances historiques à la rationalisation serait remplie aussi bien par l'héritage critique des sociologies de Simmel et Weber¹⁰³ alliées à la pensée de Marx, qui opèrent un lien entre sécularisation et émancipation¹⁰⁴, que par les références juives, qu'elles soient authentiquement textuelles ou simplement le fruit d'une reconstruction conceptuelle. Il y aurait donc dans le lien dialectique entre le théologique et le sociologique une méthode critique particulière *directement liée à l'expérience judéo-allemande*. Le caractère volontairement sécularisé de ces concepts permet une forme d'intériorisation dialectique des deux aspects de la sécularisation, celui, sociologique, d'un monde juif allemand menacé d'assimilation et celui, philosophique, d'une pensée juive en quête d'un espace entre l'absorption par l'Universalité et l'écueil de la pétrification dans l'entretien infini à plusieurs voix de l'exégèse. Les concepts théologiques seraient, dans l'ordre théorique, les facteurs de convergence avec les données pratiques de la sociologie critique empirique, menant à une unité théorico-pratique de la démarche.

Un deuxième angle d'approche serait celui du rapport entre l'usage de concepts théologiques sécularisés et la critique de l'*Aufklärung* et des manifestations de la raison instrumentale, thème central de la Théorie critique. De ce point de vue, l'apport sociologique permettrait de cerner la manière dont se diffuse l'influence de Simmel et de Weber dans le paradigme sociologique de la critique de la rationalisation légale-rationnelle de la société et l'influence de Marx dans son corollaire qu'est la critique du *cosmos* capitaliste. Cette influence sociologique est redoublée de manière décisive par une critique de la raison instrumentale, présente de manière transversale dans la Théorie critique. Les concepts théologiques, dans la mesure où ils charrient une tradition mystique très forte, qu'elle soit liée à la Gnose, à la Kabbale ou à la Bible, font appel à une forme de conceptualisation qui n'est pas celle du *Logos* grec tel qu'il se retrouve intégré à la philosophie allemande. Ils réintroduisent un rôle de l'intuition et de l'inspiration, de l'enthousiasme révolutionnaire et de la critique du *savoir d'entendement*¹⁰⁵

¹⁰³ Löwy, Michael. « Ernst Bloch et Georg Lukács, une rencontre à Heidelberg en 1910 », in *Juifs hétérodoxes*, Paris, Ed. de l'éclat, 2013, pp. 65-75. Löwy montre ici, à travers la participation de Lukács et Bloch au cercle de discussion de Max Weber, la pluralité des influences qu'ont subies les grands ancêtres de la Théorie critique dans l'intégration par exemple d'éléments qualifiés sans doute hâtivement d'idéalistes dans les modèles explicatifs et philosophiques. Ceci explique en partie un héritage non réductionniste et un matérialisme historique considérablement enrichi de matériaux dont les concepts théologiques font partie mais aussi des concepts issus de la sociologie de la religion.

¹⁰⁴ Löwy, Michael. *La Cage d'acier : Max Weber et le marxisme wébérien*, Paris, Stock, 2013.

¹⁰⁵ La critique hégélienne du *savoir d'entendement* et de la *démonstration* dans la mathématique trouve dans la critique politique de la raison instrumentale un prolongement politique. La raison instrumentale, c'est la

au nom d'autres formes de connaissances et surtout d'autres formes de vie opposées à la démesure de l'exploitation technicienne de la nature, elle-même liée à la domination de la raison instrumentale. Ce refus de la raison instrumentale n'est pas pour autant un rejet global de la Raison, que Horkheimer distingue par exemple scrupuleusement de sa dimension strictement instrumentale. Sa critique n'est pas non plus une exhortation à un irrationalisme¹⁰⁶ émancipateur du joug d'un concept de vérité nécessairement violent. Elle n'est pas davantage le fruit d'une misologie fondée sur une déception au regard de la Raison, mais une reprise de la méfiance biblique envers une forme d'*hubris* du progrès. La possibilité de la légitimité d'autres discours que celui de la Raison est solidaire d'une critique de l'universalité absorbante de l'*Aufklärung* de la fin de la métaphysique qu'elle annonce dans le resserrement kantien autour de l'éthique. En exhibant la puissance de concepts pourtant réduits à un « fictionnement »¹⁰⁷, dépourvus de référence sémantique présente dans le monde ou supramondaine, les théoriciens critiques posent un défi aux divers positivismes. D'une certaine manière, en montrant que le sens de la proposition survit à l'absence de dénotation des objets visés par la théologie, considérés d'un point de vue matérialiste comme inexistant, que la force politique et théorique du récit biblique et des concepts qui en sont issus agissent en dépit de l'absence divine qu'ils trahissent, les théoriciens critiques remettent en cause performativement une conception étroite de la Raison fondée sur la seule expérience et sur la correspondance passive et descriptive du discours aux faits empiriques. Le *Positivismusstreit* qui opposera Adorno à Popper est ainsi fondé sur des questions d'épistémologie de la sociologie mais trahit plus en profondeur un rapport à la métaphysique qui, chez Popper, est éliminativiste et réduit toute conceptualité et toute théorisation à une métaphysique implicite. L'utilisation de concepts théologiques est une démonstration de la primauté du sens qui ne peut se laisser réduire à une analyse du langage, mais reflète plutôt un sens médié par le *concept*. Cette confrontation révèle une double

domination du savoir d'entendement sur la réflexivité. Cette dernière ne se rétablit que dans une ontologie du soi collectif de la modernité qu'est ce programme d'une « *ontologie de nous-mêmes* ». Voir *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1992, chapitre XLIX, p. 36, trad. Jean Hyppolite. « La nature du triangle rectangle ne se dispose pas d'elle-même pour démontrer la proposition exprimant la relation du triangle. »

¹⁰⁶ D'autant que l'irrationalisme est clairement assimilé par ces auteurs à un corollaire de la montée du fascisme, la déformation de présentation de la Théorie critique comme critique de la Raison est à révoquer, elle est seulement une critique des usages déraisonnables de la raison instrumentale. Seul Benjamin a pu montrer des tendances irrationalistes liées à la fréquentation trop poussée de l'œuvre de Klages avant que Scholem ne contribue à l'en éloigner.

¹⁰⁷ Nancy, Jean-Luc. *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986, p. 143. « Le mythe n'est pas la simple représentation, il est la représentation à l'œuvre, se produisant elle-même, mimesis auto-poétique, comme effet : la fiction qui fonde, non pas un monde fictif (c'est ce que Schelling et Lévi-Strauss récuse) mais le fictionnement comme façonnement d'un monde ou le devenir-monde du fictionnement. Autrement dit, le façonnement d'un monde du sujet, le devenir-monde de la subjectivité. »

revendication épistémologique et théorique de sauvegarde de la métaphysique comme non-réduction à l'empiricité, par exemple dans l'Utopie, qui appartient à la région métaphysique du devoir-être et non à celle de l'être, de l'imaginaire social du *pas-encore* et de son expression dans des énoncés contrefactuels, et non de la ature ou de l'Histoire passée. La possibilité de penser politiquement le monde autrement que dans sa *facticité* au sens heideggerien, ou que dans sa correspondance empirique à la *phusis* au sens poppérien, est conditionnée par la « relève » du théologique, comme *Aufhebung*, entendue cette fois au sens de *surrection*, de *conservation* des concepts théologiques sécularisés comme récits signifiants dotés d'un potentiel de rédemption et d'une force conceptuelle. C'est leur sécularisation qui maintient cependant la possibilité dialectique d'une défense parallèle de la Raison, dans la mesure où elle sépare le théologique du religieux. Or, cette possibilité de conserver des concepts théologiques sans présupposer une onto-théologie est, comme le montre Sophie Nordmann, *invisageable hors d'une problématique juive du rapport au théologique dans la mesure où ce dont est porteur le judaïsme est un rapport au sens qui survit à la disparition de la sémantique théologique et au référentiel « Dieu » absent*. C'est par la préservation du narratif figural biblique en ce qu'il est porteur d'un sens métaphorique qui excède le Réel et qui survit à la sécularisation que la critique de la raison instrumentale préserve la Raison tout en s'en distanciant dans ses modes d'exposition discursifs sans se laisser absorber définitivement par l'*Aufklärung*. L'absorption de la Raison dans la raison instrumentale rejoint ainsi le conflit pour la non-absorption de la pensée juive dans celle de l'*Aufklärung*.

C'est ici que vient alors se poser un troisième point d'interrogation : celui des modalités d'exposition qui sont soulignées dans nombre des ouvrages que nous examinerons par une forme de polyphonie et un caractère fragmentaire marqué. Les *Minima Moralia* d'Adorno, les *Traces* de Bloch, le *Sens unique* de Benjamin, les *Notes critiques* de Horkheimer sont particulièrement emblématiques d'un usage formel des aphorismes, de la forme courte, du mélange entre narration et digression et d'usage des diverses formes de l'écriture fragmentaire comme on la retrouve chez d'autres auteurs¹⁰⁸. Cette forme de non-linéarité se retrouve dans

¹⁰⁸ Par exemple Blanchot, Maurice. *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, Préface, p. VII. « Écrire, l'exigence d'écrire non plus l'écriture qui s'est toujours mise (par une nécessité nullement évitable) au service de la parole ou de la pensée dite idéaliste, c'est-à-dire moralisante, mais l'écriture qui, par sa force propre lentement libérée (force aléatoire d'absence), semble ne se consacrer qu'à elle-même qui reste sans identité et, peu à peu, dégage des possibilités tout autres, une façon anonyme, distraite, différée et dispersée d'être en rapport par laquelle tout est mis en cause, et d'abord l'idée de Dieu, du Moi, du Sujet, puis de la Vérité et de l'Un, puis l'idée du Livre et de l'Œuvre, en sorte que cette écriture (entendue dans sa rigueur énigmatique), loin d'avoir pour but le Livre, en marquerait plutôt la fin. Écriture qu'on pourrait dire hors discours, hors langage. »

l'exposition des thèses, dans la structure de la plupart des œuvres marquées par la coexistence de chapitres hétéroclites, d'interruptions et de déséquilibres de construction, de décalages de sens entre contenus et titres, de glissements sémantiques déroutants, d'un usage de la littérature à des fins philosophiques ou même l'usage de matériaux biographiques dans le *Thomas Münzer* de Bloch, à mi-chemin de l'Histoire et de la philosophie. Nous opposons résolument cet aspect formel à toute théorie de l'analogie qui considérerait ces références théologiques uniquement comme un phénomène secondaire et contingent. On ne doit ainsi pas comprendre le mode d'écriture d'Adorno, par exemple, comme une collection de fragments, de traces, mais bel et bien le voir comme la manifestation formelle du paradigme dans l'affirmation de sa distance avec le mode d'exposition traditionnelle du *Logos* philosophique. La discontinuité s'effectue donc chez ces auteurs à travers la série de ruptures que présentent les œuvres du corpus étudiées dans leurs structures formelles parfois atypiques (aphorismes, fragments, écrits musicologiques, littéraires, correspondance). Cette forme qui rompt avec la linéarité de la présentation logique des idées pour laisser une place au narratif, qui rend floues les frontières entre les disciplines et multiplie les voix et les tonalités, n'est pas sans lien avec l'entretien infini à voix multiples du texte talmudique et les interruptions de lecture qu'il suscite, la présence de la Haggadah comme motif disruptif et narratif qui s'oppose à la rigidité de la Halakhah, Haggadah évoquée ainsi par Bloch¹⁰⁹ comme *vox populi* du peuple juif, *phonè*¹¹⁰ contre *Logos*, protestation des sans-parole de l'Histoire, dont font partie les juifs¹¹¹, contre le discours dominant des vainqueurs de l'Histoire. Dans la volonté de distanciation avec le *Logos* du discours philosophique, on tentera donc de prouver qu'il n'existe pas un modèle formel

¹⁰⁹ Bloch, Ernst. *L'Athéisme dans le christianisme*, Paris, Gallimard, 1979, p. 91, trad. Eliane Kaufholz et Gérard Raulet. « Mais c'est aussi ce qui entraîna dans la communauté religieuse qui constituait l'Etat juif ainsi fondé que la rédaction de l'Ancien Testament et le « règne heureux de la Loi » ne contiennent qu'une petite partie de la littérature juive israélite qui subsistait à côté de la Bible. Cette littérature menait une existence riche de sens, bien que vouée au dépérissement et traduisait un non-conformisme symptomatique. Ainsi dans les récits populaires de la Haggadah, souvent en marge de la Loi et des prophètes amollis par le cléralisme. »

¹¹⁰ Rancière, Jacques. *Le Spectateur émancipé*. Paris, La Fabrique, 2008. Rancière mentionne la double exclusion de la *phonè* hors du *Logos* et ce qu'il appelle les sans-parts, hors même de la *phonè*, réduits à l'animalité du beuglement. Les êtres parlants sont engagés dans un processus de reconnaissance de leur parole, dont la *phonè* comme élément matériel constitue le socle minimal. Par cette assimilation de la Haggadah à la *vox populi* du peuple juif, la *vox dei* demeurant la Halakhah, Bloch nous proposerait une lecture du destin des juifs comme paradigmatique d'une reconnaissance de la qualité d'homme par chaque homme. La réduction des juifs à l'animalité dans le discours nazi montre bien que l'un des enjeux de l'Histoire est l'universalité de la *phonè*, de la reconnaissance de la parole de l'autre comme parole à part entière. Un extrait saisissant du film de Claude Lanzmann *Shoah* montre ainsi un paysan polonais parlant des juifs transportés en convoi vers Auschwitz et imitant en un borborygme ridicule la langue des juifs. Ce paysan de rajouter : « ils parlaient le juif ».

¹¹¹ Bloch, Ernst. *Symbole : les juifs*, Paris, Ed. de l'éclat, 2009, p. 150. « Les juifs sont marqués sans espoir car la grâce de Dieu est ironique ; et c'est ainsi que les paroles de Paul sont interprétées de façon contradictoire, de manière inadéquate avec le pathos de l'apôtre : les juifs restent en réserve, en réserve du Royaume de Dieu. »

partagé par ces auteurs et surdéterminé par un rapport à la référence juive telle que l'expose la pensée du fragment de Maurice Blanchot¹¹² et son intertextualité biblique et messianique dont on peut transposer le modèle à nombre d'auteurs de la Théorie critique.

Enfin, nous essaierons de discerner dans quelle mesure cet ensemble de références à la pensée juive structure une conception originale et métaphysique de l'Histoire et du temps, étant donné que le thème du messianisme comme thème théologique central nous semble ici encore émerger au sein de la Théorie critique. Les travaux de Pierre Bouretz¹¹³ sur différents auteurs dont Bloch et Benjamin ont montré l'existence au sein du paradigme théologique, élargi quant à la diversité des auteurs examinés, d'une véritable *constellation* messianique qui en constitue l'épicentre conceptuel. Ce travail, dont nous pensons qu'il constitue un modèle de *topique comparative* centrée sur les auteurs du renouveau judéo-allemand, montre bien la transversalité de l'interrogation messianique, dépassant l'inscription de chacun des auteurs dans un courant de pensée particulier de la dissimulation. L'interrogation messianique apparaît alors comme un élément commun qui permet à la fois de regrouper ensemble ces auteurs et de donner du sens à un moment de la pensée juive. C'est ainsi que le terme benjaminien de *constellation* renvoie bien à un travail de mise en forme conceptuelle d'un ensemble disparate. Dans le fait de nommer une constellation céleste, les hommes classifient les étoiles de manière rationnelle en s'appuyant sur des rapports imaginaires, sur une forme mythique qui constitue chaque élément stellaire de la constellation en une partie d'un ensemble qui devient une représentation structurante dépassant l'opposition du Mythe et de la Raison. La question du messianisme au sein de la Théorie critique répond donc à diverses problématiques essentielles. En premier lieu, nous verrons dans quelle mesure cette constellation messianique peut là encore se retrouver parmi les auteurs de la Théorie critique et comment elle contribue à redéfinir, à travers cette notion de constellation, les frontières d'un paradigme au-delà des formations institutionnelles

¹¹² Hoppenot, Eric. « Le messianisme dans l'écriture fragmentaire », in *Op. cit.*, chapitre IV, p. 410. « Ces dernières lignes citées et recomposées par Blanchot attestent de la configuration de plus d'un temps : les temps de la fin comme prélude à la fin des temps. Car cette dernière ne pourra advenir si ce n'est qu'en tant que brisure, déchirure, ou, pour le dire dans les termes de Blanchot comme "épokhê", interruption. (...) l'avènement messianique ne met pas fin au monde mais il interrompt la continuité historique, la répétition infernale du même. »

¹¹³ Bouretz, Pierre. *Témoins du futur*, Paris, Gallimard, 2003, p. 22. « Préserver la présence du passé tout en conservant la représentation d'un futur inaccompli, le judaïsme l'avait fait dans toute son histoire sous l'autorité d'un code, par la médiation du rituel et dans l'intimité d'un temps subjectif rétif au cours naturel des heures : ce qui l'avait empêché de devenir une religion du monde. Mais à l'époque de la sécularisation, ce dernier ne l'avait-il pas définitivement rattrapé ? L'historien l'affirme, certain qu'ainsi vont les choses, qu'elles soient progrès ou déclin. Faut-il admettre qu'en matière de tradition tout soit passé ? Les philosophes ici rassemblés le refusent partageant au moins la conviction qu'il ne serait fini de l'homme s'il advenait d'aventure qu'il cesse d'estimer que le monde est une énigme. »

historiques (Ecole de Francfort) et des distinctions temporelles (première et deuxième Théories critiques), permettant de concilier la dimension diachronique et la dimension synchronique de la *topique comparative* que nous engageons. Cette approche ouvre même une archéologie conceptuelle du paradigme théologique en exposant ses origines au sein de la pensée critique allemande antérieure¹¹⁴. Cette notion explique selon nous les tournants les plus importants de l'histoire de la Théorie critique, dont le fameux tournant langagier, que nous analyserons comme un refus post-métaphysique habermassien du théologico-messianique rendant possible une pensée de la religion post-sécularisée contre laquelle la catégorie sécularisée et métaphysique du « *théologique* » prémunissait la Théorie critique¹¹⁵. La notion de constellation messianique permet en outre de donner un contenu au paradigme théologique, elle l'exemplifie et il nous sera essentiel de voir dans quelle mesure elle l'organise et tisse des ramifications conceptuelles avec d'autres références issues de la pensée juive ou chrétienne, et selon quelle architecture, pour élaborer précisément une cartographie de ce paradigme théologique dans son ensemble.

Enfin, nous exposerons dans quelle mesure ce concept de messianisme surdétermine¹¹⁶ une conception originale du temps et de l'Histoire¹¹⁷ issue d'une pensée juive en dialogue avec la pensée allemande, mais aussi du rapport au politique qui fait le lien entre la singularité de l'expérience juive de l'injustice et l'idéal de justice dont est porteuse cette conception qui repose sur une mise en œuvre du concept politique d'Utopie et sur son couplage avec le concept religieux d'eschatologie. Cet ensemble vise à former une théorie originale du devenir historique échappant au providentialisme sécularisé que recouvre le déterminisme marxiste. C'est ici que cette pensée demeure métaphysique, même minimalement, contre les morts proclamées de la

¹¹⁴ En particulier de dresser dans la première partie de notre travail une généalogie de l'usage de la théologie dans la pensée critique et matérialiste allemande avec Moses Hess et Gustav Landauer. Voir en ce sens le travail pionnier de Bensussan, Gérard. *Moses Hess - La philosophie, le socialisme (1836 - 1845). Traduction en annexe de trois textes de M. Hess : Socialisme et communisme - Philosophie de l'action - Les derniers philosophes*, Paris, PUF, 1985. Le contenu utopique de la pensée de Hess est résumé par la phrase issue de *Die europäische Triarchie* : « Tout ce qui est réel est rationnel, fort bien ! Mais tout ce qui sera l'est aussi. » On ne peut dénier les prémisses d'un schéma utopique mêlant eschatologie et hégélianisme de gauche, dont on retrouvera la structure dans maints écrits de la Théorie critique.

¹¹⁵ Nous renvoyons aux extraits précédents de Françoise Proust sur Benjamin.

¹¹⁶ Bensussan, Gérard. *Le Temps messianique*, *op. cit.*, p. 9. « Le messianisme produit une véritable mise à distance de l'histoire, spéculative et chronologique. »

¹¹⁷ Mosès, Stéphane. *Op. cit.*, p. 28. « Il s'agit chez tous les trois d'une critique radicale de la Raison historique et de ses axiomes à savoir l'idée de causalité, l'idée de continuité et l'idée de progrès. A la vision optimiste d'une histoire conçue comme une marche permanente vers l'accomplissement final de l'humanité, ils opposent chacun avec sa conceptualité propre, l'idée d'une histoire discontinuée, dont les différents moments ne se laissent pas totaliser et dont les crises, les ruptures et les déchirements sont plus significatifs – et sans doute plus prometteurs – que son apparente homogénéité. »

métaphysique, qu'elle demeure porteuse d'une conception ontologique du temps et de l'Histoire qui n'est pas celle de la modernité occidentale, pas celle de l'ontologie grise de la quantité, du nombre et de la mesure¹¹⁸, mais celle des singularités monadiques irréductibles de l'événement et de l'individu et du temps plein.

¹¹⁸ Marion, Jean-Luc. *L'Ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1993, p. 66. « Et donc, outre la quantité sans matière, intervient une seconde abstraction : ne rien considérer même dans le nombre et la figure que l'ordre et la mesure. » La mise en place dans les *regulae* d'une manière de saisir le monde à travers une grille d'analyse et de mesure quantitative des objets constitue un des actes de naissance de la raison instrumentale où l'épistémologie se substitue à l'ontologie proprement dite et où les objets sont avant tout objets de mesure.

CHAPITRE I.

LES SOURCES HISTORIQUES DE LA PHILOSOPHIE DE LA SECULARISATION ET LEUR INFLUENCE DANS LA THEORIE CRITIQUE

La configuration particulière que prend la question de la sécularisation chez les penseurs de la Théorie critique s'inscrit par excellence dans une démarche historique en raison des soubassements hégéliens qui en délimitent la structure. Ce n'est ni dans l'évolution sociologique de nos sociétés par rapport à la croyance et aux rites religieux, ni dans l'évolution des dispositions cognitives du sujet que la première Théorie critique va ancrer sa réflexion sur les concepts théologiques, mais sur l'historicité du concept même de sécularisation. Hegel voyait dans l'Histoire allemande et dans ce couronnement intellectuel et politique qu'était pour lui la Réforme luthérienne le témoignage d'une centralité de l'Allemagne dans ce processus d'émergence de la sécularisation comme *mondanisation*. Héritiers de Hegel, malgré une forme d'infidélité revendiquée à sa pensée, les penseurs de la Théorie critique développent un double rapport à la sécularisation prise non seulement comme processus historique concret lié à la question de la dialectique entre émancipation et aliénation au sein de nos sociétés modernes, mais aussi comme concept recueillant les sédiments et variations de l'histoire de la pensée allemande elle-même. Absorbés malgré eux par la difficulté de tous les penseurs juifs de l'époque à se situer au sein de la synthèse judéo-allemande qui prit forme avec la Haskalah en solidarité avec le concept de Raison issu de l'*Aufklärung*, il s'agissait également pour eux de tenter d'élaborer une nouvelle synthèse qui s'affranchisse de cette solidarité originelle pour déceler la nature mythologique et idolâtre de la Raison. C'est ainsi que le rapport de la Théorie critique à la pensée de Kant se révèle essentielle et qu'elle figure pour eux dans une perspective originelle la manière dont la pensée de la religion se sécularise en Allemagne (I), créant une phase historique jusqu'à Schelling dans laquelle le rapport à la Théologie et à la Révélation est publiquement interrogé par les penseurs que l'on nommera post-kantiens. Hegel marque une

nouvelle étape de ce processus qu'il est alors nécessaire d'étudier à la fois sous l'angle historique de l'apport décisif et incontournable de ce dernier à travers son concept de *Verweltlichung* mais aussi de manière non-diachronique sur la façon dont ce concept surdétermine la cartographie conceptuelle de ce qu'on a appelé « *la querelle de la sécularisation* » et les lignes de force entre ses protagonistes (II). La Théorie critique hérite de son rapport au marxisme cette relation ambivalente à l'étape post-hégélienne, en elle se recueillent la continuité et la distance à la pensée jeune-hégélienne qui avait fait de la critique de la religion au sein même des concepts théologiques sa marque de fabrique à travers Feuerbach. L'originalité sur ce plan de la Théorie critique est de se trouver bouleversée par l'apport d'une synthèse judéo-allemande dans la pensée révolutionnaire que l'on retrouve chez des précurseurs comme Landauer ou Buber (III).

I. Inspirations kantiennes et post-kantiennes dans l'approche de la sécularisation par la Théorie critique

Le problème de la sécularisation dans la philosophie allemande commence certes à être identifié en tant que tel avec la pensée de Hegel, qui en trace les grandes lignes de partage et en élabore la trame conceptuelle. Toutefois, on peut discerner un moment philosophique précédant le moment post-hégélien, qu'on nommera moment post-kantien et qui comprend deux étapes : Kant lui-même et ce que l'on a pu appeler « la réaction post-kantienne¹ ». Si Hegel et sa postérité constituent la phase *réfléchissante* du concept de sécularisation où l'époque se saisit elle-même comme soumise à ce processus, Kant, comme représentant de l'*Aufklärung*, témoigne de la mise en place théorique et historique du paradigme *agissant*, mais non encore critique de lui-même et donc, par là même non encore *réfléchissant*. Entre ces deux phases, une incompatibilité se fait jour, délimitée par trois aspects : la critique épistémique de la religion, renvoyée au domaine de la conviction, de la foi individuelle et déliée de tout savoir positif², la

¹ Grosos, Philippe. *Philosophie et théologie de Kant à Schelling*, Paris, Ellipses, 1999, p. 38. « Or, loin de réaliser les espérances philosophiques, ses successeurs vont en apparence profondément bouleverser son héritage. La distinction du nouménal et du phénoménal sera oubliée. La critique laissera place à un système, une théologie spéculative va être explicitement revendiquée et constamment approfondie. »

² Mais la foi n'est pas irrationnelle pour autant puisqu'elle s'inscrit dans un champ où sa légitimité épistémique est au moins égale à celui de l'incroyance. C'est la légitimité épistémique de ce champ lui-même, qui est moindre que celui résultant des données de l'expérience. Voir Bruch, Jean-Louis. *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p. 32. « Cette option en faveur de la rationalité de la foi peut elle-même être rattachée à une thèse fondamentale de la *Critique* instaurant une foi de la raison à la place des connaissances spéculatives de la métaphysique dogmatique : "J'ai donc dû substituer le savoir pour lui substituer la Foi." »

soumission normative de la religion à la morale (même si cette dernière n'est compréhensible qu'à partir du contenu éthique de la Révélation), et la légitimation de la revendication politique des droits individuels, dont celui de croire dans le cadre de la liberté émergente des Modernes. Le legs kantien se partage donc entre acceptation et rejet de ces trois aspects selon des modulations diverses. Le rationalisme post- et néo-kantien de Mendelssohn à Cassirer et Cohen accepte pleinement ces trois propositions. Une certaine théologie romantique, dont Schleiermacher est un exemple typique, refuse le statut de postulat de la raison pratique des idées de Dieu et de l'immortalité de l'âme et la subordination de la religion à la morale. Enfin, le dernier Fichte, Hegel et Schelling finissent par rejeter les limitations spéculatives posées par Kant pour poser la primauté du *concept*. On distinguera cependant une préservation du refus de la transcendance de la religion chez Hegel et Fichte, tandis que Schelling finira par critiquer jusqu'à la primauté épistémique de la Raison. La Théorie critique en tant que paradoxale héritière et critique de l'*Aufklärung* n'a cessé d'intégrer les contradictions de la théorie de Kant et les conséquences de sa réflexion, à tel point que le rapport à Kant y est une importante ligne de fracture historique dans le rapport au théologique et à la sécularisation (A). Elle possède cependant la particularité de composer une nouvelle modalité de réponse qui embrasse par certains aspects les formes les plus théologisantes de la critique de Kant (B) lorsque ce dernier engage une réflexion bien connue sur *la religion dans les limites de la simple Raison*. Il existe, au sein de la Théorie critique, un double rapport à Kant qui est soit d'hostilité comme représentant de l'*Aufklärung*, soit d'incorporation comme penseur des limites de la Raison (C). Chez Schelling (D), à sa suite, se développe une approche conjointe mêlant, d'une part, rationalisation matérialiste héritée de cette critique kantienne de la religion d'église, et d'autre part, réhabilitation de la dimension positive que présentent certains concepts kantien vis-à-vis de la religion, laissant une place à la notion d'Espérance. La pensée de Schelling inaugure elle aussi la possibilité d'une synthèse entre une approche matérialiste de la politique et un usage des concepts théologiques.

A) La philosophie de la religion de Kant comme enjeu d'interprétation au sein de la Théorie critique

Source majeure de la structuration épistémique du champ initial de la philosophie de la religion qu'elle déplace sur le terrain de la morale³, suscitant de nombreux commentaires dans le corpus francfortois, la philosophie de Kant ne peut que jouer par convergence de ces deux facteurs un rôle majeur dans la structuration de la question de la religion et de la référence théologique au sein de la Théorie critique. Le *moment* Kant marque une rupture historique fondamentale avec le paradigme de la conciliation de la foi et de la Raison issue de la philosophie médiévale, ayant traversé ultérieurement la philosophie de l'âge classique. A la question de l'accord des vérités issues des deux sources complémentaires de la connaissance métaphysique, *Révélation* et *lumière naturelle*, succède le paradigme de la séparation rigoureuse des champs de la connaissance et de la foi, la foi étant le domaine laissé libre à la conviction, comme un *au-delà* de la connaissance⁴ dont les propositions ont seulement à demeurer compossibles avec celles de l'expérience. Ce rôle est cependant ambivalent, dans la mesure où il s'accompagne par ailleurs d'une identification problématique du statut renouvelé de la métaphysique chez Kant, qui remplira une fonction dans les différences d'interprétation entre la première Théorie critique et son tournant communicationnel concernant la question théologique. Kant n'est en effet pas *évalué* de la même manière dans son rapport à la métaphysique et à la Raison selon qu'on lise Habermas d'une part, ou Horkheimer et Benjamin⁵ de l'autre, même si la *compréhension* de sa philosophie révèle une pensée commune. Pour Habermas, le geste kantien en son entier est ainsi annonciateur du passage de la métaphysique à la *post-métaphysique* et se lit de manière déflationniste. Il interprète la position kantienne comme un redéploiement du champ de la réflexion philosophique sur le monde sensible

³ Philonenko, Alexis. *L'Œuvre de Kant*, Paris, Vrin, 1972, t. II, p. 13. « Sans doute Kant veut-il donner un primat de la morale sur la religion. Mais il n'a que trop bien réussi. En sorte qu'il ne serait pas injuste de penser que son libre arbitre n'est qu'une tentative pour réduire le monde historique et religieux à une morale, dont, pour une fois, il faudrait bien constater la sécheresse, en se demandant d'autre part si l'analyse de la religion étend le moins du monde la sphère transcendante. »

⁴ Habermas, Jürgen. *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008, p. 1, trad. Christian Bouchindhomme. « Une fois que la connaissance du monde devint autonome et qu'elle n'eut plus besoin de se justifier en tant que savoir séculier, la charge de la preuve changea de camp ; c'est la religion qui se trouva désormais citée devant le tribunal de la raison. » Kant est très clairement classé dans le camp des fondateurs de la philosophie de la religion conçue comme *critique* de la religion.

⁵ Benjamin, Walter. « Sur le programme de la philosophie qui vient », in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 180, trad. Maurice de Gandillac. « La réalité dont ce philosophe voulait fonder la connaissance, et avec laquelle il voulait fonder la connaissance sur la certitude et la vérité, est une réalité de rang inférieur, peut-être du dernier rang. »

exclusivement. Si l'hypothèse d'une séparation entre l'intelligible et le sensible demeure l'arrière-plan de l'approche kantienne, elle n'est perçue chez Habermas que comme une position épistémique liée à la différenciation entre usage spéculatif et usage transcendantal de la Raison⁶. La notion de métaphysique dans le cadre kantien ne désignerait finalement que la réflexion possible sur les *noumènes* comme pointe extrême d'une gnoséologie, et non un positionnement quant aux questions relevant de la *chose en soi* qui demeurent de l'ordre de la philosophie dogmatique. La philosophie serait donc toujours prise dans un cadre gnoséologique et jamais dans un cadre ontologique⁷, si ce n'est purement immanentiste. Kant est ainsi posé comme celui qui prive les Modernes de la possibilité d'énoncer des propositions quant à la constitution ultime du Réel. La philosophie de la religion limiterait donc l'usage de la Raison aux données issues de l'expérience et à la prédominance de la question normative sur toute ontologie *constitutive*. Ainsi se trouvent doublement disqualifiées par Kant, lu de cette manière par Habermas, tant *les propositions théologiques que les propositions fondamentales du matérialisme*⁸.

Toutefois, comme le souligne Habermas lui-même, c'est chez Kant également que naissent plusieurs thématiques qui vont traverser l'ensemble de la Théorie critique : se situant contre l'autorité ecclésiastique au nom de l'autonomie morale éclairée par la Raison, il n'en inaugure pas moins l'idée de la nécessité de sauver des contenus de foi et les options déontologiques qui en résultent, l'idée d'une fondation normative par la Raison se trouvant au cœur du tournant communicationnel. La figure de la critique de la religion aboutissant *in fine* à reconnaître la nécessité de la sauvegarde des potentiels *sémantiques* et *éthiques* de la religion sous une forme sécularisée est donc selon Habermas, d'abord et avant tout, une figure kantienne⁹. De ce point de vue, en dépit des profondes divergences de méthode et

⁶ Habermas, Jürgen. *Op. cit.*, p. 12. « En démarquant l'usage spéculatif de l'usage transcendantal de la raison, Kant a produit les fondements de la pensée post-métaphysique, même s'il ne renonce pas à parler d'une métaphysique de la nature ou d'une métaphysique des mœurs. »

⁷ *Ibid.* « Il lui faut du même coup s'interdire tout énoncé sur la constitution ontologique ou téléologique de la nature et de l'histoire qui reviendrait à les hypostasier. » On notera la dimension anti-heideggérienne de cette interprétation.

⁸ Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Paris, Gallimard, Folio essais, 1985, p. 439, §89, trad. collective sous la dir. de Ferdinand Alquié. « La limitation de la raison eu égard à toutes nos idées du suprasensible, aux conditions de son usage pratique a, en ce qui concerne l'Idée de Dieu, une utilité que l'on ne peut méconnaître et qui réside en ce qu'elle empêche que la *théologie* se transforme en *théosophie* (dont les concepts excessifs troublent la raison) ou ne sombre dans une *démonologie* (une représentation anthropomorphique de l'être suprême) ; que la religion devienne *théurgie* (une illusion extravagante de pouvoir avoir le sentiment d'autres êtres suprasensibles et de pouvoir en retour exercer une influence sur eux) ou *idolâtrie* (une illusion superstitieuse de pouvoir se rendre agréable à l'être suprême par d'autres moyens qu'une conviction morale). »

⁹ Habermas, Jürgen. *Op. cit.*, p. 13. « D'un côté c'est le Kant homme éclairé qui, contre une orthodoxie

d'interprétation entre les différentes époques de la Théorie critique, on peut aussi discerner dans cette figure kantienne le ferment d'une unité perdurant au-delà de cette tension et considérer les divergences que nous soulignerons ultérieurement comme des modalités de résolution du même problème. *La modélisation d'une Raison alliée à la foi dans une forme de division du travail philosophique ne fait que souligner le caractère limité de la Raison*¹⁰.

La découverte kantienne consiste en ceci que l'autolimitation de l'extension de la Raison est une *condition paradoxale de la consistance épistémique de la Raison* dans le champ empirique sur lequel elle exerce son autorité¹¹. Kant n'envisage par ailleurs pas ce problème de manière exclusivement épistémique : le domaine théologique, considéré comme une forme religieuse de médiation culturelle de la réflexion éthique, n'est pas non plus à délaissier. Il existe donc chez Kant les racines d'une approche anthropologique autant qu'épistémique de la pertinence des contenus théologiques dans la réflexion éthique. Kant fournit le modèle d'une critique de la religion dont l'efficacité, à l'image de la Raison elle-même, est dépendante de son caractère d'autolimitation. Il postule donc que la Révélation et son appareil théologique n'ont pas achevé leur rôle historique dans la modernité issue de l'*Aufklärung*. Les caractères *non accessoires* et *non superflus*¹², soulignés par Kant lui-même, des concepts issus de la théologie et transmis par la Révélation, doivent donc être interrogés pour saisir la manière dont ils vont surdéterminer *l'ensemble de la réflexion de la Théorie critique* marquée par une dialectique de l'abrogation-conservation de ces images du monde, finalement davantage kantienne que hégélienne. Le concept d'autonomie joue certes un rôle déterminant dans le rejet, commun à Habermas et à la première Théorie critique, de toute détermination *strictement* hétéronome des normes juridiques et morales. Ce qui va différencier les deux approches successives de la Théorie critique sera *l'importance donnée à la Raison* dans cette élaboration normative. Les deux moments de la Théorie critique ne comprennent ainsi pas de la même manière la dimension *non accessoire et non superflue* que Kant confère également à l'idée de Dieu, en tant

ecclésiastique figée qui tient "les principes naturels de la moralité pour secondaires" souhaite faire valoir l'autorité de la raison et de la conscience morale individuelle. De l'autre, c'est le Kant moraliste qui se retourne contre le défaitisme éclairé de l'incroyance et souhaite contre le scepticisme, sauver les contenus de foi et les obligations qui présents dans la religion, peuvent être justifiés dans les limites de la simple raison. La critique de la religion va ainsi de pair avec l'idée qu'il y a quelque chose à sauver et que c'est ne se l'appropriant qu'on le sauvera. »

¹⁰ Bruch, Jean-Louis. *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p. 28. « La religion "à l'intérieur des frontières de la raison" est opposée à la religion "déduite de la raison". »

¹¹ Kant, Emmanuel. « Le conflit des facultés », in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1986, p. 810. « La foi médiatisée par la raison souffre d'un déficit théorique que celle-ci ne nie pas. »

¹² Id. *Ibid.* « La révélation comme source d'une dogmatique, en soi contingente, est perçue comme non fondamentale, mais non pour autant comme accessoire et superflue. »

qu'idée régulatrice, ce d'autant qu'à première lecture, la position kantienne semble rompre radicalement avec toute fondation hétéronome de la morale¹³. Pourtant, Kant précise qu'à ses yeux, il est difficile de renoncer à un tel concept d'un point de vue motivationnel¹⁴.

Avec Horkheimer, la première Théorie critique restera en partie convaincue qu'il faut différencier le concept de Dieu comme *substance (chose en soi)* au sens métaphysique, évidemment rejeté, du concept de Dieu comme *fonction non-métaphysique (nouménale)* légitimant les normes juridico-éthiques¹⁵, ce qui amènera y compris, dans une optique matérialiste, à poser un système transcendantal de fondation de la Morale s'appuyant sur la dimension naturaliste de la pitié, extérieur au modèle kantien de sujet délibérant sur la législation universelle. A défaut de trouver des ressorts motivationnels en un Dieu personnel qui demeurera toujours nié, la nature, à travers ses émanations que sont *pitié* et *sentiments*, se substituera à Lui et à la Loi morale quasiment place pour place dans l'architecture théologico-éthique de la première Théorie critique, ici exemplairement représentée par le Horkheimer tardif. C'est précisément autour de la notion kantienne de *lois inconditionnées* que ce dernier fera valoir son scepticisme quant à la possibilité qu'un sens inconditionné, et donc des raisons morales d'agir rationnellement fondées, survivent sans le maintien du concept de Dieu. L'athéisme méthodologique de la philosophie critique kantienne a beau tenter de préserver sa solidité épistémique par le détour d'une idée régulatrice de Dieu comme motif d'action superposé à la volonté bonne, il se prive irrémédiablement aux yeux mêmes de Horkheimer de toute fondation objective de la norme morale car le subjectivisme est présenté comme un encore plus grand relativisme que l'historicisme¹⁶. On doit nécessairement choisir entre renoncement à Dieu et affirmation de la possibilité d'une fondation rationnelle des normes¹⁷. Ce scepticisme

¹³ Kant, Emmanuel. *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1994, p. 15, trad. Jean Gibelin. « Dans la mesure où elle se fonde sur le concept de l'homme comme être libre et s'obligeant à cela même par sa raison à des lois inconditionnées, la morale n'a besoin ni de l'idée d'un être différent qui le dépasse, ni d'un autre motif que la loi elle-même. »

¹⁴ Kant, Emmanuel. Voir la « Doctrine de la vertu », in *Métaphysique des mœurs*, Paris, Garnier-Flammarion, 2018, trad. Alain Renaut. L'idée de Dieu permet, précise Kant de « renforcer le mobile de notre propre raison législatrice ». Ainsi, l'existence de Dieu est déliée de toute garantie ontologique du Bien mais est présente comme garantie téléologique, tout au plus pour justifier de la rationalité de l'action morale et de la généralité à caractère législatif des principes qui la gouvernent.

¹⁵ Horkheimer, Max. « Theismus-Atheismus », in *Gesammelte Schriften*. Francfort, Fischer, vol. VII, 1985, p. 185. « Avec Dieu meurt aussi la vérité éternelle. » Est-on si loin de la proposition de Descartes selon lequel nul géomètre ne saurait être athée ?

¹⁶ Horkheimer, Max. « Matérialisme et morale », in *Théorie critique*, Paris, Payot, 1978, p. 77. « Le point de vue qui considère la bonne volonté – si importante que puisse être cette impulsion – comme le seul bien qui soit et qui apprécie une action uniquement en fonction de son intention et non en fonction de ce qu'elle signifie effectivement à un moment historique donné est une illusion idéaliste. »

¹⁷ *Ibid.*, p. 78. « Certes la doctrine kantienne contient le concept problématique d'un commandement éternel qui

horkheimerien repose toutefois sur le rejet de l'autosuffisance de la Raison comme processus fondationnel, position épistémique sur la portée limitée de la Raison qui constituera le motif de rupture fondamental des tenants du tournant communicationnel avec leurs prédécesseurs.

Habermas lit Kant, au contraire, comme le philosophe qui autorise enfin pleinement une fondation immanente et purement autonome des normes, et ce en dépit du maintien résiduel de postulats de la raison pratique comme l'idée de Dieu. Il fait de surcroît de la critique de la métaphysique dogmatique par Kant, une condition *nécessaire* de la validité des normes déontologiques. Il n'y avait certes *ab initio* de devoir dans la pensée de Kant que là où régnait le désintéressement, et donc dans l'affranchissement d'une logique de rétribution *post mortem* que promeut la foi d'Église. La position originelle kantienne était donc de considérer l'agnosticisme métaphysique comme une garantie supérieure d'application de la législation morale pour elle-même, de manière désintéressée, en dépit d'un amoindrissement motivationnel qui en menacerait l'application concrète. Ce déficit se compenserait par les postulats de la Raison pratique et par leur soubassement épistémique qu'est le concept de *nouménal*. Pour Habermas, seule la position kantienne, exclusivement soucieuse du contenu des devoirs, de leur forme législative, mais déliée de la question métaphysique de leur fondement, rend *épistémiquement* possible une approche déontologique consistante. Cette approche n'est pas contradictoire avec la prise en compte des contenus religieux comme formes de vie, et la complète même¹⁸. Cette possibilité résulte du caractère auto-fondationnel de la Raison que lui aussi admet pleinement et qui, elle seule, garantit l'autonomie. *L'interprétation de Kant sera donc l'un des objets principaux du désaccord entre les deux périodes de l'École*. Cette divergence va conduire à certaines articulations conflictuelles avec les tenants du tournant communicationnel, dans la mesure où ces divergences d'interprétation dénotent deux approches divergentes de la Raison et de ses potentialités. La sémantique du concept d'hétéronomie au regard de celui d'autonomie y apparaît centrale.

La pensée de Kant demeure pourtant, très paradoxalement, un facteur de continuité dans la réflexion sur la religion au sein des différentes époques de la Théorie critique. La réflexion

s'adresse à un sujet libre, mais elle inclut en même temps des tendances qui anticipent la fin de la morale. »

¹⁸ Habermas, Jürgen. *Entre naturalisme et religion*, op. cit., p. 33, trad. Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix. « Ce ne sont que les postulats de Dieu et de l'immortalité de l'âme qui peuvent permettre à la raison de récupérer les intuitions inhérentes à cette idée excédant la loi morale d'un mouvement tendant à se rapprocher du royaume de Dieu sur terre. (...) Même sans la certitude d'une assistance divine comme horizon qui, à la fois limiterait nos actions et s'ouvriraient à elles, nous aspirons à ces images par lesquelles nous nous laissons guider, de formes de vie qui ne déçoivent pas les espoirs qu'on y place et qui font un bout de chemin avec la morale. »

critique engagée par Kant sur les prétentions à la validité sémantique des contenus de la Révélation s'inscrit dans l'indéniable appartenance de l'ensemble de la Théorie critique au champ de la réflexion séculière issue de l'*Aufklärung*, quelles que soient les critiques portées à son encontre dans le cadre délimité par la *Dialectique de la Raison*. Leur définition de la religion ne s'appréhende plus comme recherche de vérité ou stigmatisation de l'erreur, mais comme tentative de rechercher un sens à la norme morale. L'hostilité indéniable des pères fondateurs de la Théorie critique à l'égard des institutions cléricales et la neutralité agnostique post-kantienne de Habermas concernant les institutions de foi ont ceci de commun qu'elles ne reconnaissent pas la Révélation comme source de connaissance dotée de la moindre solidité épistémique., ce qui constitue une radicalisation du kantisme originel. De ce point de vue, le rôle du témoignage dans la Révélation comme mode d'accès à la connaissance particulièrement faible, du premier genre, historiquement et anthropologiquement déterminé par le contexte culturel dans lequel s'inscrit ladite Révélation, ne fait pas divergence¹⁹. Ce qui apparaît aussi bien dans la nostalgie religieuse athée de Horkheimer que dans la communauté communicationnelle anhistorique de Habermas, c'est le caractère à la fois *non universel et non universalisable de la Révélation et la négation de sa prétention à une égalité épistémique avec la Raison*. L'unité de la Raison, quelles que soient les limitations qu'on lui attribue, s'oppose à la pluralité des opinions issues de la foi, incarnées par la diversité des confessions. Kant théorise déjà à ce propos l'inutilité des institutions ecclésiales du point de vue de la réflexion éthique. C'est la délibération autonome qui mène à l'unité normative nécessaire qui caractérise la *vraie religion*, et non la pluralité contingente des diverses fois fondées sur l'hétéronomie de la Révélation²⁰. Kant critique ainsi particulièrement les passages de l'Écriture qui semblent appeler à un abandon à une force extérieure chargée de régler à notre place nos décisions morales par le biais d'une inspiration²¹ et donc de déléguer à *l'intuition et au sentiment* le rôle de fondement de la morale. A ce titre, l'herméneutique même du texte sacré est soumise à la

¹⁹ Habermas, Jürgen. *Ibid.*, p. 16. « Dans l'optique de sa critique de la religion, Kant décrit la religion positive comme une foi d'Église purement extrinsèque et particulière. Les grandes religions universelles instituées par les prophètes, transmises par des doctrines et donnant lieu à des cultes fondant une foi qui est toujours liée à des témoignages et des faits historiques déterminés et qui ne déploie son efficacité que dans les limites d'une communauté religieuse à chaque fois particulière. »

²⁰ Kant, Emmanuel. *La Religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 191. « Il n'existe qu'une religion vraie mais il peut exister beaucoup de formes de croyances. On peut rajouter que dans les diverses églises qui se séparaient les unes les autres à cause de la diversité de leur genre de croyances, on peut néanmoins rencontrer une seule et même vraie religion. »

²¹ Id. *Le Conflit des facultés*, *op. cit.*, p. 846. « Les passages des Écritures qui semblent contenir un abandon purement passif à une puissance extérieure produisant en nous la sainteté doivent donc être lus de telle façon que par là il devienne clair que nous devons travailler nous-mêmes au développement de cette disposition morale. »

Raison²². La dimension autonome de la réflexion morale s'accompagne d'une immanetisation corrélative de celle-ci dont nulle fondation transcendantale extérieure à la Raison ne peut être extraite. Il existe donc indéniablement chez Kant une volonté de souligner l'importance de *l'illusion transcendantale*, que comporte d'ailleurs toute assertion métaphysique, dans la croyance à la Révélation, tout en considérant le contenu éthique de celle-ci comme une étape décisive dans l'histoire de la raison éthique²³.

Cette affirmation s'inscrit dans un processus de mise en place des postulats fondamentaux de la critique allemande de la religion comme branche de la critique de la métaphysique, que prolongera Feuerbach, s'étendant jusqu'à la Théorie critique elle-même dans sa dimension post-métaphysique. Toutefois, cette critique de la religion a pour caractéristique de s'auto-limiter elle-même devant le constat irrémédiable de l'inadéquation entre l'accomplissement des devoirs et de l'accès au bonheur dans le monde phénoménal²⁴. La foi d'Eglise avait pour mérite, partant du constat empirique de cette inadéquation, de tenter d'y remédier en reportant dans la sphère suprasensible l'accomplissement ultérieur de cet état individuel et collectif béatifique qu'est la maximisation conjointe du bonheur et de la vertu, par-delà leur actuelle contradiction qui caractérise le mal. La raison critique, consciente de ses limites, se sait insuffisante pour rendre compte intégralement des motivations déontologiques dans un monde où ce mal demeure radical et la rétribution des vertus pour le moins aléatoire. Kant ne dénierait jamais cette injustice, ni n'ignorerait qu'elle constitue un obstacle théorique et pratique considérable pour toute morale autonome déontologique à forme législative. C'est ainsi de cette incompatibilité entre vertu et bonheur dans l'état présent du monde comme *définition de l'injustice* que naîtra la réflexion sur la vie mutilée de la première Théorie critique, consacrant le thème du *refus de l'injustice* dans l'élaboration d'une eschatologie politique sécularisée²⁵.

²² Id. *La Religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., p. 196. « Par conséquent, quoiqu'un écrit ait été admis comme révélation divine, le criterium suprême de celui-ci comme tel sera "Toute Ecriture inspirée de Dieu est utile pour instruire, châtier, rendre meilleur". Comme l'amélioration morale de l'homme forme toute fin propre de toute religion rationnelle, cette dernière renfermera par la suite le principe supérieur de tout commentaire des écritures. »

²³ Id. « Lettre à Jacobi du 30 août 1789 » cité par Bruch, Jean-Louis, *Lettres sur la morale et la religion de Kant*, Paris, Aubier, 1969, p. 123. « On peut également concéder que si l'évangile n'avait pas auparavant enseigné les lois morales universelles dans toute leur pureté, la raison jusqu'à présent ne les aurait saisies dans une telle perfection, quoiqu'une fois qu'elles sont là on puisse convaincre chacun de leur justesse et de leur valeur au moyen de la seule raison. »

²⁴ Id. *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 441. « Au terme, il ne peut pas aller de même selon qu'un homme s'est conduit de manière honnête ou insincère, équitable ou cruelle, alors que, approchant de la fin de sa vie, il n'a du moins en apparence obtenu aucun bonheur pour les vertus ou aucune punition pour ses crimes. C'est comme si nous percevions en nous-mêmes une voix nous disant qu'il devrait en être autrement. »

²⁵ Mosès, Stéphane. *Op. cit.*, p. 44. A propos des rapports entre justice et droit dans le messianisme juif : « Selon

Cet héritage kantien sera pourtant minoré entre autres par Adorno, qui verra ainsi la limite principale du kantisme dans son « *impossibilité de penser le désespoir* », oubliant pourtant le pessimisme moral et la thèse du *mal radical*²⁶ qui lui est corrélative chez Kant²⁷. Cette phrase marque à la fois l'ambivalence existant pour lui entre Kant, représentant éminent de l'optimisme progressiste critiquable des Lumières, d'une part, et, d'autre part, Kant, le visionnaire émancipateur qui ne soumet plus au préalable d'un fondement objectif (Dieu ou le Bien) et idéal le respect des normes morales, rendant ainsi concrètement universelle et incontournable la raison pratique. Toutefois, par cette affirmation, pourtant non exclusivement péjorative, Adorno coupe Kant de toute la dimension réflexive autour de la justice qu'inaugurera la Théorie critique, lui déniait toute influence. Kant procède pourtant, pour résoudre cette aporie entre bonheur et vertu, à une traduction du concept biblique de « *Royaume de Dieu* » en un concept de *souverain Bien* comme alliance, cette fois sécularisée, du bonheur et de la vertu. Cette conjonction s'appuie sur une réconciliation de la nature et des mœurs comme appartenant à la sphère de la culture. Elle dépasse l'opposition traditionnelle qui s'incarne dans la théologie chrétienne dans la doctrine de la chute et du péché originel. Les accents kantien ne sont pas sans rappeler la proclamation biblique messianique d'Isaïe sur le loup paissant avec l'agneau à l'ère messianique. Cet état de conciliation du bonheur et de la vertu n'est cependant pas chez Kant inclus dans l'optique d'une sotériologie : la temporalisation et l'historicisation propres aux philosophies de l'Histoire et aux doctrines du Salut n'y apparaissent pas. De même, on ne saurait y discerner un schéma téléologique objectif²⁸ et encore moins eschatologique : Kant ne préconise nulle restauration d'un âge d'or ni de fin des temps historiques. Ce schéma est plutôt conçu à la manière des postulats de la raison pratique comme élément motivationnel des actions morales individuelles. Il s'agit, comme le rappellera Habermas, de consacrer l'horizon « *idéal d'un état socio-politique qu'il s'agirait de réaliser*

un autre enseignement, la thèse selon laquelle la venue de la Rédemption dépend de la conduite des hommes concernant également l'utopie du retour des juifs dans le pays d'Israël : Ula a enseigné : "Jérusalem ne sera délivrée que par la justice comme il est dit (Isaïe, I, 27), Sion sera délivrée par le droit, et ceux qui y retourneront par la justice (Sanhédrin 98a)." Cet enseignement établit une nette différence entre le droit qui appartient à l'ordre du politique et la justice qui relève de l'éthique. »

²⁶ Pour un point de vue inverse, lire Jaspers, Karl. « Le mal radical chez Kant », in *Deucalion*, n°4, 1952, p. 246.

²⁷ La thématique de la justice demeure toutefois en retrait chez Kant en raison de la primauté du devoir et de l'intention bonne.

²⁸ Kant, Emmanuel. *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, trad. Stéphane Pobietta. Kant distingue *description de la nature* et *histoire de la nature*. Le raisonnement téléologique peut être introduit dans les sciences comme manière de donner sens à des données empiriques. C'est l'entendement qui unifie ces données à travers une idée préalable qui le guide. Ainsi, le raisonnement téléologique a une valeur avant tout heuristique en matière épistémique mais aussi morale.

*par coopération dans le monde phénoménal*²⁹ ». Le souverain Bien est donc une notion éminemment politique qui procède d'une radicale sécularisation du concept biblique de « Royaume de Dieu » et requiert une incorporation de cet idéal régulateur dans les motivations des individus autonomes. Le souverain Bien ainsi conçu conserve néanmoins une téléologie purement subjective motivationnelle et rationnelle³⁰ et sa propagation est envisagée comme un devoir³¹ : celui de réaliser l'horizon collectif d'un monde social réconcilié. Le souverain Bien doit *motiver déontologiquement* nos actions morales en tant qu'il constitue un *motif désintéressé pour nous-mêmes comme individus* mais un but pour l'humanité. Ainsi, le souci de produire les effets *éthiques et motivationnels* de la vraie religion, tout en épurant celle-ci des contenus *non universalisables de la foi* prendrait naissance chez Kant à travers l'élaboration du concept de souverain Bien, à partir de celui, purement biblique, de Royaume de Dieu³².

C'est dans la manière dont Kant conduit ce processus de sauvegarde et de distinction des concepts que se lisent les deux herméneutiques différenciées selon les deux époques de l'Ecole de Francfort. Derrière une reconnaissance commune de la nature fondatrice de l'opération de dissociation kantienne entre vraie religion (comme matrice du théologique rationnel universalisable) et fausse religion (comme expression de la croyance particulière non universalisable, superstition et ritualisme) se niche une divergence sur les usages possibles de cette opération conceptuelle. Au sein de la première Théorie critique, si l'on se refuse à admettre la rationalisation déontologique du kantisme, on applique un schéma de translation des concepts théologiques, de sauvegarde *purement conceptuelle* sur le modèle kantien du passage du « Royaume » au « souverain Bien », en considérant que *c'est cette transformation conceptuelle* du théologique au sein de la philosophie qui est susceptible de *générer des transformations pratiques et politiques*. Il est à noter que ce n'est pas exactement l'idée de Kant lorsqu'il évoque le devoir de *promouvoir* le souverain Bien. Cette dernière demeure inscrite

²⁹ Habermas, Jürgen. *Entre naturalisme et religion*, op. cit., p. 22.

³⁰ Kant, Emmanuel. *La Religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., p. 17. « Il est impossible que la raison demeure indifférente à la manière dont il faut répondre à la question : que peut-il résulter de notre agir juste et vers quoi, à supposer même que cela ne soit pas de notre complet ressort, pourrions-nous orienter nos faits et gestes vers une fin ? »

³¹ Habermas, Jürgen. *Op. cit.*, p. 23. « Nous devons nous représenter le souverain bien comme « l'objet entier de la raison pure pratique » (...) « parce que c'est un commandement de celle-ci même de faire tout ce qui est possible pour contribuer à l'engendrer », citant Kant dans la *Critique de la raison pratique*.

³² Habermas, Jürgen. *Entre naturalisme et religion*, op. cit., p. 21. « Le concept antique de souverain bien sert de passerelle pour autant qu'il puisse l'être par identification au concept biblique de "Royaume de Dieu", investi de contenus eschatologiques. De fait, si Kant peut aller à tâtons vers une doctrine des postulats qui confère encore à la raison pratique la force d'insuffler confiance en "une promesse de la loi morale", c'est en anticipant subrepticement la capacité de la sémantique religieuse à ouvrir le monde. »

dans une option beaucoup plus déflationniste de délibération autonome de l'individu moral. La reprise enrichie de contenus hégéliens, renouant ainsi avec l'optique eschatologique des doctrines du Salut qui se fait jour dans la première Théorie critique, replace au contraire un sujet collectif de l'Histoire au premier plan. Les fréquentes mentions du « Royaume » chez divers auteurs témoignent d'une dialectique de conservation autant que de contradiction avec le schéma kantien. Il est ainsi indéniable qu'une telle attitude dans toutes ses dimensions doit être interprétée comme la superposition d'un schéma idéaliste sur une ontologie matérialiste³³ – et c'est ainsi que le comprendra Habermas – donnant cette coloration d'oxymore, qui a tant embarrassé les commentateurs quant à la sécularisation d'aspect théologique des premiers francfortois. On peut imaginer par ailleurs que cette situation a contribué à un relatif déni de cet héritage kantien, le philosophe de Königsberg étant souvent réduit dans la première Théorie critique au rôle d'incarnation du triomphe formaliste de la raison instrumentale.

Ce problème de contradiction à connotation métaphysique chez Kant, ainsi que le problème de l'interprétation des pères fondateurs de la Théorie critique, est repéré par Habermas qui y opposera d'abord une interprétation de type pragmatiste, abolissant la prééminence d'origine post-kantienne du *concept* au profit du langage et de l'action. Il effectuera, en outre, à travers une nouvelle interprétation de l'ambivalence de Kant, une reconnaissance de l'héritage de l'auteur en question au sein de la Théorie critique, antérieurement recouvert par le sédiment hégélien. Kant verrait ainsi, selon Habermas, la religion comme un complexe théorico-pratique indissociable, de type pragmatiste, et ne chercherait pas à sauvegarder des contenus conceptuels fondamentaux³⁴, contrairement à ce que modélisèrent les théoriciens de la sécularisation et à ce que pratiquèrent les pères fondateurs de l'École de Francfort. D'après Habermas, Kant n'admettrait aucunement une permanence de telles structures conceptuelles, mais il chercherait à conserver un mode d'articulation de la

³³ Une telle affirmation mérite pour le moins discussion dans la mesure où le concept ne doit pas être confondu avec l'idée. Le concept depuis Frege peut tout à fait être envisagé sans référence à un état cognitif ou mental. De fait, la centralité du concept se distingue de celle de l'idée en tant que l'idéalisme allemand post-fichtéen, pour sa part, conçoit l'idée comme un processus réflexif du sujet vers le monde puis du monde modelé par l'idée vers le sujet. La relation sujet-objet au sein de l'École de Francfort n'a jamais obéi à un tel schéma. Le concept auquel on confère une forme d'objectivité n'est pas réductible à la conscience, et en ce sens, nous ne pouvons souscrire à cette interprétation critique. Il faut donc lire le tournant communicationnel, contrairement à la manière dont Habermas l'a souvent présenté lui-même, non pas comme une éradication des scories d'une philosophie du sujet dans une philosophie de la communication mais une transformation d'une philosophie du concept en une philosophie de l'action et du langage.

³⁴ Habermas, Jürgen. *Op. cit.*, p. 27. « Ce que veut Kant, ce n'est pas en premier lieu, récupérer les contenus religieux par la voie conceptuelle, mais intégrer à la raison le sens *pragmatiste* propre à la modalité religieuse de la foi. »

morale comme réalisation théorico-pratique et de la foi comme motivation théorique n'existant que dans la foi religieuse³⁵ comme *forme de vie éthique*. Habermas décrit ainsi cette attitude comme une reprise de l'*habitus cognitif* du croyant³⁶. Cette divergence d'interprétation et d'usage quant à la position de Kant explique selon nous que la première Théorie critique se soit centrée sur le concept et la transformation des concepts par *décontextualisation* ou *détemporalisation*, comme par exemple chez Bloch, tandis que la Théorie critique post-communicationnelle se tournera vers les conséquences pratiques des croyances religieuses sans néanmoins beaucoup s'attarder sur leurs conditions cognitives. Il faut toutefois noter qu'au-delà des divergences, Habermas décrit dans le domaine pragmatiste et cognitif un processus qui s'apparente à une sécularisation de ces mécanismes, dans la mesure où ils relèveraient davantage d'un *tenir-pour-vrai* que d'une foi proprement dite. Le *tenir-pour-vrai* se distingue du croire pur et simple par la dimension de l'assentiment à l'attitude cognitive éprouvée par le sujet³⁷. Dans le cadre kantien du *tenir-pour-vrai*, cet assentiment n'est pas pleinement transparent à la croyance et constitue vis-à-vis de celle-ci une réserve sur les modalités de sa propre croyance. Ce n'est donc en fait ni sur les modalités, comme le pense Habermas, ni sur le contenu que se porte la traduction de la foi en un langage séculier, mais sur les conséquences éthiques pratiques. Le tournant communicationnel va ainsi en réalité s'attarder sur les conséquences pratiques de la foi dans la religion positive et trouver dans l'articulation entre rite (*action*) et langage (*communication*) l'expression d'une communauté tournée vers l'objectif de réalisation du souverain Bien. Habermas va par ailleurs insister sur le fait que Kant n'est pas insensible à la dimension du désespoir, posant ainsi, à l'inverse d'Adorno, la possibilité de concilier héritage kantien et théorie de la justice.

³⁵ *Ibid.* « La foi médiatisée par la raison conserve en effet le caractère spécifique de ce que l'on tient pour vrai et qui conserve à la fois, du savoir moral la référence à des raisons convaincantes et de la foi religieuse, l'intérêt dans la réalisation d'espérances existentielles. »

³⁶ *Ibid.* « Il (Kant, *NdA*) cherche à trouver par la raison une posture équivalant à celle que permet la foi à l'*habitus cognitif* du croyant. »

³⁷ Newman, John Henry. *Grammaire de l'assentiment*, Paris, Ad Solem, 2010, trad. Marie-Martin Olive. Dans une perspective fidéiste, Newman fait de l'assentiment à sa propre croyance un élément de réflexivité et de consentement qui caractérise la foi. Pascal Engel caractérise ainsi par le terme de « transparence » la croyance pour laquelle on n'a pas besoin d'acquiescer, qui ne se redouble pas d'un jugement sur la croyance. La position de Habermas revient à faire de Kant un pragmatiste qui modélise la croyance comme une opération cognitive doublée d'un jugement sur la profitabilité de la croyance.

B) La critique du rationalisme kantien comme ouverture vers une théologie matérialiste spéculative

Le rôle joué par Kant dans la mise en place du paradigme théologique s'étend à la place de l'Histoire dans le programme épistémique de l'École de Francfort puisque sa pensée représente avant tout une des sources principales des conceptions critiques et rationalistes de l'Histoire auxquelles s'oppose la première Théorie Critique dans son explication conflictuelle avec le néo-kantisme³⁸. Ces conceptions se trouveront au contraire compatibles avec le modèle anhistorique de la communauté éthique développé lors du tournant communicationnel. Ces lectures rationalistes de l'Histoire s'opposent ainsi à toute linéarité téléologique et à toute événementialité qualitative : elles conçoivent l'Histoire comme un processus uniforme doté d'une imprévisibilité irrémédiable, organisé par l'entendement, et ruinent le rattachement à toute sotériologie religieuse ou sécularisée. L'Histoire ne peut être conçue en soi comme un processus téléologique finaliste et c'est ainsi que nulle eschatologie collective ne peut être déduite de la notion de *souverain Bien*. Ce dernier ne peut par ailleurs être conçu, en dépit de sa matrice chrétienne, comme un modèle de fin de l'Histoire. Un exemple possible de lecture historique issue de l'héritage kantien est celle de Rickert³⁹, sous-tendue par une conception spatialisée du temps, purement chronologique⁴⁰, qui vide l'Histoire de tout arrière-plan supramondain. Kant semble se méfier de tout ce qui ressemble à la conscience anticipante, corrélat des théories messianiques, perçue comme *pressentiment*⁴¹, concept à connotation

³⁸ Horkheimer, Max. « A propos de la querelle du rationalisme », in *Théorie critique*, Paris, Payot, 2009, p. 112, trad. du groupe de traduction du Collège de Philosophie. « Mais d'un autre côté, la présentation que la philosophie de la conscience fait de la pensée est devenue manifestement intenable. Selon elle, la finalité du travail conceptuel consisterait à faire enfin surgir du monde – en lui-même simple entrelacs de données brutes – quelque chose de formé, de structuré. La pensée dont on ne sait pas très bien dans la plupart de systèmes rationalistes si elle appartient à un sujet détermine en particulier ou à une anonyme "conscience en général" est censée en tant que forme active mais totalement vide constituer "le monde" à partir de la matière sensible de la connaissance. Rickert ne se distingue ainsi essentiellement de l'ancien rationalisme que par la reconnaissance d'un moment irrationnel ou si l'on veut "empirique". »

³⁹ Rickert, Heinrich. *Science de la nature et Science de la culture*, Paris, Gallimard, 1997, trad. Caroline Prompsy et Marc De Launay.

⁴⁰ Bloch, Ernst. *Etudes critiques sur Rickert et le problème de la théorie moderne de la connaissance*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2010, trad. Lucien Pelletier. La thèse de Bloch est une critique de l'épistémologie de Rickert et le moment d'élaboration des premières prémisses du concept de *Conscience anticipante* qui s'oppose à la rationalisation des conceptions du temps. L'écrit de Bloch est le premier à articuler théorie de la connaissance de Kant et réflexion sur la conscience historique.

⁴¹ Kant, Emmanuel. « Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie », in *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, pp. 404-406. « Or, qu'il y ait ici un certain tact mystique, un saut des concepts à l'impensable, un pouvoir de s'emparer de ce qu'aucun concept n'atteint, une attente de mystères, ou plutôt la promesse réitérée qu'on y accèdera, mais en fait, à la vérité une fâcheuse disposition des cerveaux à l'exaltation, c'est l'évidence. Car le pressentiment est une attente obscure et contient l'espoir d'une solution qui n'est toutefois possible que par concepts, dans les tâches de la raison, alors que ces questions sont transcendantes

irrationnelle. Le souverain Bien ne se conçoit que comme la conjonction de la somme des efforts individuels et de l'incorporation d'un idéal, comme un but inatteignable mais qui doit motiver l'observance du devoir. Kant pose ainsi, aux yeux de Habermas, une redistribution des priorités entre critique de la métaphysique et critique de la religion. La religion est investie par Kant d'un rôle historique positif de vulgarisation du concept de « règne des fins »⁴². Contrairement à toute la tradition issue de l'hégélianisme de gauche et de Marx, qui voit la critique de la religion comme le préalable nécessaire à toute critique de la politique, c'est la critique plus élargie de la métaphysique qui semble pour Habermas permettre toute réflexion politique, la politique étant conçue comme ce qui est par excellence intramondain⁴³, délivré de toute détermination suprasensible. Cette métaphysique inclut en son sein les différentes philosophies de l'Histoire.

Toutefois, la philosophie de Kant contient un certain nombre d'éléments qui permettent précisément de sortir de cette limitation et de poser les fondations d'une conception eschatologique collective de l'Histoire qui ne serait pas purement attribuée à la conjonction des individus rationnels conscients de leur devoir, vision emprunte de libéralisme politique. Habermas n'a d'ailleurs pas complètement dénié cette dimension eschatologique du kantisme même s'il a pu la réduire à la simple conjonction optimale des délibérations individuelles. Pour certains auteurs liés à la première Théorie critique, dont fait partie Benjamin, il est ainsi nécessaire de souligner que le concept kantien d'expérience constitue, en partie par la négative, un des apports les plus précieux au développement de la pensée messianique⁴⁴. Contrairement à Bloch, Benjamin ne dissocie pas pour sa part le système kantien de la réflexion de l'époque sur elle-même et de la conscience anticipante. Au contraire, il voit dans Kant la référence incontournable de toute pensée de la connaissance. Si Benjamin s'inscrit, à l'instar d'Adorno ou Horkheimer, dans une critique du rationalisme kantien, il y voit une théorie de la connaissance à compléter, plus qu'une incarnation archétypale de la raison instrumentale dont

et ne peuvent conduire à aucune véritable connaissance de l'objet, il faut nécessairement qu'elles en promettent un succédané, une communication surnaturelle (une illumination mystique) : ce qui est alors la mort de toute philosophie. »

⁴² Habermas, Jürgen. *Entre naturalisme et religion*, op. cit., p. 28. « L'Homme y gagne l'assurance de pouvoir, par son agir moral, promouvoir la réalisation de cette entité éthique commune que Kant dégage philosophiquement à partir de la métaphore d'un règne de Dieu sur terre. »

⁴³ *Ibid.*, p. 35. « Le sens pratique de la philosophie transcendantale prise comme un tout serait ainsi de translater le point de vue transcendant de Dieu dans une perspective intramondaine ayant la même fonction et de le conserver en tant que point de vue moral. »

⁴⁴ Benjamin, Walter. « Sur le programme de la philosophie qui vient », in *Œuvres I*, Gallimard, Folio essais, 2000, p. 179, trad. Maurice De Gandillac. « La tâche de la philosophie qui vient est d'élever à la connaissance, en les rapportant au système de Kant. »

il faudrait se défier. La théorie de la connaissance de Kant est certes, déplore Benjamin, tout entière vouée à la question gnoséologique de la vérité et de la certitude : elle a relégué la dimension éthique et existentielle dans sa philosophie pratique. La dignité de l'expérience vécue comme moment éphémère ne se situe nullement dans son champ épistémique. Ce qu'aurait ainsi manqué Kant, c'est la dimension temporelle et historique de l'expérience qu'il a posée comme une simple opération cognitive : il n'a perçu celle-ci que comme un donné intemporel recueilli par l'entendement⁴⁵. L'expérience kantienne serait ainsi liée à une conception quantitative du temps et ignorerait la dimension qualitative de l'expérience vécue et son caractère situé dans une totalité sociale. Elle contracterait l'expérience sur l'entendement et la catégorisation du Réel par le sujet. L'expérience selon Benjamin est, au contraire, toujours prise dans l'écheveau du temps historique et des déterminations culturelles. La théorie de la connaissance de Kant, comme expérience de son auteur du rapport avec les mentalités de son temps, témoigne d'ailleurs des faiblesses de l'*Aufklärung* comme conception du monde⁴⁶. C'est ainsi que Benjamin introduit un concept de première importance pour l'élaboration de concepts ultérieurs centraux dans la Théorie critique : celui de *vision du monde*⁴⁷ comme complexe social-historique déterminant la connaissance et débouchant sur un concept ultérieur matérialiste plus abouti qu'est la *forme de vie*, incluant les cadres historiques et culturels d'une époque et donc, parmi eux, *l'état des croyances religieuses*. La tâche de la philosophie est de *ne plus dissocier les opérations d'entendement de ces visions du monde considérées dans leurs liens avec la dimension pratique de l'expérience vécue*. La philosophie doit ré-historiciser ce que Kant avait maintenu dans une atemporalité radicale, démarche enchâssée, selon Benjamin, dans le paradigme pré-positiviste et antimétaphysique de l'*Aufklärung*. Cette atemporalité et

⁴⁵ Kant, Emmanuel. « Critique de la raison pure », in *Œuvres philosophiques*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, t. I, p. 757. « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, il n'y a là aucun doute ; car par quoi le pouvoir de connaître serait-il éveillé et mis en exercice, si cela ne se produisait pas par des objets qui frappent nos sens, et en partie produisent d'eux-mêmes des représentations, en partie mettent en mouvement notre activité intellectuelle pour comparer ces représentations, pour les lier ou les séparer, et élaborer ainsi la matière brute des impressions sensibles en une connaissance des objets, qui s'appelle expérience ? *Selon le temps*, aucune connaissance ne précède donc en nous l'expérience, et toutes commencent avec elle. Mais bien que toute notre connaissance commence *avec* l'expérience, elle ne résulte pas toute *de* l'expérience. Car il se pourrait bien que notre connaissance d'expérience elle-même soit un composé de ce que nous recevons par des impressions, et de ce que notre propre pouvoir de connaître (à l'occasion simplement des impressions sensibles), produit de lui-même, addition que nous ne distinguons de cette matière élémentaire, tant qu'un long exercice ne nous a pas rendus attentif à ce qui est ainsi ajouté et habiles à le séparer. »

⁴⁶ Benjamin, Walter. *Op. cit.*, p. 182. « Que Kant ait pu justement entreprendre son œuvre immense sous le signe des Lumières signifie qu'il est parti d'une expérience réduite en quelque sorte au point zéro, à un minimum de signification. »

⁴⁷ On constate la reprise de ce concept chez Habermas dans le texte consacré à Kant en prologue d'*Entre naturalisme et religion*.

cet aveuglement au contexte social-historique ne relèvent pas pour Benjamin d'une garantie d'objectivité de l'expérience mais, au contraire, d'un véritable appauvrissement de celle-ci⁴⁸, privée de toute ouverture métaphysique. Il convient comme rupture radicale de rétablir⁴⁹ un concept *plein* d'Expérience.

L'idée kantienne du sujet connaissant, englobant l'objet par le medium des catégories, est prisonnière de la mythologie de l'individu du libéralisme des Lumières naissant, et en tant que mythologie, elle rejoint les formes les plus irrationnelles des dispositions de l'esprit humain⁵⁰. On peut déduire de cette lecture que rattacher le souverain Bien à l'individu, c'est l'ancrer dans cette mythologie des Lumières. Penser le souverain Bien comme concept utopique, c'est certes re-théologiser la notion, faire revenir un peu des contenus originels bibliques du « Royaume de Dieu », mais c'est aussi soustraire ladite notion au mythe de l'individu comme centralité politique et au mythe épistémique du sujet comme centralité égologique propre à *l'Aufklärung*. C'est surtout poser le *théologique* comme dépassement transhistorique de la mythologie, et en particulier de la mythologie politique à laquelle une époque est toujours soumise et qui détermine jusqu'à ses concepts épistémiques. Le programme benjaminien est très ambitieux puisqu'il vise à substituer *une doctrine des ordres à la table des catégories kantienne* qui articule le rapport du sujet à l'expérience du monde. Cette démarche revient à déplacer la centralité de la théorie de la connaissance, non plus sur le sujet ni sur l'individu, mais sur la totalité de l'expérience social-historique comprenant le rapport à *l'art*, au *droit* et à *l'histoire*. Les allures « *prima facie* » hégéliennes⁵¹ de ce déplacement n'impliquent cependant pas chez

⁴⁸ *Ibid.* « Pour suggérer ce qui fait la pauvreté et la médiocrité de l'expérience propre à cette époque, à quoi tient son étonnante inconsistance métaphysique, il suffit de mesurer l'influence restrictive que ce concept inférieur d'expérience a exercée sur la pensée kantienne elle-même. Nous voulons naturellement parler de cette cécité religieuse et historique que l'on a souvent reprochée aux Lumières, sans reconnaître en quel sens ces caractères sont imputables à l'ensemble des Temps modernes. »

⁴⁹ *Ibid.* « La philosophie que nous attendons devra justement s'attacher à découvrir et à mettre clairement en lumière dans le système kantien une certaine typologie capable de rendre justice à un mode d'expérience supérieur. (...) Il s'agit donc, sur la base de la typologie kantienne, de poser les prolégomènes d'une métaphysique future et en même temps d'ouvrir une perspective sur cette métaphysique future, cette expérience supérieure. »

⁵⁰ *Ibid.* « L'homme qui connaît, la conscience empirique connaissant, est une variété de la conscience délirante. » On remarquera la profondeur de ce renversement qui semble répondre à l'exclusive cartésienne lancée par Descartes à la figure de la folie. Le solipsisme originel du sujet cartésien est intégré de par sa reprise chez Kant dans une vision mythologique assimilée au délire. La radicalité d'une telle critique du sujet excède même celle de Foucault et montre bien que la Théorie critique ne se situe pas dans un paradigme humaniste, mais bien dans une philosophie du concept.

⁵¹ *Ibid.*, p. 190. Benjamin clarifie ce rapport à Hegel, en écartant le formalisme de ce dernier et en particulier le concept de synthèse. Cela signifie que la religion ne doit pas être vue comme synthèse de la connaissance et de la métaphysique mais dans une connexité à l'aporétique de la dialectique négative d'Adorno avant l'heure (le texte date de 1917). La religion comme sommet de la trichotomie kantienne sera ce qui témoigne de la difficulté à concilier par la raison critique et dogmatique : « Cependant en dehors du concept de synthèse, celui d'une non-synthèse de deux concepts en un troisième prendra la plus haute importance systématique, car une autre relation

Benjamin une objectivation d'un Esprit du monde ou du développement de l'Idée à travers la variété phénoménale des manifestations de la Culture humaine, mais plutôt un schéma inspiré du matérialisme historique et des développements de Lukács. Ce déplacement s'effectue autour d'une nouvelle articulation épistémique, en considérant le modèle du *langage producteur de sens* comme supérieur à celui de la *certitude mathématique* héritée de la prédominance postcartésienne du nombre⁵². Le médium du langage dans sa dimension désignative et nominative est le seul à permettre l'éclosion d'une théorie de la connaissance adaptée à la richesse et à la dimension existentielle de l'expérience vécue et à la totalité historique et matérielle, mais aussi métaphysique, dans laquelle elle s'inscrit⁵³. C'est alors le langage qui, seul, est capable de permettre l'élaboration d'un lien avec l'expérience religieuse⁵⁴. Le langage relie concept et sens. De ce point de vue, Benjamin ne soumet plus *la connaissance* à des enjeux autour de la vérité et de l'erreur mais autour du sens et du non-sens, dans le même mouvement que Kant vis-à-vis de *la religion*. La finalité de ce déplacement épistémique est donc de consacrer au sommet de la *trichotomie* que forme la philosophie kantienne, constituée pour lui des deux premiers termes que sont connaissance et métaphysique, la question de la philosophie de la religion. L'ensemble de ce mouvement qui s'effectue avec Kant est alors décrit par Benjamin comme une théologie ou, du moins, comme une philosophie subordonnée au théologique, le théologique étant compris en l'espèce comme ce qui permet de rendre compte de *l'expérience absolue* dans sa dimension existentielle, et non comme l'émanation particulière d'une quelconque communauté de Foi ou un discours sur Dieu et de l'expérience qui y est afférente⁵⁵. La philosophie est structurée autour d'une séparation entre critique (gnoséologique)

est possible que la synthèse entre la thèse et l'antithèse. »

⁵² *Ibid.*, p. 193. « La grande transformation, la grande correction à laquelle il convient de soumettre un concept de connaissance orienté de façon unilatérale vers les mathématiques et la mécanique n'est possible que si l'on met la connaissance en relation avec le langage, comme Hamann avait tenté de le faire du vivant même de Kant (...) Kant a entièrement perdu de vue que toute connaissance philosophique trouve son unique moyen d'expression dans le langage, et non dans les formules et les nombres. »

⁵³ *Ibid.* « Mais un concept approfondi de l'expérience ne se constituera, comme nous l'avons dit, que s'il s'allie la continuité à l'unité, et c'est dans les idées que doit se révéler le fondement de l'unité et de la continuité d'une expérience qui ne soit ni vulgaire ni seulement scientifique, mais bien métaphysique. »

⁵⁴ *Ibid.* « Un concept de connaissance acquis par une réflexion sur l'essence linguistique de celle-ci forgera corrélativement un concept d'expérience qui englobera des domaines que Kant n'a pas vraiment réussi à intégrer à un ordre systématique ; parmi ces domaines, le plus élevé est celui de la religion. »

⁵⁵ On remarquera donc la différence avec la conception d'*expérience de foi* mise en œuvre chez Habermas et d'*expérience absolue* chez Benjamin. Cette dernière n'est pas une expérience religieuse dans la mesure où elle n'engage pas l'expression d'une croyance ou d'une participation sociologique à une communauté de foi. L'expérience au sens benjaminien est ce qui donne sens aux actions et aux événements qui constituent la manifestation des phénomènes. L'expérience de foi selon Habermas est au contraire l'expérience de *médiatisation* de cette expérience donatrice de sens par la *croyance* ou la *communauté de Foi comme institution*, objet d'un vécu sociologiquement traductible.

dont Kant a su rendre compte, et dogmatique (métaphysique) qu'il a cherché à laisser à la Foi et à la conviction et qui traverse tous les champs qui constituent la philosophie comme un espace désormais évidé. Le concept d'expérience préconisé par Benjamin rétablit expressément une dimension métaphysique de la philosophie⁵⁶. Cette théologie benjaminienne suppose en outre de penser le rapport épistémique entre théorie pure de la connaissance et connaissance de la religion, et, au sein de la religion, de penser la manière dont s'articulent *critique* et *dogmatique*. La religion joue un rôle irremplaçable de totalisation et d'unification de l'expérience et donc de dépassement du cloisonnement trop rigide dans le kantisme entre champs critiques et dogmatiques, entre les deux concepts d'expérience que sont *Erfahrung* et *Erlebnis*. L'« *expérience absolue* », dont Scholem expliquera qu'elle constituait alors l'horizon de Benjamin⁵⁷, conserve un sens parallèle à la conception épistémologique que Benjamin livre de la physique⁵⁸ moderne : pour lui, cette science ne porte pas exclusivement sur la description phénoménologique – au sens de Cassirer et des néo-kantiens – comme description des phénomènes mais aussi sur leur explication. *Or, l'explication est déjà selon lui de nature qualitativement différente de la description, en ce qu'elle engage un sens ignoré de la démarche descriptive.*

De même, la théorie de la connaissance ne peut alors se borner à rendre compte des opérations cognitives sur le mode descriptif. L'expérience métaphysiquement envisagée joue ainsi ce rôle de surcroît de sens, comme l'explication le produit en physique. La valeur fondamentale du concept d'existence, dont Kant a montré, afin d'invalider la preuve ontologique de Dieu, qu'il ne déterminait pas la connaissance que nous avons de la chose à travers le concept, doit, dans cette perspective, être réintroduite afin d'assurer une plénitude de la connaissance dans la mesure où celle-ci vise, en dernier ressort, à *savoir ce qui existe*⁵⁹. La dimension antithéologique de la position kantienne surdéterminait en réalité sa position gnoséologique, entraînant une confusion dommageable. Les frontières que Kant posait une fois

⁵⁶ *Ibid.*, p. 195. « Or, le métaphysique au sens où ce terme a été entendu dans l'exposé qu'on vient de lire, signifie justement que cette limite [*entre dogmatique et critique (nous soulignons)*] est considérée comme inexistante et la redéfinition de "l'expérience" comme "métaphysique" signifie que dans la partie dogmatique ou métaphysique de la philosophie – en laquelle culmine la théorie de la connaissance, c'est-à-dire la partie critique de la philosophie – ce qu'on appelle l'expérience est virtuellement contenu. »

⁵⁷ Scholem, Gerschom. *Walter Benjamin, Histoire d'une amitié*, Paris, Hachette, 2001.

⁵⁸ Benjamin, Walter. « Essai visant à démontrer que la description scientifique d'un processus en présuppose l'explication », in *Gesammelte Schriften*, Francfort, Fischer, vol. VI, p. 40.

⁵⁹ Benjamin, Walter. *Oeuvres I, op. cit.*, p. 197. « Dire qu'une connaissance est métaphysique à parler rigoureusement, c'est dire qu'elle se rapporte par le concept primitif de connaissance, à la totalité concrète de l'expérience, c'est-à-dire à l'existence. Le concept philosophique d'existence doit s'affirmer face au concept religieux de doctrine, mais ce dernier doit faire de même face au concept primitif de la théorie de la connaissance. »

levées abolissent la limite du dogmatique et de la critique et rétablissent un espace de rencontre avec le théologique envisagé comme un troisième terme non-synthétique. Il résulte de cette lecture benjaminienne de Kant que l'approche théologique de la Théorie critique en son entièreté entretient une relation étroite avec la théorie de la connaissance kantienne, y compris par différenciation. On remarquera cependant que Benjamin critique davantage l'architecture externe, la délimitation restrictive par Kant de la portée de sa propre théorie, et les agencements au sein de la théorie réclamant une redistribution des champs de l'esthétique et de la logique transcendantale, par exemple. Dans la mesure où l'éthique et la métaphysique ainsi que la théorie de la religion kantienne sont en effet surdéterminées par les délimitations que s'attribuent sa théorie de la connaissance, Benjamin opère une déconstruction de l'exclusion épistémique du théologique et du métaphysique tout en essayant de conserver des structures fondamentales de la *critique de la raison pure* et d'y importer des notions propres au matérialisme historique.

Dans cette lignée, le processus de *décryptage* de la théorie transcendantale de la connaissance par Horkheimer⁶⁰ entretient avec la pensée de Kant le même type de relation empreinte d'ambivalence que celle de Benjamin, même si le matérialisme y est accentué et la dimension théologique édulcorée. A l'instar de Benjamin, Horkheimer resitue plus classiquement la théorie kantienne de la connaissance dans son environnement historique et dans son lien au rationalisme de *l'Aufklärung*. *L'analytique transcendantale* y est ainsi interprétée dans son rapport aux catégories sociales et historiques comme le lieu de la contradiction de l'unité des concepts kantien et de l'opacité de leur contenu, qui refléterait les contradictions de la *Praxis* des temps modernes entre individu et société⁶¹ capitaliste. Horkheimer tente de découvrir l'arrière-plan social-historique des catégories kantienne et plus généralement de la pensée analytique⁶² pour les soumettre à leur signification sociale et dissiper

⁶⁰ Rogler, Erwin. « *Horkheimers materialistische "Dechiffrierung" der transzendental-philosophischen Erkenntniskritik* », in *Horkheimer Heute. Werk und Wirkung*, Fischer, 1986, p. 79. « Le "décryptage" matérialiste par Horkheimer de la théorie critique transcendantale de la connaissance. »

⁶¹ *Ibid.*, p. 81. « La catégorie-clef du *décryptage* est le concept de *travail social* ou *Praxis*. Horkheimer le reprend des écrits de jeunesse de Marx (...). Si Horkheimer *décrypte* l'activité inconsciente et supra-individuelle du sujet transcendantal comme activité sociale dans le cadre du capitalisme libéral, il doit en premier lieu penser le travail dans sa dimension économique. » (Notre traduction.)

⁶² Horkheimer, Max. « A propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine », in *Théorie critique, op. cit.*, p. 131. « Le matérialisme dialectique reconnaît le bien-fondé du reproche adressé à la pensée purement analytique. Les doctrines philosophiques anciennes ou récentes, qui hypostasient les résultats de l'analyse et placent en position de fondement ou d'éléments constitutifs de l'être des produits de l'abstraction sont unilatérales et bornées (...). La conscience de son propre être conditionné, qui caractérise la pensée matérialiste est, dans l'état actuel de la théorie, identique à la connaissance de l'être socialement conditionné des individus. »

l'illusion d'un sujet anhistorique, tout en décrivant également l'enracinement du schématisme kantien dans les processus biologiques et matériels, liant historicisme et ontologie naturaliste. Les écrits précoces de Horkheimer sur Kant trouvent leur aboutissement dans l'articulation de cette critique à celle de la raison instrumentale, dimension fondamentale traversant la Théorie critique qui explique en partie son ouverture théologique par refus du rationalisme étroit comme de l'irrationalisme des philosophies de la vie.

C) Une double modalité d'influence de la théorie kantienne de la religion : confrontation et incorporation

La critique hétérodoxe à vocation théologique de Benjamin et celle, plus orthodoxe, à vocation matérialiste de Horkheimer, semblent ainsi se fondre dans le texte consacré à Sade dans la *Dialectique de la Raison*, qui déplace le positionnement d'une lecture de Kant axée sur la modernité capitaliste et les facteurs matériels ou culturels, à celle axée sur une histoire de la Raison et de la sécularisation. Le schéma du sujet kantien de la connaissance est rendu à la signification qu'il revêt pour Kant lui-même dans le cadre de sa propre compréhension des Lumières comme émancipation : ce projet se révèle effectivement inséparable du projet moral et politique d'autonomisation de l'homme et de son objectif de sortie de la minorité dans laquelle il est demeuré jusqu'à l'époque moderne⁶³. Le cœur de la théorie de la connaissance kantienne serait de construire le soubassement épistémique qu'est le schème de la connaissance, sur lequel reposerait la structure historico-politique de la Modernité, définie à travers le concept d'autonomie et dont résulterait la sécularisation. Horkheimer et Adorno repèrent cependant derrière cette autonomisation affirmée une paradoxale absence de rupture avec la notion de *fondement*, ce dernier étant incarné en l'espèce par la *Raison*, fondement dont la particularité est de se confondre dans le même temps avec un processus, irréductible à toute hypostase métaphysique, qu'elle soit de type idéaliste ou matérialiste. L'entendement du sujet est l'axe autour duquel s'érige le système de la connaissance en une systémique de concepts reliés par une continuité déductive, mais un principe supra-individuel gouverne néanmoins cet ensemble et en assure la cohérence. Le concept général issu de la Raison organise par ailleurs la diversité du donné phénoménal et empirique qui se retrouve exprimé par le jugement. Adorno et

⁶³ Kant, Emmanuel. « Réponse à la question : que sont les Lumières ? », in *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 498. « L'*Aufklärung* est le moment où l'homme sort de sa minorité dont il est lui-même responsable. La minorité est l'incapacité de se servir de son raisonnement sans l'aide de quelqu'un d'autre. »

Horkheimer soulignent alors l'ambivalence d'une conception épistémique kantienne dont la conséquence politique est que la Raison se pose comme *un principe d'organisation de la vie sociale dépassant l'individu*, d'une part, mais que, d'autre part, le sujet de la connaissance, qui a précisément pour correspondance politique ce concept d'individu, est, dans un autre temps, présenté comme *l'absolu commencement de cette Raison*⁶⁴, dans la mesure où toute connaissance commence avec l'expérience. L'hétéronomie symbolisée par excellence par la Révélation n'est donc pas remplacée intégralement par l'autonomie pure du sujet, mais plutôt par ce fondement *séculier qu'est la Raison*. La religion qui correspond à l'hétéronomie se trouve en fait remplacée terme à terme par la rationalité liée à l'autonomie, ce qui démontrerait que Kant ne réduit pas *in fine* la connaissance aux simples opérations de l'esprit d'un sujet, comme le laissait supposer la *Critique de la raison pure*, et qu'il chercherait à préserver un principe directeur à des fins d'élaboration de sa morale déontologique⁶⁵. La position kantienne quant à l'autonomie débouche alors sur une difficulté d'ordre éthique dans la mesure où il n'est pas possible, aux yeux de Horkheimer et Adorno, sur ce fondement immanent qu'est la Raison, d'ériger une morale consistante⁶⁶. Celle-ci ne saurait échapper à la pure logique calculatoire de l'intérêt individuel et de la satisfaction égoïste, d'autant que le sujet déploie la raison à travers son entendement. Il est ainsi possible, malgré toutes les précautions kantiennes, de s'accaparer la Raison comme moyen de ses fins quel que soit le contenu de ces dernières⁶⁷. La thèse fondamentale d'Adorno et de Horkheimer, renforcée par leur expérience

⁶⁴ Adorno, Theodor W et Horkheimer, Max. *La Dialectique de la Raison*, Paris, Tel-Gallimard, 1983, trad. Eliane Kaufholz, p. 94. « La raison en tant que moi transcendantal supra-individuel implique l'idée d'une vie sociale libre pour les hommes, dans laquelle ils s'organisent en sujet universel et dépassent le conflit entre la raison pure et la raison empirique dans la solidarité consciente qui les lie tous. (...) Mais la raison constitue en même temps l'instance d'un penser calculateur qui organise le monde en vue de la conservation de soi et ne reconnaît d'autres fonctions que celles de la préparation de l'objet à partir du simple matériel sensoriel pour en faire le matériel de l'asservissement. »

⁶⁵ Pour une interprétation similaire de ce passage, voir Žižek, Slavoj. « Kant avec (ou contre) Sade ? », *Savoirs et clinique*, vol. 4, n° 1, 2004, pp. 89-101. « Adorno et Horkheimer suivent ici l'opinion standard des Jeunes Hégléiens, dont Heinrich Heine s'est fait le porte-parole le plus acerbe, selon laquelle la *Critique de la Raison Pratique* de Kant accomplit un recul par rapport à l'avancée unique, omni-destructrice et anti-métaphysique de la *Critique de la raison pure* : dans sa philosophie morale, Kant se compromet dans la compassion pour les gens ordinaires (semblables à son fidèle serviteur Lampe, qui tient avec obéissance le parapluie pour son maître quand il pleut), leur fournissant ainsi les illusions nécessaires ("postulats" moraux) qui les rendent capables de mener une vie quotidienne satisfaisante. »

⁶⁶ Ainsi, sur ce point précis, on discerne des positions qui appartiennent à la réaction post-kantienne de type théologique, celle de Schleiermacher et Jacobi, qui refusent la supériorité de la morale formelle du devoir sur les contenus de la religion qui les sous-tendent.

⁶⁷ Adorno, Theodor W et Horkheimer, Max. *Dialectique de la Raison*, *op. cit.*, p. 96. « C'est la tentative habituelle de la pensée bourgeoise de donner au respect, sans lequel la civilisation ne saurait exister, des fondements autres que l'intérêt matériel et la violence : tentative plus sublimée et paradoxale qu'aucune autre, et aussi éphémère qu'elles le fussent toutes. Le citoyen qui laisserait échapper un gain en se fondant uniquement sur le motif kantien du respect pour la forme de la Loi ne serait pas "éclairé" mais superstitieux – un Fou. »

du nazisme, est celle de la neutralité axiologique de la Raison, conçue non comme *objectivité* mais comme un formalisme indifférent. Kant a certes eu l'intuition que la rupture avec l'hétéronomie antérieure, qu'il préconisait comme moyen d'émancipation définitif, signifiait également un risque de retour à la barbarie⁶⁸. Il a essayé de conjurer ce scénario par l'optimisme d'une conjonction possible entre Raison et Devoir annonciatrice de la réalisation progressive du souverain Bien comme idée régulatrice téléologique.

Horkheimer et Adorno constatent l'échec empirique de cet optimisme à travers l'émergence du fascisme et du totalitarisme. La promesse de bonheur des Lumières faite à l'homme émancipé, libéré du joug de la Foi d'Eglise, ne s'est pas réalisée. Le dirigeant fasciste n'est-il pas ce sujet libéré de ses entraves, purement souverain, régissant autrui selon ses propres règles⁶⁹ ? A ce titre, le sujet du roman sadien, athée et libertin à la cruauté revendiquée, serait la vérité du sujet autonome kantien, rendu à la privation de fondement de sa morale et découvrant le bloc d'abîme vertigineux sur lequel repose le caractère autoréférentiel des normes qu'il se donne⁷⁰. Kant et Sade ont reçu en partage cette notion d'autonomie⁷¹ signifiant, pour l'un comme pour l'autre, la privation de tout référentiel divin pour le sujet délibérant. La dimension processuelle et algorithmique de la Raison, pure forme dépourvue de tout contenu et de toute finalité ultime, mais érigée en système formel cohérent, se retrouverait ainsi dans les compositions et modulations des orgies sadiennes⁷². Les positions érotiques et leurs

⁶⁸ *Ibid.* « A la base de l'optimisme kantien selon lequel une action morale serait raisonnable même si la bassesse a des chances de prévaloir, il y a l'horreur de la pensée qu'inspire un retour à la barbarie. »

⁶⁹ *Ibid.*, p. 97. « En opposition avec l'impératif catégorique et d'autant plus profondément en accord avec la raison pure, il traite les hommes comme des choses, le centre de modes de comportement. »

⁷⁰ Žižek, Slavoj. *Op. cit.* « Dans la mesure où elle tire toutes les conséquences éthiques de la Raison instrumentale formalisée, c'est-à-dire qu'elle souligne sa neutralité éthique et son apathie, qu'elle montre comment, si l'on s'en tient strictement à la seule Raison, il est impossible de fonder ne serait-ce même que le plus élémentaire interdit de tuer, l'œuvre de Sade ne doit pas, selon Adorno et Horkheimer, être rejetée comme l'expression de la maladie morbide de notre civilisation : au contraire, dans l'œuvre d'écrivains comme Sade, "la maladie devient symptôme de guérison", autrement dit la courageuse exposition de la fausseté de la compassion et des autres valeurs philanthropiques à laquelle elle se livre crée négativement l'espace d'une société qui n'aurait plus besoin de semblables masques idéologiques pour dissimuler la brutalité de sa propre réalité. »

⁷¹ Blanchot, Maurice. « La raison de Sade », in *Sade et Lautrémont*, Paris, Minit, 1963, p. 36. « Lorsque Sade écrit : "Tout est bon quand il est excessif", on peut lui reprocher l'incertitude de son principe, mais on ne peut lui faire grief de vouloir fonder la souveraineté de l'homme sur la souveraineté de notions qui lui seraient supérieures. » Le sujet autonome *ne saurait ne pas être souverain* et en cela réfuter toute norme y compris rationnelle à laquelle il serait soumis. L'autonomie du sujet de la connaissance s'accompagne d'une souveraineté du sujet moral qui choisit dès lors ses bons et ses mauvais objets de manière purement conventionnelle.

⁷² Horkheimer, Max et Adorno, Theodor W. *Dialectique de la Raison*, *op. cit.* « Les équipes sportives modernes dont les activités collectives sont réglées avec une telle précision qu'aucun membre n'a le moindre doute sur le rôle qu'il doit jouer et qu'un remplaçant est prêt à se substituer à chacun ont un modèle précis dans les jeux sexuels collectifs de Juliette, où aucun instant n'est inutilisé, aucun orifice corporel négligé, aucune fonction ne reste inactive. »

transformations, rapprochées des règles sportives, symbolisent la systématique de l'organisation sociale et économique moderne en une *finalité sans fins de quelque ordre*. Elle est donc à ce titre possiblement livrée à toutes les fins de domination, en particulier politiques. L'immanentisation de la raison s'accompagne d'une prédominance sans bornes du politique qui ouvre au totalitarisme. La forme nouvelle de gouvernement politique issu des Lumières, à l'instar du sujet afférent, est souveraine : il se doit d'« athéiser » pour mieux asseoir sa domination et anéantir toute norme supérieure à sa détermination par lui-même (*Selbstbestimmung*)⁷³. La religion et Dieu comme garde-fous normatifs d'un pouvoir terrestre illimité ont sombré avec la référence hétéronome à un fondement du droit et de la morale qu'il s'agit au contraire de nier avec fermeté⁷⁴. Le sacrilège lui-même en devient dérisoire⁷⁵ car l'autonomie a supprimé aussi bien la transgression de la Loi. En effet, la Loi est posée par le sujet autonome qui, comme le Dieu de Descartes, libre créateur des vérités éternelles, est le créateur *ex nihilo* des contenus de la législation morale et ne saurait les transgresser que pour éprouver son pouvoir.

La raison kantienne, annonciatrice par certains aspects du positivisme comtien, serait ainsi exemplaire d'une forme de Raison acharnée à démolir l'époque de mythologie qui la précède, comprenant au cœur dudit positivisme comtien l'idée, continue depuis le paganisme jusqu'au catholicisme, d'un ordre de la nature doté de sa propre logique, hétérogène à la puissance de conceptualisation et d'organisation de l'entendement⁷⁶. Le schéma idéaliste kantien qui fait de la nature le matériau phénoménal organisé par la table des catégories rejoint la destruction de la conception religieuse du *cosmos* ordonné au sein d'une ontologie scalaire,

⁷³ Sade, Donatien Alphonse François de. *Histoire de Juliette*, Paris, Pauvert, 1954. « Athéisez et démoralisez sans cesse le peuple que vous voulez subjuguier : tant qu'il n'adorera d'autre dieu que vous, qu'il n'aura d'autres mœurs que les vôtres, vous en serez toujours souverain, laissez-lui réciproquement sur lui-même la faculté criminelle la plus étendue ; ne le punissez jamais que quand ses dards s'étendent sur vous. »

⁷⁴ Blanchot, Maurice. *Sade et La Fontaine*, op. cit., p. 34. « L'originalité de Sade nous semble dans la prétention extrêmement ferme de fonder la souveraineté de l'homme sur un pouvoir transcendant de négation, pouvoir qui ne dépend en rien des objets qu'il détruit, qui, pour les détruire, ne suppose même pas leur existence antérieure, parce que, au moment où il les détruit, il les a toujours, déjà, antérieurement, tenus pour nuls. »

⁷⁵ Sade, Donatien Alphonse François de. *Histoire de Juliette*, op. cit., partie III. « Dès que nous ne croyons pas en Dieu, mon chéri, les profanations que tu désires ne sont plus que des enfantillages absolument inutiles... Mon athéisme est à son comble ; je les exécuterai seulement parce qu'elles me plaisent, mais comme de simples amusements, et jamais comme une chose nécessaire, soit à fortifier ma façon de penser, soit à en convaincre les autres. »

⁷⁶ Horkheimer, Max et Adorno, Theodor W. *Op. cit.*, p. 100. « Le principe selon lequel la Raison est simplement opposée à tout ce qui n'est pas rationnel est à la base de la véritable antithèse entre la Raison et mythologie. Cette dernière ne connaît l'esprit qu'en tant qu'il est immergé dans la nature, en tant que force naturelle. (...) La Raison en revanche remplace la cohérence, la signification et la vie dans la subjectivité, qui, ne fait ne se constitue qu'à partir d'un tel processus. La Raison est pour l'*Aufklärung* l'agent chimique qui absorbe la substance spécifique des choses et la dissout dans la pure autonomie de la raison même. »

caractéristique commune de la religion antique et du catholicisme médiéval⁷⁷. Horkheimer et Adorno repèrent une dialectique historique entre catholicisme et *Aufklärung* au sein de laquelle les deux puissances en jeu s'affrontent dans un combat mutuellement destructeur⁷⁸. La pure conservation de soi au sens physique, déjà centrale chez Hobbes, constituerait ainsi l'arrière-plan du libéralisme kantien et de son sujet de la raison pure que les corrections apportées par la raison pratique ne sauraient totalement éluder. Sa tentative de conciliation du devoir et de l'autonomie est alors qualifiée de *manifestation utopique*, une fois qu'ont été dénoncées toute axiologie à vocation objectivante⁷⁹ et toute hiérarchisation naturelle des vertus, conceptions que la religion chrétienne avait conservées des Anciens. La Raison occupe bien désormais la place de la Révélation comme *criterium* ultime de vérité dans le système de valeurs de la modernité, mais à la différence des grandes révolutions morales et religieuses du passé, elle n'a pas remplacé les dimensions symboliques et rituelles des anciennes idéologies par de nouveaux rites et de nouvelles conceptions du monde fondées sur des représentations ou des allégories⁸⁰. Dans cet écheveau qualifié de « destructeur⁸¹ », l'œuvre de Kant se trouve déchirée entre l'exigence déontologique dont elle est porteuse, mais qu'elle n'arrive pas à fonder autrement que de manière contingente sur des faits de raison, et le scepticisme qu'elle a elle-même généré envers toutes les formes de dépassement de l'individualité⁸². Si le *souverain Bien* kantien continue d'exister comme horizon de l'entendement, il a peu en commun avec la notion antique et remplit simplement un rôle formel d'« attracteur⁸³ » au sein du système éthique et au sein

⁷⁷ *Ibid.* « La mythologie particulière dont la raison occidentale devait faire table rase (même sous la forme du calvinisme) fut la doctrine catholique de l'*ordo* et la religion populaire païenne qui continua à fleurir dans l'ombre. »

⁷⁸ *Ibid.* « La critique de la contre-réforme catholique prouva qu'elle avait raison contre l'*Aufklärung*, tout comme l'*Aufklärung* avait raison contre le catholicisme. »

⁷⁹ C'est également sur ce constat d'insuffisance que s'élaborera une réponse bien différente qu'est l'élaboration de l'éthique matérielle des valeurs par Max Scheler et Nicolai Hartmann comme tentative de réintroduire une hétérogénéité non religieuse et séculière produisant un fondement de la norme éthique. Le jugement de Horkheimer sur cette tentative est assez cinglant : voir « Matérialisme et morale », in *Théorie critique, op. cit.*, p. 86. « La recherche moderne concernant les valeurs, de Scheler et Hartmann, avec l'idée que l'on pourrait explorer le "champ des valeurs authentiques" comme tout autre domaine objectif n'a fait qu'introduire une autre méthode pour s'acquitter d'une tâche impossible : celle de fonder des modes d'action à partir de la seule philosophie. »

⁸⁰ *Ibid.*, p. 103. « La lumière de la Raison taxa de mythologie toute forme de dévotion qui se considérait comme objective et fondée sur la réalité. »

⁸¹ *Ibid.* « Cela est déjà exprimé dans les premières attaques lancées par l'*Aufklärung* contre Kant, le destructeur universel. »

⁸² Žižek, Slavoj. *Op. cit.* « Kant ne fait donc que la moitié du chemin : au nom de l'autonomie du sujet, il abolit la dépendance de la Raison, y compris de la Raison éthique, à l'égard de tout contenu hétérogène (l'éthique pré-moderne traditionnelle repose quant à elle sur la notion positive, substantielle de Souverain Bien). Il veut néanmoins sauver la notion de devoir moral. Il admet pourtant lui-même tacitement le fait qu'il ne peut fonder la priorité du bien sur le mal, ou de la compassion sur la cruauté etc., dans la structure formelle propre à la raison comme telle, puisqu'il se trouve contraint de soutenir que l'appel de la conscience, qui requiert de nous de faire notre devoir, est un simple "fait de raison", trouvé en nous-mêmes, un fait irrationnel et brut. »

⁸³ Dans l'étude des systèmes dynamiques, un *attracteur* est un ensemble ou un espace vers lequel un système

de la logique délibérative du sujet, mais aussi au sein de sa conception du déroulement progressif de l'Histoire.

L'approche que la première Théorie critique a eue de Kant est ainsi contrastée, mais on peut la synthétiser en trois étapes : la critique de la religion comme matrice de l'hétéronomie de la réflexion politique et morale des hommes est elle-même historiquement située et peut être appréhendée comme le pendant de la conception kantienne de la théorie de la connaissance centrée sur un sujet anhistorique. La prétention de cette conception à une objectivité des représentations épistémiques est surdéterminée par son inscription dans le projet politique et moral des Lumières. Tous les théoriciens critiques, de Benjamin à Adorno et Horkheimer, rejettent le soubassement épistémique de la Critique de la raison pure d'un sujet de la connaissance désancré de toutes ses déterminations sociales-historiques. On peut y lire certes pour partie une application du matérialisme historique, mais elle prend chez Benjamin une tonalité métaphysique en lien avec la notion d'expérience absolue et elle apparaît chez Adorno et Horkheimer dans le cadre d'une histoire conceptuelle critique de la Raison qui excède les déterminations matérielles et des rapports de production. Une des conséquences de ce rejet épistémique concerne le projet d'autonomie lui-même et son lien avec le théorème de la sécularisation. Là encore, tous les « francfortois » convergent pour affirmer que Kant n'a pas su établir de lien cohérent entre sa doctrine éthique déontologique à vocation législative et sa conception du sujet. La conséquence en est que sa doctrine morale se trouve privée du fondement nécessairement métaphysique qu'elle appelle, mais repose sur la contingence de la Raison érigée en principe de délibération interne. Soulignant la radicalité du projet des Lumières, les théoriciens francfortois en soulignent également la faille épistémique : l'autonomie morale est selon eux définitivement contradictoire avec une notion de souverain Bien. Il faut donc rétablir une forme d'hétérogénéité des normes morales tant par rapport à l'individu rationnel que vis-à-vis de la Raison conçue comme un processus historique. Enfin, de ce point de vue, si cette option paraît explicite chez Benjamin, c'est bien la religion conçue comme fonction de totalisation de l'expérience humaine et comme productrice de sens qui doit être réintroduite sous une autre forme par une Théorie critique déterminée à combattre le modèle de la centralité de l'individu. Cette autre forme consiste donc en la transformation de concepts théologiques. C'est ainsi la critique du kantisme qui donne ses premières bases à une

évolue de façon irréversible en l'absence de perturbations. Cette définition nous semble restituer fidèlement la fonction du souverain Bien dans la conception kantienne.

critique de la religion consciente de ses propres limites et du renversement des valeurs qu'inaugure la modernité⁸⁴.

Toutefois, il faut souligner dans ce constat qu'entre le positionnement de Habermas et celui de ses prédécesseurs réside une différence importante entre une influence perçue comme *d'incorporation* et une influence par *distanciation*. Nous repérons pour notre part chez Kant une troisième forme d'influence proprement *conceptuelle*, et pas seulement positionnelle, qui n'a pas toujours été admise par les différents protagonistes. Il faut ainsi se pencher sur les célèbres développements des *prolégomènes* quant à la distinction entre *Schrank* (borne) et *Grenz* (limite), reposant sur l'idée d'une double structure des limites de la connaissance selon l'objet visé⁸⁵. Soulignons alors que les limites de la connaissance n'interdisent pas de penser un au-delà de ses limites et que si Kant refuse, contrairement à Benjamin, à cette possibilité le statut *d'expérience*, il en autorise la conceptualisation théorique. On peut posséder ainsi un concept de Dieu, de l'âme et de la liberté bien qu'on ne fasse l'expérience d'aucune de ces notions ; ces concepts sont doublement opérants dans la mesure où ils ne sont pas minés de contradictions internes et demeurent formulés par l'entendement⁸⁶, et aussi dans la mesure où ils produisent des effets motivationnels dans les domaines pratiques que sont la morale et la politique. L'absence d'expérience à propos du noumène n'empêche nullement de penser ce dernier puisque l'existence n'est pas liée au concept. Que le domaine du noumène, qui comprend les objets inaccessibles à l'expérience de l'ancienne métaphysique dogmatique, puisse malgré tout faire l'objet de concepts est une idée proprement kantienne. Que ces concepts soient déliés de tout engagement ontologique sur leur existence et n'en demeurent pas moins consistants l'est également. La possible conceptualisation sécularisée et distanciée de notions théologiques doit ainsi beaucoup dans son élaboration épistémique aux distinctions rendues

⁸⁴ Horkheimer, Max et Adorno, Theodor W. *Op. cit.*, p. 112. « La bonté et la bienfaisance deviennent un péché, la domination et l'oppression une vertu. Toutes les bonnes choses furent jadis des choses mauvaises ; tout péché originel s'est transformé en vertu originelle. »

⁸⁵ Kant, Emmanuel. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Vrin, 2012, p. 163, trad. Louis Guillermit. « C'est vrai : nous ne pouvons donner, au-delà de toute expérience possible aucun concept déterminé de ce que peuvent être les choses en elles-mêmes. Néanmoins nous ne sommes pas libres de nous abstenir complètement de toute recherche à leur propos ; car l'expérience ne satisfait jamais entièrement la raison. »

⁸⁶ Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, préface de la seconde édition, *op. cit.*, p. 83. « Pourtant il faut toujours émettre cette réserve – et le point est bien à remarquer – que nous ne pouvons certes pas connaître mais qu'il nous faut cependant pouvoir penser ces objets aussi comme chose en soi. Car si tel n'était pas le cas, il s'ensuivrait l'absurde proposition, selon laquelle il y aurait un phénomène sans rien qui phénoménalise. » Ceci concernant, la chose en-soi permet d'éclairer la position de Benjamin spécifiquement mais nous verrons que la position de Kant sur le noumène influence tout autant le mécanisme de translation conceptuelle des concepts théologiques vers des acceptions sécularisées chez les autres théoriciens critiques.

possibles par Kant⁸⁷, et cette dette ne porte pas uniquement sur la modalité de la critique de sa théorie de la connaissance. Elle explique également que la critique de Benjamin soit principalement liée à la réhabilitation de la notion d'*existence* conçue selon lui comme *l'intégrale (au sens mathématique)* des prédicats obtenus par concepts à propos d'un objet donné.

Ces distinctions rejoignent en écho un petit texte méconnu de Kant, *La fin de toutes choses*⁸⁸, qui tente de penser l'idée de jugement dernier comme fin des temps et d'approcher les limites du pensable. La lecture d'un tel texte montre d'autres aspects de l'influence kantienne sur le développement de la pensée messianique dans la Théorie critique. Il n'est ainsi pas exact de dire que les versions rationalistes néo-kantiennes décriées par les membres de l'Institut reflètent pleinement l'approche kantienne originelle du temps. La conception de Kant se révèle beaucoup plus pluraliste et qualitative dans la mesure où, comme forme *a priori* de la sensibilité, le temps ne constitue pas un objet de l'expérience mais une condition de possibilité, donc un déterminant aussi bien quantitatif que qualitatif. Le temps vécu kantien est ainsi constitué de différents concepts d'*instant* que la langue allemande restitue par le terme de « *Zeitpunkt* » utilisé ici en lieu et place du terme « *Augenblick* ». Le vocabulaire géométrique et spatial qui inspire le concept de *Zeitpunkt* reflète en effet que le temps y est conçu pour une part comme une dimension particulière des représentations spatiales. Le « *Zeitpunkt* » doit être compris comme *l'instant* conçu comme une unité minimale permettant d'établir la continuité temporelle et de relier un instant à un autre tout comme une figure géométrique peut être conçue comme un ensemble de points. C'est là le concept d'instant qui s'épanouit dans la pensée chronologique fondée sur la successivité et dans la conception continuiste de l'Histoire. Elle assure à cette dernière sa compacité et sa continuité, homologiquement au temps lui-même. C'est aussi le temps calendaire du monde social régi par la mesure et par les divisions temporelles enchâssées les unes dans les autres (jours, mois, années). Le terme « *Zeitpunkt* » représente aussi, au contraire, la dimension qualitative de l'instant et s'inscrit dans une pensée de la discontinuité, de la rupture temporelle, tout aussi présente chez Kant, mais plutôt

⁸⁷ Ainsi, dans les rapports du temps et de l'éternité Kant utilise le concept de noumène pour rendre possible une appréhension du concept théologique d'éternité. Voir Proust, Françoise. Introduction à *La Fin de toutes choses*, Paris, GF, 1994, p. 38. « Comment penser l'éternité sans se contredire ? La réponse de Kant est bien connue : c'est celle d'une *duratio noumenon*. Bien évidemment de cette durée nouménale, nous ne pouvons nous faire aucun concept : car, ou la durée est concevable par l'entendement et elle est successive et donc "phénoménale" ou elle est nouménale et ne dispose d'aucune réalité objective. Nous ne pouvons nous en faire qu'une idée. »

⁸⁸ Kant, Emmanuel. *La Fin de toutes choses*, La Pléiade, vol. III, p. 318.

subsumée sous le même terme. Dans le monde social, il est symbolisé par la fête calendaire, par exemple. Si nous lisons cette distinction en parallèle avec la critique de Benjamin, nous pouvons esquisser un parallèle fécond entre ces deux notions d'« instant » subsumées sous un même concept de temps et les deux termes allemands que sont *Erfahrung* et *Erlebnis*, que nous traduisons tous deux par « expérience ».

L'ouverture d'un concept d'expérience – que réclame Benjamin à partir de la philosophie de Kant – est rendue possible par la double structure de son concept de temps⁸⁹, qui supplée à l'univocité de son concept d'expérience et ouvre la voie à l'ambition benjaminienne d'une conservation de certains fondements de la théorie de la connaissance kantienne dans la fondation de sa *doctrine des ordres*. La dimension théologique du concept élargi d'expérience est implicitement présente dans le concept de « *Zeitpunkt* » comme instant qui marque une inflexion qualitative se différenciant de l'ensemble des instants précédents et ultérieurs et de la totalité temporelle. C'est le temps possible de la fin d'un événement ou de l'émergence d'un autre, le temps avec lequel commence aussi une nouvelle forme d'Histoire, le basculement d'un état du monde à un autre. Kant effectue à cette fin une analyse méticuleuse de l'expression « *jugement dernier* », en allemand « *Jüngste Gericht* », littéralement « jugement le plus jeune », envisagé dans son acception religieuse. Le jugement dernier, c'est le dernier jugement, le plus récent, celui qui rompt avec l'antériorité⁹⁰. Ainsi l'expérience, dans le cadre du temps, est bien double : elle est à la fois ce qui rompt une continuité par différenciation et ce qui en fait l'étoffe. La coexistence de tensions non résolues au sein d'un même concept, très présente chez Kant et aboutissant ici à un concept de temps fondé sur la contradiction entre deux concepts d'instant, ne vaut pas que pour son contenu qui ouvre à une dimension messianique du temps également une source de la méthode de la dialectique négative⁹¹, comme conservation de la contradiction

⁸⁹ Proust, Françoise. Introduction à *La Fin de toutes choses*, *op. cit.*, p. 39. « D'un côté en effet, l'instant est un moment du temps : tout jour prend place entre deux jours, tout aujourd'hui est limité par un hier et un demain. Tout instant est un point sur une ligne elle-même ensemble de points. Mais la fin de toutes choses atteste d'un autre rapport au temps. »

⁹⁰ A comparer avec Proust, Françoise. *L'Histoire à contretemps. Le Temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Le Cerf, 1994. « En même temps qu'il est un moment du temps, un instant est, selon les mots de Kant "fin de toutes choses dans le temps et commencement de l'éternité (bien heureuse ou malheureuse)". Un tel instant est à la fois surprenant et inoubliable, imprévisible et immémorial. En cet instant, quelque chose s'ouvre, arrive, qui n'était pas prévu, programmé et calculé, quelque chose qui ne commence aucune série et aucune successivité temporelle parce qu'il ne dure pas, et pourtant, il découpe le temps entre un avant et un après, il "creuse" et marque le temps de manière irréversible. Cet instant arrête le temps furtivement mais définitivement. »

⁹¹ Il s'agit d'un Kant subverti chez Adorno par la lecture de ses maîtres et en particulier Kracauer, ce qui tend à montrer à la fois l'importance de l'influence kantienne et sa médiatisation par d'autres auteurs et son inscription dans la constitution d'un paradigme critique général dont le texte suivant esquisse une approche philologique. Il y a une réelle circulation d'une réflexion sur la manière dont Kant pourrait être repris. Adorno, Theodor W. *Notes*

au sein du concept. Chez Adorno par exemple, le concept d'instant d'origine kantienne est redoublé par une lecture de Kierkegaard et de son concept d'Instant comme rupture, comme décision⁹².

Le deuxième apport repérable d'origine proprement kantienne relèverait plutôt d'une lecture directe de sa philosophie de la religion et non plus seulement de sa gnoséologie. Kant a pu être interprété dans une perspective utopique et eschatologique, à travers la notion de souverain Bien, et ce malgré la sécularisation que ce concept trahissait déjà par rapport à celui de *Royaume de Dieu*. Cette approche a pu aussi se fonder sur la notion d'Espérance, demeurée particulièrement présente chez Bloch. Rappelons ainsi que la question : « *Que m'est-il permis d'espérer ?* » demeure l'une des principales, structurant fondamentalement le champ de la philosophie décrit dans la *Critique de la raison pure*. Le concept d'Espérance appelle donc une philosophie de la religion comme sommet du questionnement philosophique de la trichonomie kantienne ainsi que Benjamin l'exprime dans *La tâche de la philosophie à venir*. En subsumant sous le vocable d'Espérance tout ce qui relève d'une pensée de la religion, Kant permet, comme on le verra ultérieurement avec Feuerbach⁹³, de penser à l'inverse comme *religion* ou comme *concept d'essence théologique* tout ce qui relève d'une espérance, y compris purement terrestre, et plus largement *tous les phénomènes englobant l'outillage conceptuel de la sotériologie et de l'eschatologie*. Le concept de *religion séculière*, explicite chez Voegelin, est un renversement

sur la littérature, Paris, Flammarion, 1984, pp. 263-264, trad. Sybille Muller. « Pendant des années, tous les samedis, régulièrement, nous avons lu ensemble la *Critique de la raison pure*. Je n'exagère pas le moins du monde en affirmant que je dois plus à cette lecture qu'à mes maîtres universitaires. Doué de qualités pédagogiques exceptionnelles, il m'a fait entendre la voix de Kant. Dès le début, j'appris sous sa conduite que cette œuvre n'était pas une simple théorie de la connaissance, une analyse des conditions du jugement valable dans les sciences, mais une sorte d'écriture codée où l'on pouvait déchiffrer la situation historique de l'esprit, avec le vague espoir d'y trouver quelque chose de la vérité. Plus tard, par rapport aux textes philosophiques traditionnels, je me laissai moins impressionner par leur unité et leur cohérence systématique, et je m'efforçai plutôt de repérer le jeu des forces contraires qui s'annulent sous la surface de toute doctrine close sur elle-même, considérant les philosophies codifiées comme autant de champs de forces : c'est sans aucun doute à Kracauer que je le dois. Il ne me présentait pas la critique de la raison simplement comme le système de l'idéalisme transcendantal. Au contraire, il me montrait comment les moments objectifs et ontologiques y affrontent les moments subjectifs et idéalistes ; comment les passages les plus éloquents de l'œuvre sont les blessures que ce conflit a infligées à la théorie. D'un certain point de vue, les failles d'une philosophie sont plus essentielles que la continuité du sens que la plupart des gens soulignent d'eux-mêmes. Cet intérêt nouveau que Kracauer partagea vers 1920 partait en guerre, avec l'ontologie pour devise, contre le subjectivisme épistémocritique, d'un systématisme forcené. Sans que je m'en sois vraiment rendu compte, c'est par Kracauer que je pris conscience pour la première fois du moment de l'expression dans la philosophie : dire ce qui surgit à la conscience. Le moment contraire à celui-ci, celui de la nécessité logique, de la contrainte objective dans la pensée, passa au second plan. »

⁹² Adorno, Theodor W. *Kierkegaard : construction de l'esthétique*, Paris, Payot, 1995, trad. Eliane Escoubas

⁹³ Feuerbach, Ludwig. *L'Essence du christianisme*, Paris, Gallimard, 1992. Pour le lien entre Feuerbach et la Théorie critique, se référer à Neuhaus, Gerd. *Atheismus oder Anonymes Christentum? Ein Versuch transzendentaler Hermeneutik des Gottesglaubens in Auseinandersetzung mit Feuerbach, Marx, Horkheimer und Benjamin*, Grafenhausen, Plöger Medien, 1985.

de cette thématique espérantielle kantienne. *Ce n'est pas la religion qui détermine le concept d'Espérance, c'est l'Espérance qui détermine le concept de religion.* L'articulation du religieux et du politique autour du concept d'Espérance telle qu'envisagée dans l'Utopie n'est ainsi possible que grâce à Kant, et Bloch, conscient de sa dette, ne cessera de rappeler cet apport, y compris contre Hegel⁹⁴. L'espérance kantienne est de part en part une « finitude espérantielle immanentisée à l'Histoire et au politique⁹⁵ ». La notion de Communauté chez Kant est aussi reprise dans un sens eschatologique et c'est ainsi qu'elle paraît dans *La Religion dans les limites de la simple raison* et chez des penseurs comme Buber et Landauer. L'idée d'Eglise invisible qui s'opposerait à l'Eglise positive des rituels et des dogmes contient une dimension utopique de la communauté parfaite⁹⁶. Cette Eglise invisible a toutes les allures d'une Eglise sécularisée conservant de la religion une structure fonctionnelle et des concepts fondamentaux, tout en substituant à la croyance religieuse du vulgaire au suprasensible, une raison émancipée. On trouvera une trace de cette transformation du concept kantien de communauté dans le thème que Lukács présente comme « Communauté athée des élus⁹⁷ ». Nous nous sommes à dessein attardés sur l'exemple de la lecture de Kant pour montrer que ce redoublement théologique à tendance messianique survient sur chacun des concepts mis en œuvre : la triade Instant, Espérance et Communauté s'entend ainsi à la fois dans la version profane que Kant lui a conférée tout en conservant leur origine théologique par le paradoxal moyen de leur inscription active dans l'horizon politique. Ce modèle de translation conceptuelle, que Habermas avait repéré synchroniquement concernant le concept de *souverain Bien* au regard de celui de *Royaume* à l'intérieur du système kantien, est donc aussi transposable dans sa dimension diachronique de la critique kantienne vers la Théorie critique.

⁹⁴ Bloch, Ernst. *L'Esprit de l'Utopie*, Paris, Gallimard, 1977, p. 87. « Beethoven surpasse Wagner comme Kant surpasse Hegel » : sentence qui ne prend son sens que dans une reconnaissance de la mise en place par Kant des concepts fondamentaux de la philosophie de l'Histoire dont Hegel tirera une philosophie totale, comme Wagner se glisse dans l'écriture Beethovénienne pour réaliser un art total de l'Opéra. Kant serait par excellence le philosophe pré-utopique car encore lié à la pensée éthique, ce que ne serait plus Hegel. Voir à ce propos l'explication de Bernard Sève in Séminaire de Pierre Macherey, Lille 3, 2009. URL : http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20082009/Seve_10122008.htm.

⁹⁵ Ricoeur, Paul. « La liberté selon l'espérance », in *Le Conflit des interprétations*, Paris, Ed. du Seuil, 2013, pp. 529-558.

⁹⁶ Cette idée prolonge la définition que donne Kant dans *Métaphysique des Mœurs*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994, p. 179. « Cette idée de la raison qui a pour objet une communauté complète, pacifique, sinon encore amicale de tous les peuples de la Terre, susceptible d'entre les uns avec les autres dans des relations affectives n'est pas quelque principe philanthropique (éthique) mais c'est un principe juridique. »

⁹⁷ Radnóti, Sándor. « Bloch und Lukács, Zwei radikale Kritiker in der "gottverlassenen Welt" », in *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Francfort, Suhrkamp, 1977.

D) Les sources romantiques post-kantiennes à l'épreuve du matérialisme : l'exemple de Schelling

Une des sources essentielles de cette manifestation du théologique au sein de la Théorie critique est constituée par les sources issues de la philosophie romantique pré-hégélienne, tributaire en partie de l'héritage kantien problématique de la théorie de la religion. La plupart des auteurs de l'École de Francfort ont été très clairement influencés par ces lectures et ne les ont jamais opposées à leur héritage marxien, ce qui constitue une des originalités fondatrices de l'identité de la Théorie critique et explique la tonalité volontiers nostalgique et les accents antimodernes que l'on peut y retrouver, conjointement avec le marxisme⁹⁸. Parmi ces penseurs, pourtant situés à l'opposé de la tradition matérialiste, l'apport immense de Schelling est particulièrement illustratif d'une des difficultés essentielles concernant l'intégration des concepts théologiques au sein de la Théorie critique : comment les rendre compatibles avec le matérialisme en partant du point de vue strictement antagoniste qu'est, dans cet exemple, le spiritualisme schellingien et sa critique de l'immanentisme kantien ? Ce mouvement consiste donc à adapter ces concepts à une ontologie inversée sans en perdre la puissance motivationnelle et imaginaire. On ne saurait cependant réduire l'apport de Schelling à ce seul aspect : toutes les caractéristiques majeures de l'inclusion du référentiel théologique au sein de la Théorie critique doivent à l'influence de cette pensée décisive.

On a pu constater antérieurement qu'Adorno et Horkheimer opposaient dans leur critique du rationalisme de Kant *raison* et *mythologie*, cette dernière étant interprétée comme une conception du monde dominante depuis l'Antiquité jusqu'à la chrétienté, dont la caractéristique *positive* serait de poser hors du Sujet la persistance d'un Absolu irréductible, d'un Inconditionné, qu'il soit Dieu ou la nature. On peut discerner dans ce rapport positif avec la mythologie une caractérisation de cette dernière comme système de représentation qui résiste à la logique totalisante de la Raison, possédant un sens qui ne s'accorde pas strictement à la logique déductive de l'entendement. Dans la perspective adornienne et horkheimerienne d'une histoire critique de la Raison, l'impérialisme de la raison formelle autonome se caractérise par l'éradication du Mythe comme force opposée, source originelle de la tradition et de la conception hétéronome des normes morales et politiques. Au sein de l'*Aufklärung*, l'hétéronomie et le Mythe sont renvoyés à l'*irrationnel*. Ce dernier point entre en résonance

⁹⁸ Löwy, Michael. *Révolte et mélancolie : le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.

avec la définition schellingienne de la mythologie comme *tautégorie*, système cohérent indépendant, doté d'un sens propre, se référant à sa propre économie sémiotique interne et tenant à distance à la fois l'irrationnel de la croyance et le savoir d'entendement des sciences formelles. Schelling se situerait donc dans une anticipation des modalités critiques développées à propos de l'idéalisme kantien et de la raison de *l'Aufklärung* au sein de l'École de Francfort. Le propos de sa *Philosophie de la Révélation* n'est-il pas déjà de dresser une *histoire de l'Absolu* comme prélude à une histoire critique du sujet kantien⁹⁹ ? Schelling sépare d'ailleurs dans son propos une philosophie positive de l'Absolu « science sachante », d'une philosophie rationaliste postcartésienne, incluant Kant, comme « science non sachante ». Il désigne par ailleurs l'Absolu par l'identité $S=O$ ¹⁰⁰, soit *identité du sujet et de l'objet*, proposition radicalement inassimilable par le kantisme, qui sera reprise par le jeune Lukács du point de vue matérialiste de la primauté de l'objet. L'idée première qui nous semble apparaître réside dans la possibilité de recueillir chez Schelling et sa *Philosophie de la mythologie* l'idée d'un modèle d'objectivation des productions culturelles qui caractériserait également l'art et la religion, classés hors de la sphère de la pure rationalité. Le monde est perçu comme une dérivation (*Abkunft*¹⁰¹) de l'Absolu que Schelling nomme encore Dieu mais qui se définit négativement par la notion d'*inconditionné* que l'on retrouvera chez Horkheimer. La philosophie de la mythologie chez Schelling ne constitue que le premier acte d'une odyssée historique de l'Absolu qui se déploie dans l'Art et la Révélation¹⁰². Le concept de *tautégorie* effectue le lien entre ces différents domaines¹⁰³ et présente une centralité liant ontologie et herméneutique. La *tautégorie*, comme modalité herméneutique opposée à l'allégorie, trahit le particularisme ontologique de ces objets (Art, Mythe, Révélation), dont la compréhension relève du domaine symbolique¹⁰⁴. Ce n'est pas eux qui sont des récits dérivés du Réel, c'est le Réel qui est dérivé

⁹⁹ Schelling, Friedrich Von. *Philosophie de la Révélation*, Paris, PUF, 1989, livre I, voir l'Introduction de Jean-François Marquet, p. 6, trad. du groupe *Schellingiana*.

¹⁰⁰ Schelling, Friedrich Von. *L'Essence de la liberté humaine*, Paris, Vrin, 1988, trad. Bernard Gilson.

¹⁰¹ Kant situerait l'homme dans un rapport avec l'Absolu qui serait de l'ordre de l'*Abfall*, de la chute, de la scission irrémédiable en raison des bornes de notre connaissance dont le matériau premier se limite au champ des phénomènes.

¹⁰² Schelling, Friedrich Von. *Philosophie de la Révélation*, Paris, PUF, 1994, livre III, p. 106. « De même que je vous ai appris par la philosophie de la mythologie à voir la vérité en elle, c'est-à-dire dans la mythologie entendue littéralement ou au sens propre (et non pas de façon allégorique), de même je peux vous mettre en mesure par la philosophie de la Révélation de comprendre toutes les expressions de la Révélation en leur sens le plus propre. »

¹⁰³ Bensussan, Gérard. « Philosophie et religion chez Schelling : le statut de la Révélation », *Revue Noesis*, n° 24-25, pp. 41-56. p. 46 : « Il s'agit donc de comprendre tautégoriquement et non pas d'exposer ou d'élaborer une doctrine. Le christianisme doit être considéré comme un phénomène historique. »

¹⁰⁴ Tilliette, Xavier. *La Mythologie comprise. Schelling et l'interprétation du paganisme*, Paris, Vrin, 2002, p. 139. « La tautégorie ne fait que consacrer la distinction fameuse du symbole et de l'allégorie, pour Tzvetan Todorov, une clef de l'esthétique romantique sous le patronage de Goethe mais aussi sous l'égide de William Blake.

de l'Absolu auquel ils ouvrent. Ce concept de *tautégorie* comprend par ailleurs deux volets : d'une part, il étend le schéma de la réflexivité sur soi, sur le modèle de la conscience, à des systèmes de pensée ou à des œuvres matérielles qui en sont dépourvues, illustrant l'extension que donnera ultimement Schelling au concept d'identité (S=O) et caractérisant ainsi leur originalité ontologique ; d'autre part, il confère à la mythologie comme à la Révélation le privilège de se poser comme autant de microcosmes au sein du macrocosme. L'œuvre d'art répond par excellence à ce concept de *tautégorie*, dont les racines se retrouvent d'ailleurs dans la pensée esthétique¹⁰⁵, et elle se pose comme un modèle pour toutes les autres instanciations de ce concept. Dotées d'une auto-intelligibilité et d'une irréductibilité à la saisie par le concept, ces productions culturelles peuvent résister à toute forme de totalisation par la Raison ou par la nature¹⁰⁶, étant par elles-mêmes des *totalités* refermées sur soi.

La proximité du Mythe et de la Révélation permet également d'inclure cette dernière dans ce que nous nommerons, pour la Théorie critique, qui perçoit ces objets à travers leur réception empirique et sociale, un ensemble d'*espaces de donation de sens* extra-rationnels. C'est la question du sens positif de la mythologie, héritée en partie de Schelling, qui permet dans *La Dialectique de la Raison* de faire obstacle aux deux stratégies réductionnistes mises en œuvre par la pensée rationnelle issue de *l'Aufklärung*. Il s'agirait, en l'espèce, pour le rationalisme, d'une part, de procéder à l'exclusion du Mythe et de son appendice religieux hors du cercle de la Raison, en identifiant sens et signification dans une indétermination pré-frégéenne. Il est question ici de décréter son exil dans la poétique pure, dépourvue de signification, dans le pur irrationnel. Schelling réfutait déjà un tel réductionnisme *ex ratio*¹⁰⁷. Il s'agirait aussi, à l'inverse, de procéder à une inclusion excessive dans l'histoire de la Raison par l'assimilation du Mythe et du récit religieux à *l'Allégorie* et à sa correspondance au Réel empirique. Le Mythe serait pourvu d'une signification rationnelle cachée qu'il faudrait découvrir : il serait, par exemple, une forme archaïque de science *explicative*, comme en témoigneraient les théogonies antiques¹⁰⁸. Le concept de *tautégorie* s'oppose indifféremment à ces deux tentatives. Il s'oppose

Celui-ci exalte la vision au lieu de la fable. Il évoque la nature eucharistique du symbole. »

¹⁰⁵ Moritz, Karl-Philipp. *Le Concept d'achevé en soi et autres écrits*, Paris, PUF, 1995. « Le vrai beau consiste en ce qu'une chose ne se signifie qu'elle-même, ne se désigne qu'elle-même, qu'elle est un tout accompli sur soi. »

¹⁰⁶ Schelling, Friedrich Von. *Sammtliche Werke*, Munich, Beck, 1927, t. XI, pp. 193-194. « La mythologie n'est pas allégorique, elle est tautégorique. Pour elle, les dieux sont des êtres qui existent réellement ; au lieu d'être une chose et d'en signifier une autre, ils ne signifient que ce qu'ils sont. » (Notre traduction.)

¹⁰⁷ Schelling, Friedrich Von. *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 34, trad. du groupe *Schellingiana*. « Mais si l'on exclut seulement de la mythologie le sens intentionnellement produit, on en exclut par là même tout sens particulier. »

¹⁰⁸ *Ibid.* « Déjà plus haut que ces interprétations spéciales se trouveraient celles qui croient voir dans la mythologie

étymologiquement, comme conceptuellement, à celui d'allégorie et par là même refuse au paradigme explicatif de la *ratio* une validité universelle. L'art, la religion, le Mythe, sont autant de domaines de l'activité humaine dont les productions conservent une irréductibilité positive à l'impérialisme de la raison formelle et sont *pourtant* pourvues de sens, en partie parce qu'ils sont déterminés par ou déterminent une *Praxis* qui excède l'entendement¹⁰⁹. Il faut étendre la notion de *tautégorie* à l'idée d'une pluralité ontologique des productions humaines. Il ne s'agit pas non plus d'une activité *déliée* de la signification, cantonnée dans un irrationnel et destinée à être dépassée dans le cours d'une Histoire conçue comme triomphe de la Raison et du progrès. Quel est alors le sens de ces Mythes ou des œuvres d'art ainsi rendues à leur autonomie sémantique propre ? Leur sens est avant tout de nous apprendre que la Raison seule ne peut prétendre englober le Réel et en rendre compte, que les actions humaines peuvent trouver dans ces récits et ces œuvres des motifs d'action ou de réflexion que l'imaginaire seul permet, et que le concept ontologique de Totalité ne saurait recouvrir la diversité ontologique de ses expressions¹¹⁰. On repère en outre ici en germe chez Schelling l'importance que prendra dans le paradigme de la Théorie critique le domaine de l'esthétique et la manière dont ce dernier va intégrer des notions théologiques en vue de sa caractérisation ontologique. Schelling donne comme mission à la religion philosophique dont il attend l'avènement la tâche d'interpréter sur ce mode *tautégorique* les religions du passé et de distinguer ce qui en constitue le *potentiel sémantique*¹¹¹. Une telle tâche implique de réfuter également la fidélité littérale à la Révélation autant que les stratégies réductionnistes et éliminativistes du positivisme en germe dans le rationalisme. Cette mission semble avoir été pour partie intégrée par la Théorie critique, qui a hérité du concept de *tautégorie* la recherche d'un équilibre herméneutique dans l'intégration des concepts de la religion, et paraît concevoir ces derniers comme une médiation symbolique.

l'histoire de la nature. Pour les uns, elle n'est qu'une allégorie du mouvement annuel du soleil qui semble se déplacer à travers les signes du zodiaque. (...) On peut continuer encore plus loin jusqu'à une théorie de la naissance du monde qui serait contenue (cosmogonie) dans la mythologie. » Schelling montre que le Mythe est inclus par la Raison dans un schéma explicatif de la nature alors que lui-même privilégie ce que le développement ultérieur de l'herméneutique nommera une appréhension compréhensive.

¹⁰⁹ La position schellingienne par son antiréductionnisme et son concept original de *Praxis* annonce la critique du néo-kantisme et du positivisme logique de la Théorie critique.

¹¹⁰ Schelling modélise le rapport entre les différents étants et l'Absolu par la fraction *A/a* qui traduit l'idée d'une dérivation des étants individuels depuis l'Absolu conciliant totalité et individuation. Ce concept de dérivation permet de concilier pluralité ontologique à travers les étants individués et préservation du concept d'Absolu concilié avec celui de liberté.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 247. « La religion philosophique, telle que nous la réclamons, n'existe pas. Sa destination, de par sa place, étant de comprendre les religions antérieures qui ne dépendent ni de la raison ni de la philosophie. Elle est dès le début fin (*Zweck*) du processus. Elle est ce qui a donc à se réaliser effectivement - non pas aujourd'hui ni demain, mais pourtant en toute certitude. (...) La religion philosophique est historiquement médiatisée par la religion révélée. »

On repère également l'esquisse d'une prise en compte du donné empirique culturel comme sphère indépendante à partir de laquelle doit se régler la réflexion philosophique à l'opposé d'une absorption du Réel par l'entendement ou l'Esprit sur le mode kantien et hégélien, ce qui constitue l'un des éléments de base de la méthodologie de l'Institut.

C'est ici que prend place un autre apport de la philosophie schellingienne pour la Théorie critique : redonner plénitude au concept d'Absolu et sa *dérivation* dans la nature entendue comme Être irréductible à l'entendement du sujet et source permanente de la mythologie religieuse. Adorno et Horkheimer soulignent à de nombreuses reprises que la totalisation du Réel par la Raison revient à priver de toute réalité existentielle et conceptuelle autonome une nature qui ne refléterait que les mécanismes synthétiques de l'entendement. Cette position est tout à fait convergente avec celle de Benjamin concernant l'élaboration d'un *système des ordres* qui aurait pour tâche d'intégrer aux catégories kantienne de l'entendement, pour les réviser, l'objectivité de la nature, préoccupation éminemment schellingienne, et les déterminations sociales-historiques, préoccupation éminemment hégéliano-marxienne. La totalisation de la raison à laquelle résistent le Mythe et les religions trouve son prolongement dans la totalisation de la nature par le sujet connaissant. Dans l'histoire de la Théorie critique, on soulignera tout d'abord la proximité emblématique et fondatrice entre Schelling et Bloch¹¹², que ce dernier revendiquera et que Habermas validera¹¹³. Bloch dira se situer dans la lignée d'Engels¹¹⁴, utilisant Schelling comme une arme critique contre la totalisation du Réel par la Raison, cette fois hégélienne, davantage que kantienne. On remarquera en premier lieu que la distinction schellingienne entre *ce qu'est* un étant dans ses déterminations prédicatives et *l'existence même* de l'étant n'est pas sans échos avec la lecture benjaminienne de Kant¹¹⁵, convergente ici avec celle de Bloch, définissant *l'existence* comme *intégrale au sens mathématique des jugements*

¹¹² Pelletier, Lucien. « Bloch, Lecteur de Schelling », 2014. [En ligne] URL : https://www.academia.edu/3623035/Bloch_lecteur_de_Schelling.

¹¹³ Pelletier, Lucien. Art. cit., p. 43. « Depuis qu'en 1960 Habermas a présenté Bloch comme un Schelling marxiste, on s'accorde à voir dans les éléments schellingiens présents dans la pensée de Bloch un accès privilégié à cette dernière. Comme nous le verrons, c'est en fait tout le rapport de Bloch à l'idéalisme allemand qui se trouve impliqué dans cette question. L'ennui est qu'on en est le plus souvent réduit à des clichés pour parler de Schelling, et qu'une évaluation de ce en quoi Bloch lui est redevable reste alors malaisée. »

¹¹⁴ Bloch, Ernst. *Gesamtausgabe*, t. VIII, *Subjekt-Objekt*, p. 367. « Il ne pouvait guère percevoir l'anti-hégélianisme, l'anti-panlogisme de la réaction schellingienne, sans en tirer paradoxalement quelque profit pour la critique que, d'un point de vue de gauche, il devait adresser plus tard au panlogisme. » A propos d'Engels et de son utilisation anti-hégélienne de Schelling dans une perspective de refus de la totalisation rationnelle par l'Idée.

¹¹⁵ Pelletier, Lucien. Art. cit., p. 55. « La philosophie kantienne offre un excellent modèle de science rationnelle, parce qu'elle-même reconnaît, par sa réfutation de l'argument d'Anselme, que l'existence lui reste extérieure, mais cela ne l'empêche pas de se mettre à la recherche de tout le contenu rationnel. »

*prédicatifs à propos d'un objet*¹¹⁶. La réhabilitation d'une philosophie qui fasse place à *l'existence* de l'objet comme concept irréductible à la connaissance de l'objet par le sujet peut légitimement alimenter le matérialisme. C'est une donnée de l'idéalisme absolu schellingien, facilement renversable dans une perspective matérialiste, qui rompt avec la stricte centralité du sujet kantien, et donc aussi avec la notion afférente d'autonomie normative, et réhabilite la notion de *fondement* quand bien même celui-ci ne serait que le concept négatif d'« *Ungrund* ». C'est là une des apories importantes que Bloch rencontre chez Schelling et que toute la Théorie critique rencontre dans l'idéalisme post-kantien. Ce dernier lui sert, certes, à critiquer la pure autonomie du sujet kantien, mais ne réhabilite-t-il pas comme contrepartie fâcheuse la pure hétéronomie du fondement métaphysique ?

Pour éviter cet écueil, il faut procéder à un déplacement de la question du fondement en conservant de Kant et de la Raison la caractérisation dudit fondement comme *processus* et non comme *hypostase* quelconque, mais en remplaçant la Raison par l'Histoire¹¹⁷, processus pratique conçu dynamiquement à *l'image du concept de matière* chez Bloch comme chez Schelling. Cette historicisation est la première étape d'une réinterprétation matérialiste : la conscience historique du sujet ne se déploie que dans la perspective eschatologique du dépassement des distinctions ontologiques traditionnelles. Chez Bloch, l'identité S=O de Schelling n'est pas simplement description d'une conscience ayant dépassé la scission sujet-objet dans le Savoir absolu ; elle est une perspective eschatologique¹¹⁸ émancipatrice pour le sujet historique tenant la place du souverain Bien kantien, mais cette fois dans une perspective ontologique et non plus téléologique. Le sujet, figé dans ce que Bloch nomme *l'obscurité de*

¹¹⁶ Schelling, Friedrich Von. *Introduction à la philosophie de la Révélation, op. cit.*, pp. 57-58. « Tout ce qui est réel se présente sous deux aspects : ce sont deux choses fort différentes de savoir ce qu'est un étant, *quid sit*, ou qu'il est, *quod sit*. Le premier aspect répond à ce qu'est l'étant me fait connaître l'essence de la chose, me la fait comprendre, me donne l'entendement ou le concept de la chose, elle-même est dans mon concept. Mais, l'autre aspect, l'intuition que l'étant est, ne me procure pas le simple concept mais quelque chose qui le dépasse, qui est l'existence. »

¹¹⁷ Pelletier, Lucien. Art. cit., p. 65. « A de nombreuses reprises, Bloch lui reproche d'avoir été contraint de recourir à la mythologie de la chute et même à une scission originaire au sein même de la vie divine (*Ungrund*) pour expliquer comment à partir de Dieu peuvent émerger les existants singuliers et le mal ; selon Bloch, de telles manœuvres conceptuelles auraient été inutiles si Schelling avait su se passer de l'hypostase divine. Le théisme de Schelling est une conséquence de la séparation insurmontable qu'il établit entre le fondement intensif et sa détermination idéale, entre la quoddité et la quiddité. Pour Bloch, il existe bel et bien un hiatus entre ces termes, mais il peut être surmonté par la *praxis*. A l'encontre de Hegel, il pose que la réalisation n'est pas parfaitement rationnelle, mais ses apories n'ont pas non plus à être expliquées, à la manière de Schelling. »

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 57. « Chez Hegel, le parcours de la conscience est historique, au sens où il s'insère dans l'histoire ; mais chez Bloch, il s'identifie complètement à l'histoire. Le savoir absolu devient un terme eschatologique, le lieu où l'existence et l'essence, le Que et le Quoi se recouvrent. Ce terme est encore indisponible, il ne peut être qu'anticipé, et c'est seulement à partir de cette anticipation productrice que peut être déterminée la nature actuelle du processus historique. »

*l'instant vécu*¹¹⁹, doit, grâce à cette anticipation rédemptrice, s'affranchir de l'aliénation dans laquelle il demeure pris. Ce dernier concept caractérise l'immédiateté de la conscience *phénoménologique* du sujet anhistorique se distinguant de la conscience *philosophante* réfléchissante. Bloch place alors ce qu'était l'Absolu schellingien dans la perspective matérialiste d'un dépassement eschatologique par la *Praxis* vers une conscience émancipée, réconciliant ces deux aspects de la conscience, agissante et réfléchissante, se saisissant enfin elle-même comme déterminée historiquement. Cette *Praxis* constitue le moyen par lequel le concept d'Absolu est littéralement désarrimé du système idéaliste. Elle n'est pas réductible à l'avènement d'un simple souverain Bien moral dans la mesure où cette *Praxis* suppose l'effectivité de transformations historiques concrètes. L'œuvre de Schelling constitue pour la Théorie critique une sorte de laboratoire de la transformation matérialiste de concepts idéalistes.

Habermas va ainsi explicitement se livrer à une telle tentative dans son interprétation de Schelling, auquel le lie un compagnonnage précoce¹²⁰, en étudiant la dimension politique de son œuvre qu'il souligne pourtant comme étant résiduelle et contradictoire¹²¹. La Théorie critique vise par ce biais à développer une herméneutique politique comme conversion matérialiste des écrits idéalistes de Schelling : les grands récits métaphysiques sont d'abord ramenés à leur signification politique et sociale. Habermas distingue ainsi trois versions de la pensée politique de Schelling qui reflètent les contradictions du parcours politique de ce dernier, passé de l'enthousiasme révolutionnaire du *Stift* à un conservatisme pro-catholique et déterminant chacun une position divergente vis-à-vis de l'Etat. Cette approche politique ne peut être détachée d'une herméneutique matérialiste. C'est l'étude du concept de matière chez

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 69. « Chez Bloch, le sujet perd cette assurance : il continue de porter en lui la possibilité de l'identification à la substance, de la totalité, mais le sujet dont il s'agit n'est plus seulement celui de la conscience, il lui est antérieur, et doit s'apparaître peu à peu soi-même dans la production anticipatrice de soi, effectuée dans l'herméneutique de la matière dont la *praxis* humaine est indissociable ; il n'y aura donc de sujet, chez Bloch, que s'il s'identifie à la substance, et entretemps on ne dispose, comme sujet, que d'une conscience enfoncée dans l'obscurité de l'instant vécu et qui tente d'en sortir. »

¹²⁰ Fischbach, Franck. « La pensée politique de Schelling », *Les Études philosophiques*, vol. 56, n°1, janvier 2001, pp. 31-48. p. 32 : « On sait que Habermas a consacré à Schelling sa dissertation inaugurale et l'on pourrait montrer que l'opposition, qu'il déploie dès ses premiers écrits, entre le travail et l'interaction trouve sa source bien plus dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling que dans les *Premières philosophies de l'Esprit* de Hegel. »

¹²¹ Habermas, Jürgen. « Idéalisme dialectique et passage au matérialisme : conséquences de l'idée schellingienne d'une contraction divine pour la philosophie de l'histoire », in *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, 1978, chapitre 5, p. 196. « Schelling n'est pas un penseur politique. Au cours de sa vie philosophique, il a esquissé par trois fois une théorie de l'ordre politique, c'est-à-dire, pour parler la langue de son système, une déduction de l'État. Et il en est resté à ces esquisses passagères. L'étonnant n'est cependant pas l'absence évidente d'intérêt que l'auteur manifeste à l'égard de ce sujet et que traduit le caractère occasionnel de ces tentatives de déduction, mais l'incompatibilité qui existe entre celles-ci. Chacune de ces esquisses choisit un point de départ différent et elles conduisent chacune à des résultats qui s'excluent réciproquement. »

Schelling et des difficultés que ce concept pose à tout système idéaliste qui permet d'amorcer un renversement de l'idéalisme. La critique schellingienne de la primauté du sujet transcendantal s'appuie en effet sur la réhabilitation aux accents à la fois réalistes et matérialistes du concept de matière comme élément d'irréductibilité par rapport au sujet connaissant, lui préexistant et posé comme non-étant¹²².

Schelling va puiser dans les traditions religieuses et mystiques, en particulier la Kabbale¹²³ mais aussi Jacob Böhme, pour développer une inclusion du concept de *matière* comme modalité d'appartenance à l'Absolu. La matière n'est pas uniquement envisagée comme dégradation mais aussi comme possibilité d'une différenciation/scission au sein de l'Absolu qui expliquerait le Multiple à partir de l'Un. La nature, et donc la matière qui en est une composante, n'est pas totalement extérieure à Dieu, ce qui laisse supposer une certaine pertinence à la thèse de la matérialité de Dieu. La matière se forme selon le modèle kabbalistique de la contraction divine¹²⁴ qui à la fois produit *positivement* la nature et amène Dieu à se retirer *négativement* du monde créé¹²⁵. Ce modèle de la contraction s'étend analogiquement à l'anthropologie fondamentale de la Chute de l'homme dans le monde¹²⁶ telle que Schelling l'emprunte à Böhme et Luria. Le monde de la chute est décrit par Schelling avec un pessimisme presque schopenhauerien comme un monde soumis au mal, dépourvu de régularité, arbitraire. La chute dont il est question à travers l'Homme, c'est la chute de Dieu dans l'Histoire¹²⁷ qui s'incarne

¹²² Schelling, Friedrich Von. *Les Ages du monde*, Paris, Vrin, 2017, p. 45, trad. Patrick Cerutti. « Les systèmes qui, procédant de haut en bas, veulent expliquer l'origine des choses, en viennent presque nécessairement à l'idée que les émanations de l'ultime force originaire doivent finalement se perdre dans un certain élément extérieur où il ne reste pour ainsi dire plus qu'une ombre d'existence, une trace de réalité, quelque chose qui n'existe plus que dans une certaine mesure et qui au fond n'existe pas... Quant à nous, procédant à l'inverse, nous affirmons aussi l'existence d'un élément extérieur avant quoi rien n'existe ; mais pour nous il n'est pas une émanation ultime mais quelque chose de primordial dont tout part, il n'est pas une simple absence ou un manque presque total de réalité mais l'activité d'une négation. »

¹²³ Schulte, Christoph. « Les formes de réception de la kabbale dans le romantisme allemand. », *Revue germanique internationale*, n° 5, décembre 2010, pp. 39-55.

¹²⁴ Courtine, Jean-François. « Temporalité et futurition », in *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990, pp. 203-259, et sur la dimension kabbalistique voir également : Bensussan, Gérard. *Le temps messianique : temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, 2001.

¹²⁵ Habermas, Jürgen. *Théorie et Pratique*, op. cit., p. 199. « Cette première forme de contraction, que Dieu, en tant que nature éternelle, produit en lui-même et communique à sa création, ne doit pas être confondue avec un autre processus de contraction, par lequel Dieu fait en lui-même littéralement place au monde, puisqu'au départ il ne peut rien posséder qui soit en dehors de lui. C'est là la contraction comme acte créateur. »

¹²⁶ *Ibid.* « Un élément est commun aux théories de Luria et de Böhme : la chute du premier homme, Adam Kadmon, qui, également par une contraction, se retire du cercle originaire de la création pour exister pour lui-même ; son acte ressemble à la rétraction décidée par la volonté de la nature divine, bien qu'il ne procède pas de celle-ci mais seulement du libre arbitre de l'homme. »

¹²⁷ *Ibid.*, p. 203. « Le Dieu originel est entraîné dans la chute de ce second Dieu et livré à l'Histoire ; son propre destin est remis entre les mains du sujet de cette histoire : l'humanité dans son existence sociale. »

dans l'humanité entière et doit reprendre conscience de lui-même. Habermas discerne ainsi chez Schelling la mise en place d'un lien entre la dimension sociale-historique de l'homme et le concept théologique d'une odyssée de la divinité dans l'Histoire, livrée au mal et au libre arbitre de l'humanité errante. La conscience du sujet est alors élargie à la conscience du Temps historique et de ses différentes dimensions, la conscience phénoménologique étant seulement *conscience du présent*. Seule la transformation de la matière par la *Praxis* peut jouer le rôle rédempteur dans l'Histoire et saura faire rejaillir l'Amour comme force structurante de l'Être¹²⁸. C'est cette dimension crypto-matérialiste du rôle de la *Praxis*, *restée invisible aux propres yeux de Schelling*, qui permet à Habermas de séculariser la pensée de Schelling et de conclure que les conséquences de la philosophie de ce dernier se rapprochent de celles du matérialisme athée : c'est à travers le travail social et la technique que l'homme peut retrouver une maîtrise perdue par Dieu lui-même sur la nature. L'hypothèse d'un devenir-Dieu de l'homme à travers l'Histoire pourrait alors être aisément remplacée par un devenir-soi de l'homme en tant qu'être générique, conception aux accents feuerbachiens¹²⁹ des plus séculiers. Ce devenir-soi résiderait dans le dépérissement de la domination au sein de l'humanité comme modalité de réalisation. Habermas, après avoir rappelé en toute honnêteté que Schelling reviendra sur ces conclusions, esquisse alors ce qui constitue une des originalités interprétatives récurrentes de la Théorie critique en liant Marx à Schelling¹³⁰. Il identifie le rôle du travail comme reproduction de la nature chez Marx à celui, chez Schelling, de l'expansion de la nature comme part de l'Absolu dans le déroulement de l'histoire humaine. Le travail historicise la Nature comme la nature s'était historicisée originellement dans l'Homme. La théogonie schellingienne de la *domination* ontologique de la matière sur l'homme ressurgit dans l'analyse économique du jeune Marx, qui voit dans l'Etat l'incarnation institutionnelle de cette domination, véritable version sociale de la contrainte naturelle du déterminisme physique, ce qui est une idée déjà présente dès 1800

¹²⁸ *Ibid.*, p. 211. « C'est pourquoi la seule voie qui s'offre à lui semble a fortiori celle-ci : libérer par la production matérielle elle-même le monde corrompu de son matérialisme et rompre l'emprise de l'extérieur sur l'intérieur par une extériorisation active. Ceci se trouve déjà indiqué dans la dialectique de la Contraction. Seule la force de contraction de la matière est capable de pousser les forces captives de l'amour à pénétrer à nouveau le noyau obscur dans lequel s'est rétractée la volonté qui habite le fondement et à maîtriser cette dernière ; l'amour est une simple "entremise" qui n'a elle-même aucune initiative. »

¹²⁹ *Ibid.* « Et ce devenir-homme de Dieu "où l'infini est devenu totalement fini sans préjudice de son infinité" pourrait même être interprété pour sa part comme le reflet d'un devenir-homme de l'homme menant jusqu'au point où, sous la forme d'une humanité socialisée, le fini est devenu infini sans préjudice de sa finitude. Ce serait là, appliquée à l'idéalisme historique, une critique de type feuerbachien, mais elle serait au même niveau dialectique que ce dernier. »

¹³⁰ Fischbach, Franck. Art. cit., p. 32. « Faute donc d'avoir eu lui-même une véritable pensée politique, Schelling aurait ainsi néanmoins joué un rôle dans l'histoire de la pensée politique : entre Hegel et Marx, il serait le maillon manquant. Même s'il est significatif que ni Habermas ni Manfred Frank ne peuvent montrer la moindre référence positive de Marx.

chez le jeune Schelling¹³¹. Enfin, cette domination est liée à la responsabilité de l'Homme et non à la nature elle-même : elle est donc susceptible de transformation et d'abolition par l'Homme lui-même.

Schelling est certes resté prisonnier de sa philosophie de la mythologie et de son idéalisme, il n'a jamais pu réaliser le saut qualitatif de Marx qui est de reconnaître la primauté de la transformation matérielle de la nature que procure l'économie, autre figure de la sécularisation, sur la transformation imaginaire et idéale des représentations que procure la mythologie. Pourtant, dans une approche diachronique d'histoire des concepts, c'est bien cette philosophie et son récit des *âges du monde* qui permet l'accomplissement matérialiste de la philosophie de Marx en situant les rapports ontologiques d'aliénation dans la matière inorganique et en évoquant les modalités d'émancipation possibles dans la *Praxis*. Synchroniquement, au sein de l'économie interne de la pensée de Schelling, on peut ainsi identifier une conception matérialiste et naturaliste de l'Etat¹³² parallèle à une critique de l'individu libéral, qui témoignerait de la chute métaphysique de l'humanité, mêlant ainsi politique et Mythe et faisant du champ politique une illustration du récit mythique décrivant l'homme livré à lui-même. Il semble que Schelling et Marx représentent aux yeux des théoriciens francfortois, pour l'un, une conception mythique de la philosophie non encore parvenue à sa traduction sociale-historique, et pour l'autre, une conception sociale-historique de la philosophie oubliée de la puissance du Mythe. La Théorie critique, soit en établissant des liens conceptuels dans le cas de Bloch, soit en proposant une herméneutique historique du lien Schelling-Marx, dans le cas de Habermas, souhaite réconcilier ces deux aspects dans une unité nouvelle. Il est en tout cas indéniable que la possibilité de synthèse entre ces deux auteurs et leurs approches, leur commune critique du rationalisme et de la primauté de l'entendement, jouent un rôle essentiel dans le mécanisme de traduction conceptuelle du théologique au politique au sein de l'Ecole de Francfort. L'articulation des conceptions messianiques, eschatologiques et utopiques utilisées par les théoriciens critiques constitue l'élément dialectique interne original qui permet de rendre compte de la manière dont le théologique

¹³¹ *Ibid.*, p. 37. « Que l'État soit une institution de la contrainte mettant en œuvre un mécanisme comparable à celui qui règne dans la nature inorganique, c'est là une conception que Schelling maintient en 1800 dans *le Système de l'idéalisme transcendantal*, avec cette différence que la contrainte y fait l'objet d'une déduction qui a pour conséquence de la rendre légitime. »

¹³² Fischbach, Frank. Art. cit., p. 37. « De 1796 à 1850, l'État apparaît donc continûment à Schelling comme l'institution d'une contrainte extérieure, mécanique et quasi naturelle. Cette assimilation constante de l'État et du droit à un système naturel de la simple contrainte s'accompagne en même temps chez Schelling d'une critique tout aussi constante du principe moderne de la subjectivité et de l'individualisme. »

rencontre le politique. On peut ainsi, avec Adorno, parler de « *théologie inversée* ». Ce n'est pas le théologique qui permet une lecture du monde social, c'est le monde social qui détermine le théologique comme ferment d'une conscience critique.

II. La Théorie critique au prisme d'une sécularisation perçue comme concept post-hégélien

La distinction entre théologique et religieux qui traverse toute la Théorie critique et la manière dont ces termes doivent être entendus ont des résonances incontournables avec le problème de la sécularisation. Bien que le thème n'ait pas été abordé en tant que tel au sein de la première Théorie critique et que les philosophes de l'École n'aient pas participé à la querelle qui a pour partie structuré de grands pans de la philosophie allemande contemporaine, nous pouvons d'une certaine manière prétendre que cette *absence théorique* provient en réalité d'une *mise en œuvre pratique*. Ce silence apparent s'explique également par un refus de s'inscrire dans un débat polémique dont les termes ont été posés en une alternative extrême : d'un côté, il faudrait voir une permanence historique, une essence théologique aux concepts politiques. On distinguera alors deux versions de ce « *théorème de la sécularisation* ». Ce dernier prend ainsi place dans une pensée qui fait de l'origine des choses ce qui constitue leur essence, sans penser leurs transformations historiques, ce que le matérialisme historique ne cessera de considérer comme illusion et idéologie. C'est ici la position de Carl Schmitt, et l'on peut classer cette version comme une variante *forte* ou variante *sociale-historique* du théorème de sécularisation, que certains auteurs mettent pourtant en lien avec la pensée de Benjamin et Marx malgré l'abîme qui sépare les présupposés des uns et des autres. Nous nommerons variante *faible* ou variante *conceptuelle* une deuxième variante du théorème de la sécularisation, dans la mesure où cette version ne prétend pas à une explication totalisante, mais décrit le cheminement, les transformations apparentes des *concepts* exclusivement, tout en prônant l'unité constitutive des modes de pensée. Elle consiste cependant dans une logique réductionniste à assimiler les courants de pensée composant les diverses philosophies de l'Histoire, y compris les plus hostiles au récit religieux, à une simple répétition sécularisée des théologies providentialistes. Ce serait ici la position de Löwith ou celle de Voegelin, qui en propose une variante.

D'un autre côté, on assiste à un rejet pur et simple de ces thèses en faveur d'une conception de la Modernité comme sécularisation effective en disruption totale au regard des époques antérieures. Il faudrait réduire les continuités historiques des concepts théologiques, les glissements sémantiques à de pures métaphores sans répercussion historique concrète, et les regarder comme de purs jeux métaphoriques coupés du Réel aussi bien que du concept philosophique, cantonnés à l'analogie. Ce serait ici la position de Blumenberg, alors que le concept de sécularisation lui-même entretient une relation étroite avec l'histoire du droit des biens et le régime de la propriété foncière. Le silence apparent des francfortois semble au contraire trahir une position qui tente de se détacher de cette problématisation et des réponses qui lui sont faites. Or, précisément, la Théorie critique, par l'usage qu'elle effectue des concepts théologiques, ne saurait échapper à une interrogation sur la manière dont cet usage traduit un positionnement au sein de ce champ épistémique. Elle ne saurait en outre échapper à cette évaluation parce qu'elle se situe aussi, au-delà de ses héritages kantien et schellingien qui en constituent des éléments dialectiques, dans une filiation hégélienne qui rejoint celle du concept moderne de sécularisation. L'importance de Hegel au sein de la Théorie critique et des concepts théologiques sécularisés doit donc s'appréhender d'un seul mouvement. L'un des enjeux est de montrer à la fois l'insertion de l'usage des concepts théologiques sécularisés dans l'histoire et la généalogie de la pensée allemande de la sécularisation à travers Hegel (A), et à la fois de montrer qu'elle constitue cependant une nouvelle topique dans le champ épistémique dessiné par la querelle à distance des positions théoriques de Löwith et de Voegelin (B) et en opposition plus franche avec la théologie politique issue de Schmitt (C) tout en n'épousant pas, par ailleurs, la réduction métaphorologique de Blumenberg (D). L'inscription de la Théorie critique dans ce paradigme nécessite d'en discerner les contours épistémologiques et en particulier le rapport à la neutralité axiologique chère à Weber (E).

A) La généalogie hégélienne du problème de la sécularisation et son héritage dans la Théorie critique

Nous tenterons ici d'appliquer au corpus de la Théorie critique les termes d'un débat qui s'enracine fort loin dans l'histoire de la philosophie allemande. Si Kant et Schelling appartiennent à un moment de l'Histoire qui précède le moment hégélien, Hegel se distingue de ces deux auteurs dans la mesure où il récuse d'une part les limitations gnoséologiques posées par Kant entre le phénoménal et le nouménal, tout en demeurant attaché d'autre part au développement *rationnel* du Réel qui n'est jamais rattaché au récit mythique d'une posthistoire,

à la différence de Schelling, puisque c'est l'Histoire elle-même qui est le développement du rationnel. L'Histoire n'est ni le fruit pur et simple d'une chute (*Abfall*) dans l'immanence, ni une dérivation (*Abkunft*) d'un Absolu qu'elle manifeste. Il convient tout d'abord de souligner les enjeux conceptuels de ce problème en s'attachant à la ligne de partage héritée de Hegel. On peut ainsi distinguer, au sein ce que nous dénommons en France « *sécularisation* », deux concepts différents que la langue allemande distingue parfaitement et auxquels elle apporte des nuances et des précisions sémantiques qui sont inconnues du français. On distinguera donc d'une part le concept qui se rapproche le plus du sens usuel désigné par le terme de *Säkularisierung*, qui fait référence au terme latin *saeculum*, lui-même issu de la traduction du grec *aiôn* dans la Vulgate. On notera tout d'abord qu'il s'agit de distinguer par une dénomination temporelle le monde présent *o outos aiôn* du monde à venir promis par le Christ *o mellôn aiôn*¹³³, lui-même traduction d'un concept propre au messianisme juif *olam ha ba'a* (littéralement : « le monde prochain, à venir », en hébreu). L'âge séculier s'identifie alors avec l'âge profane : c'est *l'âge d'avant le Messie*, c'est l'état de séparation du divin d'un monde présent auquel le Messie attendu n'a pas encore conféré sa rédemption. Remarquons donc qu'il existe dès l'origine un glissement sémantique entre le terme de *monde*, qui serait la traduction littérale du terme *olam*, et le terme de *siècle*, qui possède une connotation temporelle plus marquée et s'inscrit par ailleurs dans une sémantique linguistique du temps plus proche du terme grec *chronos*, qui induit une mesurabilité et une spatialité du temps, et non le caractère épochal et cyclique du terme *aiôn* utilisé dans les Evangiles. Le terme de *sécularisation* est donc recouvert d'une multiplicité de sédiments historiques et linguistiques qui rendent son usage éminemment stratégique¹³⁴. Dans la pensée allemande, le terme latinisé se réfère désormais plus précisément, quoique non exclusivement, à la dimension sociologique du phénomène de *sécularisation*, ce qui peut se traduire par la définition suivante : la croyance religieuse n'est

¹³³ On pourra dresser un parcours de cette thématique dans les Evangiles à travers quelques références : Luc, 16,8 ; Jean 18,36 et Matthieu 13,22. On retrouvera également cette thématique accentuée chez Paul, *Epître aux Romains*, 12,2 : « Ne vous conformez point au siècle présent ; mais qu'il se fasse en vous une transformation. » Il s'agit probablement de la phrase qui marque le passage d'une conception historique et sociale du monde à venir à une pure intériorité morale et spirituelle selon la foi propre à la doctrine paulienne, répondant ainsi aux objections que ne cessera de faire le judaïsme depuis Paul sur l'absence de transformation empiriquement constatable du monde historique après la venue du Christ.

¹³⁴ Koselleck, Reinhart. *Le Futur passé. Contribution à la théorie sémantique des temps historiques*, Ed. de l'EHESS, 1990, p. 111. « Ainsi, il n'est pas possible d'analyser le phénomène de *sécularisation* à travers la simple analyse du terme. Il faut, du moins pour l'espace germanique recourir aussi à des expressions comme *Verweltlichung* ou *Verzeitlichung*. » Koselleck fait du terme de « *sécularisation* » l'exemplification même du problème historique de l'effacement des transformations et des métamorphoses sémantiques dans l'usage coutumier des mots dans une actualité rejoignant ainsi une certaine critique philosophique du langage qui, de Nietzsche à Bergson, montre bien que le langage tend à simplifier outrageusement notre rapport au Réel, pour Bergson, à la morale, pour Nietzsche en charriant des sens effacés et cachés qui y sont incorporés.

plus déterminante, ni dans l'approche des conduites individuelles publiques et privées, ni dans la législation et la forme de gouvernement des Etats. Ce caractère devenu non décisif de la croyance religieuse s'accompagne également d'un affaiblissement quantitatif mesurable de la prévalence de la croyance religieuse et du rattachement à une religion comme mode de détermination de son identité sociale. De ce point de vue, la sécularisation se caractérise sans ambiguïté aucune comme un phénomène de retrait de la religion hors de la sphère sociale-historique et s'inscrit dans une sociologie de la modernité à laquelle la Théorie critique est par essence susceptible de répondre sur le mode d'une dialectique entre, d'une part, le *relatif* du processus social et, d'autre part, le *transcendant* que vise la croyance religieuse¹³⁵. Ce rattachement à la sphère sociale et historique est en outre accentué par le fait que le terme de *Säkularisierung* est le terme utilisé pour définir les transferts de propriété foncière, en particulier d'une autorité religieuse à une autorité civile. L'aliénation des biens et leur appropriation induit ainsi à ce terme un caractère politico-juridique autant qu'historique, puisqu'en Allemagne, la sécularisation des biens des Eglises au profit des Princes fut une idée napoléonienne liée à la domination des principautés allemandes par l'Empire¹³⁶.

Pourtant, il existe un autre terme, comme le rappelait Koselleck, auquel la tradition philosophique allemande, depuis Hegel, demeure fortement liée : celui de *Verweltlichung*. On remarque d'abord dans ce terme une conformité plus grande au terme hébreu originel *olam* puisqu'il contient le mot *Welt*, qui en constitue une traduction littérale acceptable. Il faut cependant signaler qu'il n'y aucune intention de retrouver un sens originaire dans l'utilisation de ce mot, mais au contraire, de témoigner du phénomène à travers un concept propre aux racines germaniques de la langue allemande¹³⁷. Toutefois, si le terme hébreu désigne un état achevé, un monde, certes encore inexistant mais qui se constituera en une forme achevée et définitive, le terme hégélien, pour sa part, évoque bien plutôt un processus déjà commencé mais inachevé que l'on pourrait littéralement traduire par *mondanisation*. Il s'agit ici de considérer la sécularisation comme la tâche principale de la philosophie dans la mesure où cette dernière

¹³⁵ Siebert, Rudolf J. *Le Relatif et le Transcendant*, Paris, L'Harmattan, 2002. A propos de la philosophie de la religion de Max Horkheimer et de son usage de ces deux notions comme articulation d'une sociologie critique de la religion et d'une référence théologique assumée.

¹³⁶ Sur le caractère fondamental de cette distinction, on se référera à la thèse, dont nous ne pouvons qu'effleurer la richesse de contenu, de Zabel, Hermann. *Verweltlichung/Säkularisierung, zur Geschichte einer Interpretationskategorie*, Münster, Münster Universität, 1968.

¹³⁷ Zarader, Marlène. *La Dette impensée*, Paris, Vrin, 2014. L'auteure montre ici dans le cas spécifique de Heidegger comment le statut métaphysique de l'Allemand, lié au grec, s'inscrit dans une stratégie d'effacement de la dette à l'égard de la pensée hébraïque dans la philosophie allemande.

aurait comme fonction de « *revendiquer les trésors qui ont été gaspillés au ciel comme propriété des hommes* »¹³⁸. Ce devenir-monde est tributaire de la question de la réalisation de l'Esprit dans le monde et de sa saisie par lui-même à travers la prise de conscience par les hommes de leur capacité de détermination par eux-mêmes de leur devenir historique¹³⁹. En ce sens, la *Verweltlichung* hégélienne se réfère bien à un processus conjoint d'émancipation et d'autonomisation de la pensée humaine qui rejoint la question de l'*Aufklärung* posée par Kant, établissant une distinction déjà vue entre *autonomie*, loi que les hommes se donnent à eux-mêmes (et que Hegel pose comme enjeu du moment historique que constitue la Modernité), et *hétéronomie*, principe gouvernant les hommes depuis une instance qui leur serait transcendante, qu'elle soit Nature, Loi ou Révélation, et qui caractérise, selon Hegel, l'homme médiéval et classique aliéné au monde de la *Bildung* où l'homme est étranger à lui-même. Les différences de conception de l'Histoire entre Kant et Hegel rejaillissent dans la conception ontologique de ce que représente l'*Aufklärung*, qui excède chez le second la sphère éthique. Pour Hegel, le principe d'autonomie doit être lié à la position réfléchissante de la conscience à la fois *en-soi* et *pour-soi* et se constituant donc elle-même dans son originalité ontologique par la

¹³⁸ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. « *Positivität der Christlichen Religion* », in *Theologische Jugendschriften*, Tübingen, Ed. Nohl, 1907. On remarquera d'ailleurs que la mise en jeu de la notion de propriété montre bien que Hegel n'est pas effrayé par le champ lexical de l'appropriation et de l'expropriation qu'il utilise ici mais plus dans le sens d'un transfert de propriété que celui d'une spoliation violente.

¹³⁹ En ce sens, nous ne souscrivons pas à la thèse du caractère accidentel et conjoncturel de cette distinction dans le travail de Hegel qui aurait été surdéterminé par la question de la sécularisation des biens du Clergé autorisée aux princes allemands par Napoléon en 1803 et par l'anachronisme que constituerait un usage de « *Säkularisierung* » qui ne se popularisera que plus tardivement sous l'influence des travaux sociologiques bien ultérieurs. Cette thèse vise à relativiser l'importance philosophique de ce choix des termes à l'encontre de l'option défendue par Löwith et Marramao. Toutefois, comme le précise Monod lui-même, cette thèse n'est pas non plus approuvée par l'historien Hermann Lübke dans son *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Ce dernier remarque ainsi qu'elle trahirait plutôt l'idée d'une transformation plus progressive du monde chrétien antérieur en un monde sécularisé non pas tant sur le mode de l'opposition que sur le mode d'une forme de continuité. Nous souscrivons ici à l'idée d'une forme d'intentionnalité de l'usage de ce concept puisque nous défendrons la thèse qu'il existe une intention quant à l'usage des concepts théologiques sécularisés au sein de la Théorie critique et que nous ne pensons pas que l'on puisse mésestimer que la pensée de Hegel possède d'indéniables tendances historiosophiques, quand bien même cette historiosophie demeurerait rationnelle et viserait à faire de l'auto-institution de la société par les hommes son moyen ou sa fin. Si l'on doit fortement distinguer Hegel d'une philosophie des âges du monde à la Schelling, c'est Hegel qui rend possible les historiosophies du type de celle de Von Cieszkowski. Il ne s'agit donc nullement d'une trahison spiritualiste, mais de l'exploitation de motifs authentiquement hégéliens. L'évolution de l'Histoire ne peut en effet être cependant simplement appréhendée dans un pur développement immanent et à l'inverse, le concept de *Verweltlichung* vise à montrer que la sécularisation induit un changement de rapport au Réel social-historique qui devient la substance même de l'Histoire et non plus simplement la manifestation-extériorisation d'un processus téléologique surdéterminé par la Révélation. Sa détermination immanente et transcendante se confondant comme révélation permanente pour résoudre cette contradiction comme processus en cours de la saisie par l'Esprit de son effectivité dans l'Histoire comme lieu de son incarnation. Löwith privilégiera par ailleurs dans *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* le terme de « *Verweltlichung* » comme étant celui qui semble le plus porteur tandis que Blumenberg ouvre *La Légitimité des temps modernes* par l'utilisation de ce terme : « *Was der Ausdruck "Verweltlichung" besagt, scheint unvermittelt und leicht einzugehen.* »

reconnaissance d'autrui¹⁴⁰. L'autonomie comme concept éthique et politique est le fruit de la structure de la conscience humaine qu'étudiera *la phénoménologie de l'Esprit* et qui débouche sur cette conscience comme autarcie¹⁴¹. Le monde doit désormais d'être réconcilié avec cette conscience, être expression de sa volonté, coïncidant avec la volonté universelle. Le terme de *Verweltlichung* possède en outre une connotation qui implique une double notion d'achèvement d'un processus, de clôture définitive mais aussi de dévalorisation, désignant ainsi une action entachée d'erreur. La mondanisation hégélienne prend l'acte de l'irréversibilité d'un processus qui a contribué, en séparant le monde de son essence religieuse, à en accélérer le désenchantement.

L'enjeu de cette *mondanisation* sur laquelle est appelée à se bâtir la modernité, c'est donc celui du devenir-historique de cette autonomie constitutive de la conscience humaine qui n'avait pas encore accédé à elle-même. L'état de minorité que décrit Kant concernant l'homme d'avant les Lumières devient dans le langage hégélien, volontiers objectivant, une forme d'*aliénation* de la conscience. L'autonomisation de l'homme, de son accès à sa majorité au sens kantien dans la perspective historiciste qui est celle de Hegel, est bien celle d'une *émancipation*, de l'achèvement d'un dédoublement entre conscience phénoménologique et conscience historique. C'est cette positivité du processus qui semble pourtant absente du terme de *sécularisation* qui évoque soit la perte progressive, le dépérissement, dans un cadre sociologique, soit le manque, dans le cadre théologique de l'Attente messianique, sans parler de l'idée d'*expropriation* violente contenue dans la sémantique juridique allemande du terme. Le champ sémantique convoqué ici semble irrémédiablement marqué du sceau de la négativité. Hegel cherche à poser l'idée que la *Verweltlichung* confère au monde son identité de monde à part entière par la privation de toute possibilité dérivative depuis un Absolu. Hegel peut ainsi être distingué de Schelling, qui rétablissait à travers le concept d'*Abkunft*, un lien entre monde et Absolu. Chez Hegel, le monde ne dérive donc pas de l'Absolu comme production ou déperdition mais développe cet Absolu de manière immanente. Le Monde ne se constitue dans sa vérité qu'indépendamment de ce que Nietzsche qualifiera ultérieurement d'*arrière-mondes*, les reliant à la survivance de la Théologie et du platonisme. Hegel souligne ainsi son caractère

¹⁴⁰ Hegel, GWF. *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit. « La conscience de soi est *en soi et pour soi* en ce que, et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour un autre ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu. »

¹⁴¹ *Ibid.*, t. II, p. 182. « Dans la force de la certitude de soi-même, elle a la majesté de la toute-puissante *autarcia*, la liberté de lier et de délier. »

radicalement émancipateur et oppose à la pure négativité déclinante du terme de *Säkularisierung* une positivité libératrice. Ce caractère émancipateur s'accompagne néanmoins, comme le souligne Hermann Lübbe¹⁴², dans son analyse lexicale et historique des usages hégéliens du terme, d'un souci de *conservation* du monde d'avant et non d'une volonté pure et simple d'*expropriation* qui ressortirait de l'usage juridique et civil du terme de *Säkularisierung*. L'Absolu demeure conservé ainsi comme une virtualité intrinsèque de l'Actualité historique, ce dont Bloch saura se souvenir lorsqu'il élaborera son concept de *noch-nicht-sein*. L'ontologie de l'actualité que propose la Théorie critique repose sur des structures hégéliennes qu'il faut adosser à un usage schellingien du Mythe et de la Révélation. Il ressort donc de l'usage du terme par Hegel la nécessité d'envisager la sécularisation comme un processus dialectique à la fois d'*abrogation* et de *conservation* (*Aufhebung*¹⁴³) par lequel le monde séculier se construit, non sur les ruines pures et simples du monde ancien, mais plutôt sur les structures du monde antérieur qu'il s'agit de dépasser. C'est le débat autour de la conception hégélienne de la sécularisation et le sens de ce terme qui est à la source des enjeux de la *querelle de la sécularisation* dont on peut se demander si elle n'est pas principalement une herméneutique du concept d'*Aufhebung*.

Il y aurait donc un premier temps de la réflexion hégélienne qui se voudrait proprement critique de la religion : le christianisme a été le moment de la projection à l'extérieur et de renoncement à la survenance intramondaine de l'Esprit par la réalisation éthique. Le monde médiéval était bien le monde aliéné de la *Bildung*, de la conscience scindée : « *Eglise et Etat. Service de Dieu et la Vie, piété et vertu, agir temporel et spirituel ne peuvent jamais se fondre en une unité*¹⁴⁴. » Le christianisme est le moment de la séparation, du dédoublement (*Entzweiung*) du spirituel et du temporel, et donc d'une scission de l'Homme dans son essence générique. Le deuxième mouvement en constitue une atténuation : le christianisme représente cependant la *condition même* de la modernité séculière dans la mesure où il annonce la centralité du droit à la liberté subjective et ne restreint pas de manière immanente le sujet réflexif au seul

¹⁴² Lübbe, Hermann. *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Verlag Karl Alber, 2003.

¹⁴³ Hegel, GWF. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Vrin, 1970, t. I, p. 530, trad. Maurice de Gandillac. « Par *aufheben* nous entendons d'abord la même chose que par *hinwegräumen* (abroger), *negieren* (nier), et nous disons en conséquence, par exemple, qu'une loi, une disposition, etc., sont *aufgehoben* (abrogées). Mais, en outre, *aufheben* signifie aussi la même chose qu'*aufbewahren* (conserver), et nous disons en ce sens, que quelque chose est bien *wohl aufgehoben* (bien conservé). Cette ambiguïté dans l'usage de la langue, suivant laquelle le même mot a une signification négative et une signification positive, on ne peut la regarder comme accidentelle et l'on ne peut absolument pas faire à la langue le reproche de prêter à confusion, mais on a à reconnaître ici l'esprit spéculatif de notre langue, qui va au-delà du simple "ou bien-ou bien" propre à l'entendement. »

¹⁴⁴ Hegel, GWF. *L'Esprit du christianisme et son destin*, Paris, Vrin, 1997, p. 317, trad. Jacques Martin.

citoyen de la communauté politique¹⁴⁵ par ce dédoublement dont le concept de *persona* est l'illustration la plus connue. Cette séparation ne fait pas non plus de l'individu une pure émanation/dérivation métaphysique de l'Absolu sur le modèle de la fraction schellingienne A/a, où l'*individuation* et la *différenciation* sont des modalités de la manifestation de l'Absolu. Hegel synthétise alors sa démarche en un troisième mouvement : c'est en ce sens la Réforme luthérienne qui permet la *Verweltlichung*, dans la mesure où cette dernière marque un processus de réconciliation (*Versöhnung*) dans lequel l'Homme retrouve un rapport au monde qui est celui de notre modernité : « *la terre et ses corps, les vertus et la moralité humaines, le cœur et la conscience morale personnels commencèrent à avoir quelque valeur à ses yeux*¹⁴⁶ », ce qui montre que la réconciliation s'effectue selon Hegel encore au sein du processus de *transformation historique* de la religion, et non pas dans son extinction ou dans son dépassement pur et simple. On préserve le statut subjectif de l'individu tout en l'intégrant à l'Etat comme réalisation terrestre du Salut, *Aufhebung* du christianisme dans l'Etat et de la Personne dans le Citoyen. La religion est conservée comme Salut tout en étant abrogée comme négation du monde, l'Absolu est lié à l'Etat dans une perspective radicalement anti-schellingienne, puisque l'Etat était selon lui symptôme et manifestation de la Chute hors de l'Absolu.

Ce qui est ici important de souligner dans le cadre de notre réflexion sur la Théorie critique, c'est que le concept de sécularisation dans la pensée allemande obéit donc tout particulièrement à une double appréhension : à travers, d'une part, l'empiricité de l'analyse sociologique depuis Weber, ou historique, avec Koselleck, et, d'autre part, à travers la conceptualité de l'analyse philosophique depuis Hegel jusqu'à Löwith et sa critique par Blumenberg. Peu importe que, par la suite, le lexique se soit unifié davantage en faveur du terme de *Säkularisierung*, devenu d'usage quasi général : la détermination du problème dans la pensée allemande correspond parfaitement au programme dualiste de recherche de l'Ecole de Francfort, distinguant *concept* et *recherche sociale empirique*. Le fait saillant qu'il faut souligner est cependant là encore l'absence de travaux propres à cette thématique, à l'exception,

¹⁴⁵ Hegel, GWF. *Principes de la philosophie du Droit*, Paris, Tel-Gallimard, p. 156, §124, trad. André Kaan. « Le droit de la subjectivité à se trouver satisfaite, ou, ce qui est la même chose, le droit de la liberté subjective, constitue le point critique et central dans la différence entre l'Antiquité et les temps modernes. Ce droit dans son infinité est exprimé par le christianisme et y devient le principe universel réel d'une nouvelle forme de monde. »

¹⁴⁶ Hegel, GWF. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1987, t. 5, p. 1185, trad. Pierre Gamiron.

de manière très asymptotique, des travaux sociologiques d'Adorno sur l'astrologie, néanmoins autonomes et marginaux, alors même que l'Institut était imprégné par une connaissance précise des textes de Hegel et une conscience des enjeux de la thématique de la sécularisation dans cette pensée. Notre thèse consiste sur ce point à défendre l'idée que l'utilisation des concepts théologiques sécularisés, les références à la théologie et à l'histoire religieuse, traduisent une prise de position originale sur la question de la sécularisation et qu'elles expliquent l'absence d'ouvrages ou d'écrits explicites, dans la mesure où cette question est constitutive parmi d'autres de la critique de la modernité des théoriciens francfortois. Il s'agit de comprendre comment les références messianiques, théologiques et religieuses, qui parsèment les ouvrages des différents auteurs que nous examinerons, participent d'une prise de position implicite sur la question de la sécularisation mais aussi sur le rapport à Hegel qui nous paraît essentiel. On peut se demander dans quelle mesure cette utilisation de concepts théologiques sécularisés s'inscrit dans le programme hégélien décrit ci-dessus impliquant réconciliation du théologique et du séculier dans une forme de dissolution du premier dans le second, étant donné que, précisément, l'interrogation formulée par Horkheimer dans la conférence de 1970 et dans l'entretien au *Spiegel* sur la nécessité de sauvegarder certains contenus de la religion nous semble surdéterminée par cette vision hégélienne d'une défense de la sécularisation à travers l'intégration des formes et concepts théologiques à l'intérieur de l'Histoire comme *historia rerum*, y compris au sein des formes politiques qui en sont la manifestation : Etats, Empires, Eglises. La philosophie de Hegel serait alors conçue comme une critique de la religion menant paradoxalement à sa justification¹⁴⁷. Il conviendrait de se demander si les concepts théologiques mis en avant par les penseurs de la Théorie critique seraient au contraire des « relèves¹⁴⁸ » ayant pour fin la critique authentique de la religion et l'abrogation de tout discours théologico-politique de la philosophie¹⁴⁹, y compris celui de Hegel, ou au contraire, la réalisation du

¹⁴⁷ C'est tout du moins l'interprétation de Karl Löwith, qui voit dans l'*Aufhebung* de la religion chez Hegel une « relève », comme le dit Jacques Derrida, au sens propre dans la mesure où l'achèvement du processus de sécularisation devient la réalisation du christianisme comme projection de l'histoire sainte dans une histoire profane qui cesse de tout à fait l'être puisqu'elle est à travers le geste hégélien, odyssée de l'Esprit et dépassement de la distinction entre sacré et profane, spirituel et temporel.

¹⁴⁸ Nous utilisons ici la traduction derridienne de l'*Aufhebung* comme « relève ». Le choix d'un tel mot témoigne chez Derrida d'une conception du processus hégélien lui-même marqué par l'essence théologique du concept de résurrection. Le concept de relève nous semble plutôt se rapprocher de celui de surrection, c'est-à-dire d'un dépassement (*Überwindung*), d'une Rédemption novatrice de la chose abrogée et non d'un simple retour à l'origine de la chose. La notion de relève dé-théologise la traduction de l'*Aufhebung* hégélienne. Nous serons amenés à revenir sur les usages de cette traduction et ses enjeux dans le cadre d'une pensée de la *Rédemption*.

¹⁴⁹ C'est ainsi la vision affirmée par Marc Goldschmit dans son ouvrage consacré à Benjamin : *L'Écriture du messianique*, Paris, Hermann, 2010. Selon lui, l'Écriture du messianique est précisément quelque chose qui vise à prévenir le retour du théologico-politique. Nous lisons la thèse de Marc Goldschmit comme conférant à Benjamin le rôle précieux de contre-feu. Le messianique serait à Benjamin ce que le *katechon* serait à Schmitt en une figure

programme hégélien depuis un point de vue matérialiste, c'est-à-dire celui d'une lecture de réconciliation des contenus théologiques et politiques depuis le point de vue du dépassement de la sécularisation vers un réenchâtement¹⁵⁰ par la politique.

B) La Théorie critique et l'interprétation des philosophies de l'Histoire à l'aune du théorème moderne de la sécularisation

La question du rapport à la pensée de Hegel constitue le volet diachronique et généalogique de notre réflexion sur les rapports entre Théorie critique et sécularisation. Toutefois, il convient de souligner que l'histoire du théorème de la sécularisation commence, certes, avec Hegel, dans le cours de l'histoire de la philosophie allemande, mais connaît bien plus tard sa fixation définitive comme question épistémologique. L'approche par concepts implique donc que nous retracions un parcours historique de cette idée post-hégélienne de sécularisation. Celle-ci concerne, d'une part, la nature des philosophies de l'Histoire et, d'autre part, celle des institutions politiques et juridiques contemporaines. Cet épisode moderne de la pensée allemande connu sous le vocable de « *querelle de la sécularisation* » provient également des positions théoriques tranchées qu'a suscitées son caractère explicatif totalisant, mais surtout de la tonalité polémique qu'elle a pu prendre dans le duel violent qui a opposé en particulier Karl Löwith à Hans Blumenberg. Nous avons vu que les théoriciens francfortois n'ont pas participé à cette querelle, n'ont pas exprimé publiquement une prise de position dans ce débat qui fait pourtant partie des moments les plus essentiels de la pensée allemande dans la deuxième partie du XX^{ème} siècle. Faut-il en conclure que la position des philosophes que nous nous proposons d'étudier devrait s'arrêter à une simple discussion généalogique autour de Hegel et qu'elle serait parfaitement étrangère à cet épisode¹⁵¹ ?

Nous défendrons au contraire l'idée, déjà esquissée, que l'utilisation de concepts théologiques sécularisés constitue par elle-même une prise de position originale qui rompt avec

rigoureusement inversée. Le messianique serait le *katechon* nous sauvant du théologico-politique, ce qui le retient d'advenir dans la mesure où il souligne le caractère séparé des deux sphères. Une position qui prolonge celle de Françoise Proust exposée antérieurement.

¹⁵⁰ Même si l'opposition mérite d'être nuancée, on se situerait donc ici plutôt dans une démarche inverse qui annoncerait celle de Giorgio Agamben et qui viserait à réhabiliter le théologico-politique pour ses vertus révolutionnaires et disruptives. C'est tout l'enjeu de l'interprétation de ces références théologiques.

¹⁵¹ A la notable exception d'un article dans lequel Habermas discute la portée des thèses de Löwith : Habermas, Jürgen. *Profil philosophiques et politiques*, Paris, Tel-Gallimard, 1987. Encore faut-il souligner que le problème de la sécularisation y occupe une faible place.

les positions antagonistes et permet au contraire d'adopter une lecture du théorème de la sécularisation. Ce dernier ne se résume pas à la permanence politique des structures mentales héritées de l'institution ecclésiale propre à la lecture schmittienne, ni au positionnement épistémologique et herméneutique de Löwith condamnant les philosophies de l'Histoire et, par-delà, toute pensée rationnelle du devenir historique, à la répétition des schémas providentialistes. C'est cet aspect que Blumenberg qualifie, non sans dimension péjorative, de « théorème » de sécularisation, renouant par là même avec la critique hégélienne du savoir d'entendement dont une version épistémologique moderne consisterait à réduire la démarche compréhensive à la démarche explicative. A l'inverse, cette utilisation lexicale montre que la Théorie critique ne peut être rangée du côté de la critique blumenbergienne, qui implique une forme de rupture et d'opposition frontale avec le théorème de la sécularisation, supposant l'affirmation d'une différence de nature irréductible entre la modernité et les temps qui la précèdent. Le messianisme constitue un obstacle à l'acceptation de cette position. Une telle position est naturellement peu dissociable de l'élucidation des rapports de la Théorie critique à la position hégélienne, mais elle s'insère aussi dans une pragmatique des énoncés théologiques et sur leur dimension performative et dans le rapport de la Théorie critique au langage à travers l'héritage des relations entre Benjamin et Scholem sur la Kabbale. Nous développerons ici les enjeux de ce débat sur la sécularisation : on distinguera deux terrains sur lesquels opère le théorème de sécularisation, celui des conceptions philosophiques du devenir historique sur lequel se concentre Löwith et celui sur les institutions politiques et juridiques sur lequel se concentre Schmitt.

Karl Löwith a ainsi relu, dans son ouvrage *Histoire et Salut*¹⁵², l'histoire de la philosophie de l'Histoire et de la philosophie politique à travers une idée centrale : il s'agissait de montrer que les philosophies modernes de l'histoire, jusque dans leur rejet du théologique¹⁵³, pouvaient être interprétées à travers une logique répondant à la sécularisation d'une conception religieuse de l'Histoire. Pour Löwith, ces philosophies de l'Histoire utilisent des concepts ouvertement

¹⁵² Löwith, Karl. *Histoire et Salut. Les Présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002, trad. Jean-françois Kervégan, Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hürstel.

¹⁵³ La vision d'Auguste Comte par exemple est celle précisément d'une sortie de l'ère théologique et métaphysique vers l'âge positif. L'ironie de la thèse de Löwith serait de montrer qu'une telle structure téléologique de l'Histoire montre la persistance, voire la répétition d'une conception théologique de l'Histoire jusque dans sa négation. Löwith, Karl. *Op. cit.*, p. 97. « Tout comme Hegel Comte est convaincu qu'aucun phénomène ne peut être conçu philosophiquement sans être conçu de manière historique grâce à une exposition de sa provenance et de sa destination temporelle, de sa fonction et de sa justification relative dans le cours entier des événements. »

théologiques, présents par exemple *ab initio* chez Augustin ¹⁵⁴, puis Bossuet, afin d'expliquer la finalité de l'Histoire dans le cadre du surnaturel chrétien qui suppose un sens final au processus historique et une téléologie explicative. Ces philosophies de l'Histoire comporteraient également des traces d'une théologie naturelle héritée du monde antique qui suppose un Ordre naturel présent jusque dans le devenir historique, cet ordre historique étant de rapport avec le devenir de la nature de la même manière que la Cité l'est avec l'ordre du *cosmos* ¹⁵⁵. Toutefois, l'impossibilité de penser le présent dans le cadre de ces deux théologies ¹⁵⁶, et même de reconnaître leur rôle, suscite un oubli du rôle de ces conceptions qui génère une des caractéristiques de la pensée moderne selon Löwith qu'est *la foi en l'Histoire* ¹⁵⁷. La conception qui en résulte est rigoureusement opposée à celle d'une simple Histoire conçue

¹⁵⁴ Adorno, Theodor W. « Le progrès », in *Modèles critiques*, Paris, Payot, pp. 177-198, trad. Eliane Kaufholz et Marc Jimenez. Adorno développe lui aussi l'idée selon laquelle Augustin aurait substitué le concept de Rédemption messianique à la conception païenne cyclique du temps. Le mouvement de sécularisation ne ferait que poursuivre le geste augustinien. Nous verrons que la critique de l'idée de progrès chez les penseurs de l'École de Francfort est inséparable d'une critique de son origine théologique. p. 180 : « L'humanité existante se substitue à l'humanité qui n'est pas encore née, et l'histoire, à l'histoire sacrée. C'était là le prototype de la conception du progrès jusqu'à Hegel et Marx. Dans *La Cité de Dieu* de Saint-Augustin, elle est liée à la rédemption par le Christ en tant que rédemption historiquement réussie ; seule une humanité déjà sauvée est prise en considération comme si elle se dirigeait – après que la décision fut tombée et en vertu de la grâce qui lui échet – dans la continuité des temps vers le royaume des cieux. (...) Chez Saint Augustin, il est possible de déceler la constellation intime des idées de progrès, de rédemption, et de cours immanent de l'histoire qui ne doivent cependant pas se confondre sous peine de se détruire réciproquement. Si le progrès est assimilé à la rédemption en tant qu'intervention transcendante pure et simple, il perd – en même temps que sa dimension temporelle – toute signification claire et se dissout en théologie anhistorique. »

¹⁵⁵ Il n'est ainsi pas surprenant de retrouver, selon ce parallèle, une double structure du théorème de la sécularisation chez Schmitt et chez Löwith puisqu'elle prolonge la dualité des sources théologiques chrétiennes et antiques. On remarquera donc que la revendication de Schmitt d'une inscription dans une théologie politique catholique dissimule bien davantage un rapport à la relation entre *polis* et *cosmos* dans la pensée grecque plutôt que le développement juridico-politique de la théologie catholique.

¹⁵⁶ Signalons donc que l'on ne peut résumer la thèse de Löwith, comme tend à le faire Blumenberg dans sa critique, à la permanence d'un moment chrétien et uniquement tel. C'est le sédiment gréco-chrétien qui témoigne chez Löwith d'une conception de l'Histoire plus hégélienne qu'il n'y paraît dans la mesure où elle admet une conservation jusque dans le dépassement des étapes historiques. Löwith explique certes que les philosophies de l'Histoire ne sont pas possibles en dehors du moment chrétien, ce n'est toutefois absolument pas une négation de cette autre permanence qu'est celle de la conception grecque de l'Histoire. On ne saurait rendre intelligible le futur sans poser la possibilité d'une intelligibilité de l'Histoire dans les événements concrets qui la composent. Or, c'est bien ce que fait Hegel par exemple dans la mesure où la finalité suppose la rationalité des séquences historiques particulières pour que se dessine l'articulation d'un sens général tendant vers un achèvement.

¹⁵⁷ Löwith, Karl. « *Marxismus und Geschichte* », in *Sämtliche Schriften*, op. cit., pp. 344-345. « La foi en l'Histoire est le résultat de notre éloignement (*Entfremdung*) vis-à-vis de la théologie naturelle de l'Antiquité et de la théologie surnaturelle du christianisme. Elle est étrangère à la sagesse et à la foi. » On remarque donc ici que le concept d'*Entfremdung* suppose une parenté avec le concept marxien d'aliénation qui recouvre la double utilisation en allemand des termes *Entfremdung* et *Enttäusserung* et évoque ici plus spécialement la dimension d'aliénation de la conscience. La foi en l'Histoire des modernes ne doit pas être consciente de son origine théologique, critère essentiel de la théorie löwithienne de la sécularisation. C'est ici selon nous que l'utilisation consciente de concepts théologiques échappe donc à cette lecture et constitue même une machine de guerre contre le risque de confusion théologico-politique qu'elle révèle dans les philosophies de l'Histoire traditionnelles. Faut-il en conclure qu'elle rejoint la lecture herméneutique de Löwith mais en tire les conséquences, ou qu'elle l'invalide dans la mesure où elle serait une anamnèse de la double structure théologique pointée par Löwith ?

comme succession d'événements dont le lien de causalité et d'intelligibilité peut être recherché dans des facteurs immanents et qui est celle de l'*historein* grecque, telle qu'elle se façonne progressivement chez Thucydide, par exemple¹⁵⁸. Löwith fait donc justice, pour appuyer à sa thèse, à la place spécifique de la pensée juive¹⁵⁹, soulignant l'apport spécifique du prophétisme biblique, qualifié de *futuriste* puisque la conception eschatologique amène à relire le passé et le présent depuis un événement à venir. L'Histoire n'est ainsi plus réductible à une enquête visant une connaissance du passé ou à l'éclaircissement de schémas de causalité entre différents segments temporels historiques successifs.

Ces permanences des conceptions théologiques constitueraient donc le socle structurant de toutes les philosophies de l'Histoire ultérieures, y compris dans la mesure où ces philosophies supposent une logique immanente dépourvue de toute référence suprasensible. Cette interprétation est maintenue même dans le cas où ces philosophies développent une franche hostilité à l'égard d'une telle hypothèse, mais conservent l'idée fondamentale d'un accomplissement ou d'un achèvement de l'Histoire. C'est ainsi que la lecture de Marx par Löwith est une des sources premières de l'idée¹⁶⁰, considérablement popularisée depuis et prolongée par Voegelin dans le cadre d'une analyse conceptuelle, selon laquelle le marxisme serait une religion séculière¹⁶¹. Au sein de cette lecture herméneutique, on a donc une version différenciée que l'on qualifiera de *fonctionnelle*. Par religion séculière, on n'entend ainsi pas

¹⁵⁸ On retrouvera la recherche d'une philosophie de l'Histoire libérée des schémas théologiques et donc de Hegel, dans ce que Raymond Aron appelle les philosophies critiques de l'Histoire de Simmel, Rickert, Weber et Dilthey. La référence d'une philosophie rationaliste ayant pour objet l'Histoire serait alors Kant, tel que l'interprètent des spécialistes reconnus comme Manfred Riedel, qui voit dans ses écrits sur l'Histoire l'expression de la différence entre providentialisme et recherche d'un fil conducteur rationnel et explicatif. Riedel, Manfred. *Einleitung an « Schriften zur Geschichtsphilosophie » von Kant*, Stuttgart, Reclam, 1974. « La philosophie de l'histoire de Kant ne sort pas de la sécularisation d'une discipline ancienne, théologico-métaphysique, elle est indépendante de cette forme précédente et fondée seulement sur le sol d'une compréhension de l'histoire et de la science spécifiquement moderne. » Aron, pour sa part, commence son ouvrage en distinguant philosophie traditionnelle de l'Histoire hégélienne et philosophie moderne inspirée du kantisme. Aron, Raymond. *La Philosophie critique de l'histoire : essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Ed. du Seuil, 1950.

¹⁵⁹ Löwith, Karl. *Histoire et Salut, op. cit.*, p. 16. « Ce n'est pas la tradition classique mais la tradition biblique qui ouvre le regard vers l'avenir comme vers l'horizon d'un accomplissement de sens futur – d'abord au-delà et ensuite à l'intérieur de l'existence historique. (...) En conséquence de l'attente eschatologique, nous avons une conscience historique moderne, dirigée vers le futur, qu'elle soit motivée par des intentions chrétiennes ou absolument non-chrétiennes voire antichrétiennes. »

¹⁶⁰ Monod, Jean-Claude. *La Querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2012, p. 204. « Certes, Löwith n'est aucunement le premier à déceler dans le marxisme des traits "prophétiques" et messianiques, qui consistent en l'occurrence à attendre de l'histoire la "rédemption de la domination de classe", comme disait Weber. (...) Mais Löwith a développé et approfondi ce qui restait, chez Weber, un ensemble de remarques aiguës mais dispersées sur la dimension messianique du marxisme, ou sur la façon dont une certaine quête de sens avait pu trouver dans l'Histoire un substitut aux anciennes croyances, avec l'avènement des philosophies progressistes de l'Histoire. »

¹⁶¹ Löwith, Karl. « *Marxismus und Geschichte* », in *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, Metzler, 1983, t. II, p. 343.

seulement une transformation historique diachronique de la religion qui dépérirait en idéologie ou survivrait dans les concepts, mais aussi la naissance synchronique d'une formation culturelle originale à la fois conceptuelle et sociale-historique, présentant certaines caractéristiques de la religion mais renonçant à la référence au suprasensible et procédant à une forme d'introjction des thématiques du Salut dans la nature et dans l'Histoire et organisant des *formes de vie*. Une telle position qui est à la fois conceptuelle mais procède d'une analyse empirique, en particulier du marxisme, se situe à mi-chemin de Löwith et Schmitt. Une telle lecture se révélerait par exemple nécessaire pour comprendre pleinement un auteur moins polémique comme Vico, qui a été soigneusement lu par les auteurs de la Théorie critique, qui en constituerait une influence souterraine¹⁶² et qui serait le père fondateur d'une telle lecture de l'Histoire. La question se pose ainsi de savoir si certains aspects de la Théorie critique, bien qu'elle ne s'inscrive pas à proprement parler dans le courant des philosophies de l'Histoire au sens de Löwith, répondent à un tel schéma. La version de Voegelin¹⁶³ permet néanmoins de sortir de cette limite épistémologique et de montrer que la question centrale qui résulte de cette mise en perspective des théories de la sécularisation et de la Théorie critique consiste cependant bien plutôt à s'interroger sur l'usage et l'interprétation que peut faire la Théorie critique de ce théorème de la sécularisation dans l'usage des concepts théologiques comme *métaproblème* épistémologique.

Le théorème de la sécularisation recouvre cependant également un second aspect que nous qualifierons de *version forte du théorème*. Cette dernière s'inscrit dans une approche à la fois historique et institutionnelle que l'on ne peut de fait relier pleinement à la perspective purement herméneutique et conceptuelle de Löwith. L'auteur d'*Histoire et Salut* en fait certes une clef de l'histoire des mentalités et de l'histoire de la philosophie, mais paraît plus sceptique quant à une transposition radicale d'un tel modèle explicatif aux transformations institutionnelles réelles qui ont présidé à l'évolution des grands Empires jusqu'à l'émergence des Etats-Nations modernes et à leur institutions légales-rationnelles. On ne peut donc sans forcer le trait annexer Löwith à une lecture historique de la sécularisation comme clef interprétative générale du déroulement historique réel. Löwith insiste sur la confusion que les

¹⁶² Maier, Joseph. « *Vico and Critical Theory* », *Social Research*, vol. 43, n° 4, « *Vico and Contemporary Thought-2* », hiver 1976, pp. 845-856. L'auteur met en exergue le rôle joué par la lecture de Vico dans l'intégration de conceptions théologiques au sein de la Théorie critique. Vico est pour Löwith un des auteurs par lesquels s'accomplit le tournant d'une histoire « providentialiste » à une histoire « sécularisée ».

¹⁶³ Voegelin, Eric. *Les Religions politiques*, Paris, Le Cerf, 1994, trad. de l'allemand Jacob Schmutz.

philosophies de l'Histoire suscitent entre, d'une part, le *mundus hominum*, l'Histoire telle que la fabriquent et se la représentent les hommes, et, d'autre part, le *mundus rerum*, l'Histoire telle qu'elle se déroule dans sa dimension matérielle et ses déterminations causales¹⁶⁴. Il existe donc chez lui une séparation épistémologique car la philosophie de Löwith, même lorsqu'elle tente de dresser des généalogies, ne considère la pensée chrétienne que comme une simple étape vers l'historicisation de la pensée occidentale, appréhendée comme processus de sortie de l'expérience grecque du monde conçu comme *cosmos* et de la pensée conçue comme *theoria*. Le moment chrétien ne bénéficierait alors en réalité d'aucun privilège particulier, ni d'aucune centralité au sein de cette *pseudomorphose* sans retour qu'est l'Histoire depuis l'ère médiévale, pas plus que ne serait crédible un retour à l'idéal antique comme guide de vie, ce qui distingue fondamentalement Löwith de Strauss, et semble éloigner de nous le portrait à charge que dresse Blumenberg de son adversaire.

Nous développerons ainsi à ce sujet la position explicite prise par Ernst Bloch sur l'ouvrage de Löwith. Cette prise de parole, selon nous, éclaire considérablement les rapprochements et les différences que permet notre approche comparée avec la Théorie critique. Elle se situe dans le cadre de l'interprétation par Bloch de la philosophie de la religion de Marx¹⁶⁵. Bloch met en doute la possibilité de faire une lecture « sécularisante » concernant son propre travail, situé cependant dans un rapport de proximité à Marx. Là où Löwith discerne une structure permanente, mais cachée, sécularisée, le théologique est au contraire mis en avant par Bloch, qui ne cesse d'utiliser de manière transparente les mots et les concepts de la Bible, des gnostiques, de la Kabbale, mêlés à ceux, matérialistes, de Marx et Engels, mais aussi à ceux, idéalistes, de Schelling et Von Baader. Il faut donc concevoir, selon Bloch, qu'une telle lecture procède d'un concept nouveau : le concept de *dialectique de la sécularisation*¹⁶⁶. Nous

¹⁶⁴ Löwith, Karl. « *Marxismus und Geschichte* », art. cit., p. 345.

¹⁶⁵ Bloch, Ernst. *L'Athéisme dans le christianisme*, Paris, Gallimard, 1978, p. 78, trad. Eliane Kaufholz et Gérard Raulet. « C'est en ce sens et non pas en raison de découvertes sur la nature que l'on peut pleinement comprendre pourquoi Marx, tout en n'exacerbant pas l'"Ecrasez l'infâme" de Voltaire y a souscrit et l'a confirmé. S'il ne l'a pas exacerbé, c'est qu'il a vu dans l'Eglise de même que dans l'Etat, le reflet de situations insupportables à un tout autre niveau : causées par l'économique et économiquement insoutenables ; et c'est aussi pourquoi il l'a attaqué à un autre niveau. Mais il a approuvé les révolutionnaires bourgeois de l'époque parce que le temple tel qu'il existe, est devenu affaire de marchands et que le dieu de l'Eglise fait bien les affaires de la société de classes – avec ses grandeurs et ses misères, ses victimes et ses gloires, ses serviteurs lui chantant d'éternelles louanges et ses lèche-bottes jusqu'en son ciel opiacé. »

¹⁶⁶ Voir le commentaire éclairant de Gérard Raulet sur la distance que Bloch entretient avec les théories de la sécularisation, mais l'inévitable prise en compte de la sécularisation au sein d'une dialectique qui lui est propre et excède la dialectique matérialiste orthodoxe. Raulet, Gérard. *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme. Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*, Paris, Klincksieck, 1982, p. 93. « Chez Bloch, il n'est pas question de choisir entre la dialectique hégélienne et l'eschatologie. » Le développement dialectique de

prétendons donc, sans accepter de manière aveugle l'opinion de Bloch, mais en faisant droit à la différence que lui-même élabore et souligne, que la Théorie critique ne s'inscrit pas dans une lecture purement « sécularisatrice » telle que la concevait Löwith, mais bien dans une forme tout à fait originale d'appropriation du processus historique de sécularisation à des fins de réenchantement du monde et de l'Histoire tout en se distanciant du modèle théologico-politique. Ce schéma peut être discerné à travers une activation explicite des contenus utopiques, messianiques et eschatologiques au cœur d'une perspective qui demeure matérialiste. Du marxisme, la Théorie critique conserve donc l'élément matérialiste du *mundus rerum*. Du théologique, elle emprunterait une certaine puissance disruptive de l'événement historique conçu comme médium d'une forme de révélation, au sein du *mundus hominum*. C'est cela qui formerait à proprement parler le concept de *dialectique de la sécularisation* qui nous semble être le pivot central, de Bloch à Habermas, de toute la réflexion de la Théorie critique sur le problème de la religion et du théologique.

C) La Théorie critique face à la théologie politique schmittienne

La pensée de Löwith comme celle de Voegelin doivent, en outre, être distinguées de celle de Schmitt. Ce dernier procède à une lecture plus radicale au sein de sa *Théologie politique*¹⁶⁷ de ce que signifie le théorème de sécularisation. Pour Schmitt, il s'agit d'une clef herméneutique de l'Histoire, pas d'une herméneutique philosophique comme chez Löwith, ni de certains phénomènes comme chez Voegelin. Ce théorème lui permet de repérer des continuités historiques réelles, empiriques, du champ théologique jusque dans les champs politiques et juridiques considérés comme modalités privilégiées d'analyse du gouvernement des hommes. Schmitt lui-même a bien insisté sur la différence entre son herméneutique de l'Histoire et le mécanisme des philosophies de l'Histoire, qu'à rebours de Löwith, par ailleurs, il ne lit pas comme des théologies sécularisées, mais auxquelles il accorde le sérieux de l'intention critique de leurs auteurs. Ainsi, non seulement la démarche schmittienne diverge de celle de Löwith et ne recoupe que partiellement des éléments de celle de Voegelin, mais son herméneutique des philosophies de l'Histoire est totalement disruptive et rejoint paradoxalement Blumenberg.

l'Histoire intègre le caractère discontinuiste et disruptif du paradigme eschatologique. L'Utopie en est le vecteur privilégié. C'est également une modalité de conception de la dialectique de la sécularisation qui se différencie de celle d'Adorno, que l'on ne peut qualifier d'eschatologique précisément par fidélité à son projet de sauvegarde de certains apports de la dialectique hégélienne.

¹⁶⁷ Schmitt, Carl. *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, trad. Jean-Louis Schlegel.

Schmitt verrait ainsi bien plutôt ces philosophies de l'Histoire, à la manière de Strauss, comme des manifestations de la *colère antithéologique* culminant avec l'*Aufklärung*. La figure du tableau historique, chez Voltaire, par exemple, s'opposerait explicitement à la théologie de l'Histoire de Bossuet¹⁶⁸, tant sur la méthode que sur la finalité¹⁶⁹. A l'inverse de Löwith, Schmitt ne défend pas l'idée d'une permanence idéologique des structures théologiques, mais bien celle d'une permanence juridique et politique, donc sa position concerne avant tout la sphère *sociale-historique*. Il n'en fait pas non plus l'hypothèse heuristique d'une modalité d'analyse de la fonction de la religion dans des institutions ou des idéologies données comme on pourrait la trouver chez Voegelin.

On assiste ici à une vision des évolutions de l'armature juridique de l'occident rigoureusement opposée à celle de Weber, qui voit l'évolution du droit européen comme soumise à des « *stades théoriquement construits de rationalisation* » aboutissant à une forme de domination légale-rationnelle propre à la Modernité. N'éludant pas la possibilité d'un retour de manifestations de la domination charismatique, il la cantonne néanmoins à une expérience historique passée, et donc dépassée, liée à l'importance de la tradition dans les sociétés¹⁷⁰. Schmitt procède pour sa part à une lecture rigoureusement inverse, découlant de l'expérience de la résurgence au XX^{ème} siècle d'un modèle de légitimité charismatique fondé sur des formes archaïques comme l'acclamation de la foule, à laquelle Kantorowicz comparera les *laudes regiae* médiévales¹⁷¹, donnant une base historique à ce qui relève chez Schmitt de l'intuition

¹⁶⁸ Schmitt, Carl. « L'unité du monde », in *Du politique. Légalité et Légitimité et autres essais*, Paris, Pardès, 1990, pp. 234-235.

¹⁶⁹ Il y aurait, comme nous l'avons mentionné précédemment, de Voltaire à Condorcet ou Volney, une figure spécifiquement française du *tableau historique* qui exclurait de fait la référence théologique propre à la théodicée de l'histoire allemande, inséparable des divergences entre Lumières et *Aufklärung*. Car même dans les écrits sur l'Histoire de Kant persistent des notions comme *Weltplan* dont la portée théologique est niée par certains interprètes mais soulignée par d'autres. Les tableaux historiques français, pour leur part, feraient de l'Histoire non un processus substantiel mais une représentation rationnelle élaborée par les hommes, répondant au mot de Léon Brunschvicg : « L'histoire de l'Égypte, c'est l'histoire de l'Égyptologie. »

¹⁷⁰ Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1956, p. 695. « Avec la rationalisation de la couverture du besoin économique ou politique, l'organisation disciplinée se propage irrésistiblement comme un phénomène universel, restreignant toujours davantage la signification du charisme et de l'agir individuellement différencié. »

¹⁷¹ Kantorowicz, Ernst H. « "Laudes regiae". A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship. With a Study of the Music of the "Laudes" et transcriptions musicales par Manfred F. Bukofzer », University of California Publications in History, vol. 33, Berkeley-Los Angeles, 1958, pp. 15. Kantorowicz indique comme origine des *Laudes regiae*, d'une part les acclamations pour les empereurs romains du Bas Empire, et d'autre part les invocations liturgiques aux saints, venues au V^{ème} siècle d'Irlande et d'Angleterre. En Gaule franque, ces deux sortes d'invocations se sont fondues en un seul type, qui place le pape et le roi côte à côte. Les saints qui appartiennent au plus haut échelon de la hiérarchie céleste sont invoqués pour le souverain, tandis que le pape doit se contenter de saints de second ordre. Kantorowicz rapproche sur ce fondement le souverain franc du basileus byzantin, considérant, ce qui sera contesté et débattu, que le souverain est dès lors par essence rex et sacerdos,

politique. Schmitt interprète ainsi la pensée de Weber comme prônant une incompatibilité radicale entre la rationalisation du droit à l'œuvre dans le monde administré moderne et le christianisme comme religion de la grâce et de l'exception. C'est contre cette séparation qui lui semble empiriquement démentie par les faits qu'il élabore sa théologie politique. Cette dernière est par excellence résumée dans la phrase désormais fameuse : « *Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés*¹⁷² ». Cette vision du théorème de la sécularisation s'articule donc, à la différence de celles de Löwith et Voegelin, autour de deux axes que sont, d'une part, l'évolution diachronique, la vie propre des concepts sous-jacents à la théorie politique placés dans leur évolution historique. « *Le Dieu tout-puissant est devenu le législateur omnipotent* » et, d'autre part, la réalisation concrète de ces concepts dans la structuration *systematique* et synchronique que l'on retrouve dans la pensée juridique moderne et la jurisprudence : « *La situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie* ». Elle réfère aux différentes formations politiques étatiques modernes dont elle constitue l'armature et que l'on peut évaluer sociologiquement¹⁷³.

La question que posent ces *analogies* est celle de savoir si elles peuvent se révéler comme expressions d'un processus historique réel en dehors duquel elles ne demeureraient qu'une séduisante présentation ou un jeu de langage, comme le pense Blumenberg, qui les englobe dans un usage général des métaphores. Pour être valables, elles doivent être susceptibles d'être repérées comme transformations historiques concrètes. Si tel est le cas, Blumenberg a raison de dire alors que le théorème de sécularisation, dans sa version schmittienne, est inséparable d'un essentialisme historique qu'il qualifie d'*ontologie de l'histoire substantialiste*¹⁷⁴. Cette version du théorème que récuse Blumenberg poserait alors le moment chrétien comme l'horizon

étendant le modèle politique byzantin du césaropapisme à l'Empire carolingien et donc attestant d'une structure théologico-politique fondamentale de la souveraineté en Occident. C'est une version fondée historiquement de la théologie politique schmittienne.

¹⁷² Schmitt, Carl. *Théologie politique, op. cit.*, p. 46. « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat, sont des concepts théologiques sécularisés. Et c'est vrai non seulement de leur développement historique, parce qu'ils ont été transférés de la théologie à la théorie de l'Etat – du fait par exemple que le Dieu tout puissant est devenu le législateur omnipotent – mais aussi de leur structure systématique dont la connaissance est nécessaire pour l'analyse sociologique de ces concepts. »

¹⁷³ *Ibid.* « Car l'idée de l'Etat de droit moderne s'impose avec le déisme, avec une théologie et une métaphysique qui rejettent le miracle hors du monde et récusent la rupture avec les lois de la nature, rupture contenue dans la notion de miracle et impliquant une exception due à une intervention directe, exactement comme elles récusent l'intervention directe du souverain dans l'ordre juridique existant. Le rationalisme de l'Aufklärung condamna l'exception sous toutes ses formes. »

¹⁷⁴ Blumenberg, Hans. *La Légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999, p. 123, trad. Marc Sagnol, Denis Trierweiler et Jean-Louis Schlegel. Jean-Claude Monod souligne que la traduction a omis le terme allemand *substantialistisch*, qu'à sa suite, nous rétablissons pleinement. « D'un côté comme de l'autre, des constantes dans l'histoire des idées sont présupposées et ainsi se trouve fondée une ontologie de l'histoire substantialiste. »

indépassable de l'évolution des structures politiques, ce qui serait ceci dit effectivement juste dans le cas de Schmitt, à la différence de Löwith. Si des transferts de la sphère théologique à la sphère politico-juridique sont repérables sans contestation possible par les historiens, la possibilité que l'on puisse ériger ces transformations en système est donc plus discutée dans le cas de Löwith, constituant finalement plus un schéma interprétatif qu'un modèle fonctionnel. Au sein de la Théorie critique, on constate donc que l'usage de concepts théologiques sécularisés n'implique pas nécessairement l'adoption d'une vision schmittienne de l'Histoire. Le matérialisme historique que professent les théoriciens critiques ne saurait s'accommoder d'une vision substantialiste de l'Histoire telle que la décrit Blumenberg lorsqu'il évoque Schmitt aussi bien que Löwith. La critique du marxisme traditionnel par Horkheimer procède de l'inclusion même du marxisme à une lecture matérialiste qui se focalise sur les conditions sociales, et donc pratiques, d'apparition et de développement des théories philosophiques elles-mêmes. Néanmoins, l'usage de concepts religieux comme le *Tout-Autre* chez Horkheimer lui-même semble malgré tout témoigner d'une permanence de la validité historique de tels concepts, d'une croyance en leur performativité politique à défaut d'une croyance en l'effectivité historique du théorème de la sécularisation comme modèle fonctionnel du développement, ou plutôt de permanence, de l'Histoire. Le maniement de tels concepts, même lorsqu'ils demeurent exclusivement destinés à des fins politiques, présuppose donc une forme de continuité dans les mentalités et une efficacité performative fonctionnelle de ces concepts au présent, ce que refuse Blumenberg. Ce dernier les cantonne dès lors à autant d'analogies sans fondements réels. Toutefois, Blumenberg laisse augurer un troisième terme possible dans la résolution du problème, en admettant que la métaphore peut appuyer l'élaboration du concept pour de bonnes raisons épistémiques, sans se confondre avec lui¹⁷⁵. De ce fait, la position des auteurs que nous étudions mérite d'être évaluée à l'aune de la dichotomie entre la métaphorologie de Blumenberg et la théologie politique de Schmitt dans la mesure où elle semble ne pouvoir se réduire à aucune de ces alternatives. Il nous semble intéressant de reprendre le concept voegelinien de religion séculière pour le renverser dans une perspective matérialiste.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 27. « La catégorie de sécularisation n'est pas nécessairement issue d'une métaphore ; elle peut avoir pris une orientation métaphorique précisément en vue de préciser le concept. Ce n'est que si l'on considère le langage comme moteur de toute formation conceptuelle que l'on pourra exclure une poétisation a posteriori de l'œuvre dans le choix du nom pour le concept déjà mis à exécution. »

Il faut tout d'abord souligner que cette discussion vise à élucider la nature des rapports complexes entre les pensées respectives de Schmitt et des théoriciens francfortois, qui ont fait l'objet de discussions passionnées¹⁷⁶. Dans la mesure où l'on ne peut séparer le décisionnisme schmittien de sa théologie politique, attendu qu'il se fonde sur l'analogie entre l'acte politique, la décision politique et la souveraineté divine, qui s'incarnent dans le vocabulaire théologico-juridique du décret divin par exemple, les rapports politiques que de nombreux interprètes ont tenté d'établir entre ce décisionnisme et un certain nombre de concepts politiques défendus par les membres de l'École de Francfort n'en deviennent que plus troublants. L'irréductibilité de l'ancrage de l'École dans le matérialisme historique s'harmonise *a priori* difficilement à cette tendance théologisante, pourtant bien présente. Cette étrange combinaison, repérée chez Benjamin par de nombreux commentateurs, mais qui doit être étendue à l'ensemble de la Théorie critique à des degrés divers, forme selon nous une nouvelle figure plus vaste encore de la catégorie de sécularisation. Elle s'incarne dans l'idée d'une production de situations pratiques et politiques par le jeu de la distorsion théorico-pratique entre concepts théologiques anciens et réalité des temps historiques modernes. Les concepts théologiques joueraient alors un rôle de concepts critiques tentant de transposer leur puissance évocatrice aux réalités sociales empiriques en une pratique théorique originale qui caractériserait la première époque de la Théorie critique sur le modèle kantien de la translation du « *Royaume de Dieu* » au « *souverain Bien* », mais un modèle kantien transformé par la critique hégélienne de l'*Aufklärung*, à la fois poursuivant la critique de la religion et réfléchissant à une critique de cette critique qui révélerait la positivité de la religion.

On ne peut alors que constater la nécessaire dimension politique de cet agencement théorique et s'interroger sur la manière dont il s'articule ou se confronte à la pensée politique et juridique de Schmitt. Ne croyant ni au caractère superficiel et à l'étrangeté radicale des temps présents que promet Blumenberg, ni à la permanence substantielle d'un schéma mental que propose Schmitt, les théoriciens francfortois ont-ils élaboré une théologie de l'action politique qui emprunterait aux fondations théologiques du décisionnisme pour transférer, du Ciel à la Terre, de Dieu au Peuple, l'instance messianique ? Au contraire, la thématique messianique n'est-elle pas, au nom de l'horizon d'attente qu'elle déploie, des vertus de patience et de fidélité qu'elle cultive du fait de l'influence du judaïsme, une critique d'une théologie politique de la

¹⁷⁶ *Telos*, n° 71, printemps 1987, pp. 37-97 consacrées au rapport entre Schmitt et la Théorie critique.

décision et de sa tonalité théurgique ? Il nous semble qu'il faille relire les rapports de Schmitt à l'Ecole de Francfort selon cette grille de la portée des influences théologiques sur le décisionnisme et sur la critique de la démocratie libérale. On se demandera donc si on peut évoquer un lien entre usage théologique et décisionnisme politique et dans quelle mesure cette évocation peut être envisagée comme une forme de critique des problèmes de légitimation des démocraties modernes. En effet, les théoriciens du droit et de la politique francfortois, Kirchheimer et Neumann, ont engagé une réelle discussion autour des conceptions constitutionnelles de Schmitt. Benjamin a pour sa part discuté le concept de décision au regard du messianisme. Il nous semble que le rapport à Schmitt ne doive pas s'assimiler à celui du « *divergent accord* » tant loué par Jacob Taubes¹⁷⁷, et finalement en partie avalisé par Agamben dans ses différentes versions de *homo sacer*, mais un rapport bien plus conflictuel de reprise et d'inversion polémique de la thématique schmittienne, dans le domaine tant théologique que politique.

D) Une conception transhistorique des concepts théologiques sécularisés distincte de la métaphorologie blumenbergienne

Cette figure théorico-pratique de la critique fondée sur des concepts théologiques nous semble donc poser la nécessité d'une troisième voie interprétative du phénomène de la sécularisation. L'écart souligné avec la pensée de Schmitt comme avec celle de Löwith n'implique pas de ranger la Théorie critique dans la critique blumenbergienne des théorèmes de la sécularisation. En premier lieu, il nous semble qu'il faille reconnaître que la Théorie critique ne puisse se réduire à la thèse du caractère de séparation radicale de la modernité avec les représentations antérieures que défend Blumenberg. Les théoriciens de l'Ecole de Francfort reconnaissent implicitement, par l'usage qui est le leur des concepts théologiques, la permanence, non pas d'une forme positive de pensée théologique, mais de rapports de structure historiques concrets, de questionnements sur le rapport du théologique et du politique. Leur usage pratique dénote une croyance en l'utilité présente de ces modes de représentation, en la transformation opératoire de ces concepts, qui témoigne précisément d'un scepticisme quant à une discontinuité radicale de l'Histoire. La religion constitue par essence un phénomène qui

¹⁷⁷ Taubes, Jacob. *En divergent accord. A propos de Carl Schmitt*, Paris, Rivages, 2003, trad. Philippe Ivernel.

mêle deux domaines que la pensée moderne s'efforce de distinguer : celui de la réalité *sociologique* des rites et institutions, des croyances et des coutumes et celui, *symbolique* et *imaginaire*, d'une métaphysique spontanée liée à la permanence des interrogations liées à la condition humaine. De ce fait, penser une permanence du théologique ne revient pas à en privilégier telle ou telle forme historique mais à considérer qu'il existe certes des invariants dont l'humanité est porteuse et qui s'incarnent avec plus ou moins de portée dans telle ou telle manifestation historique. L'exemple du concept de *Jugement dernier* fondé sur un *mythème* durable et transhistorique permet d'en rendre compte.

Le dialogue de Platon *Gorgias* se termine ainsi par une représentation mythique du jugement dernier promise à une fortune certaine, qui n'est, analysée philosophiquement, qu'un plaidoyer métaphorique pour l'existence d'une Idée de justice éternelle et immuable qui servirait de modèle à tous les actes justes et serait pour Platon une forme de remède à toute théorie de la conventionalité de la justice dépendant des coutumes et habitudes d'origines historiques et géographiques. Le jugement dernier du *Gorgias* est dans cette perspective une modalité d'exposition d'une question philosophique proprement transhistorique et n'implique aucune croyance littérale de Platon à son mythe. Ce modèle mythique se retrouve ainsi dans la religion chrétienne, et en particulier chez saint Augustin, qui y consacre un long chapitre de *La Cité de Dieu*, un des ouvrages fondateurs de la Théologie de l'Histoire. De cette permanence du concept de Jugement dernier comme représentation mythique de la nécessité d'un invariant moral fondant le concept de justice, et chez Augustin d'une téléologie de l'Histoire providentielle qui en serait le corollaire, on ne peut tirer nul jugement sur la vérité ou la primauté d'une conception particulière, antique ou chrétienne, mais la permanence historique de représentations mythologisées d'un problème philosophique, d'un usage du symbolique à l'intérieur même de la philosophie qui vise à user des propriétés cognitives et sociales du symbole pour amener le lecteur à saisir la validité d'un concept, et que Schelling aura mis à jour dans la catégorie *tautégorique* du Mythe. Dans une optique qui est celle du matérialisme historique, une telle lecture peut être maintenue dans la mesure où, précisément, elle ne privilégie pas une période historique particulière mais se veut *transhistorique*, et non *anhistorique*¹⁷⁸. Elle permet de maintenir la transformation des formes derrière la permanence

¹⁷⁸ Une perspective anhistorique se situe ainsi soit dans une prédominance naturaliste et vise systématiquement à réduire des conceptions historiques à des manifestations de structure cognitives naturelles en déposant les essences dans une pseudo-permanence fixiste de la nature, soit, au contraire, dans une optique surnaturaliste qui vise à dégager des essences et des idéalités détachées de toute contingence historique sur le modèle du platonisme

des questions (et non des contenus), qui en tant que questions ne constituent justement pas des essences permanentes susceptibles d'une hypostase ontologique typique du platonisme et de ses variantes ultérieures. Ce qui est transhistorique, ce n'est pas tel ou tel mythe exotérique, ni même l'option philosophique ésotérique cachée (ici, dans le cadre platonicien, l'affirmation d'une forme de justice valide universellement), *c'est le type de question dont cette représentation est porteuse*. Nous partageons avec Castoriadis l'idée qu'il existe donc des *domaines de signification transhistoriques* qui s'incarnent par exemple chez lui, dans les trois *domaines* que sont la *logico-mathématique*, l'*esthétique* et le *domaine de l'homme* conçu comme effort de résolution de problèmes se posant à l'humanité, et dont le plus épineux est celui de l'autonomie humaine. Il s'agit d'autant d'idéalités nées à un moment dans l'Histoire, mais dont la valeur demeure transhistorique. Il en va de même de certaines représentations symboliques dont est porteuse la théologie. Il n'est ainsi pas contradictoire de défendre de telles thèses et de professer un matérialisme historique dans la mesure où il s'agit ici d'idéalités *produites*¹⁷⁹, et non découvertes comme préexistantes, s'incluant dans le projet transhistorique d'autonomisation du genre humain par la pensée et l'action comme effort indéfini. Défendre une *transhistoricité* des concepts théologiques n'est ainsi pas nécessairement privilégier une époque historique, qu'elle soit celle de l'émergence du concept ou de sa culmination. On

mathématique et de son lien avec l'universalisme logique. Deux écueils majeurs se font alors jour, un pur réductionnisme à des structures cognitives d'un côté, une prolifération ontologique exotique d'essences diverses (la fameuse barbe de Platon), de l'autre. Dans les deux cas, on assiste à une évacuation ontologique de l'autonomie du champ social-historique comme détermination spécifique et essentielle du territoire de l'homme. Une perspective *transhistorique*, quant à elle, maintient la permanence de rapports et de relations, voire de contradictions, comme constitutives du Réel tout en maintenant l'idée d'une transformation des contenus et des termes de ces contradictions et relations. Un matérialisme conséquent peut tout à fait défendre l'idée de permanence de rapports de structure derrière la transformation des contenus ou de transformation des rapports structurels entre des contenus permanents comme modèle de transformation historique.

¹⁷⁹ Utiliser dans la même phrase idéalités et production n'est évidemment pas sans poser des problèmes philosophiques majeurs. Il faut tout d'abord rendre grâce à Hegel d'avoir pu sortir le terme d'« idéalité » de la signification kantienne qui a assimilé la notion d'idéalité aux formes *a priori* de la sensibilité donc à un donné qui serait à la source des conditions de possibilité de la connaissance, tout comme de la signification platonicienne de l'idéalité comme hypostase dont l'appréhension est donc comprise dans une *theoria* déliée de toute *Praxis*. La notion d'idéalité ainsi conçue semble alors étrangère à toute forme sociale-historique et précisément en ce sens anhistorique. Hegel, en assimilant l'Art à des formes d'idéalité, établit un déplacement majeur du concept d'idéalité en faisant de l'idéalité non pas une structure ontologique qui serait découverte par l'homme ou le déterminerait mais une structure ontologique des objets du monde dans la mesure où ils établissent un lien entre le Réel et la pensée. L'émergence d'idéalités n'est ainsi plus nécessairement solidaire d'un quelconque idéalisme mais le produit de la contradiction entre le Réel et la pensée, et non entre l'Esprit et le Monde. La problématique de l'idéalité s'inscrit donc dans une perspective matérialiste dans le problème plus global de l'émergence qui consiste à résoudre la contradiction de la découverte de vérités éternelles mathématiques dans le cadre d'un monde dont la caractéristique est précisément la transformation tant naturelle qu'historique. Il s'agit de tenir la position inconfortable mais nécessaire qu'il y a accès à la Vérité et qu'il y a de la Vérité sans qu'il soit nécessaire de tenir cette vérité comme une essence.

constate sur ce point l'écart qui interdit une nouvelle fois de ranger l'École de Francfort dans une perspective strictement blumenbergienne.

Toutefois, dans ce cadre, un deuxième problème posé par Blumenberg reste entier : il s'agit de la valeur métaphorique et analogique de cet usage et il pose le problème du lien entre langage et référence théologique. Quelle stratégie recouvre l'usage de ces concepts et des expressions bibliques une fois déliées de leur référence ? Ne peut-on pas dire qu'ils n'agissent que comme autant de slogans politiques utilisés de manière stratégique pour leur force de mobilisation ? L'un des faits saillants de l'interprétation anti-sécularisatrice de Blumenberg est de s'inscrire dans un champ épistémologique qu'il a lui-même ouvert en s'interrogeant sur le statut historique et philosophique de l'*analogie* et de la *métaphore*. C'est premièrement, on s'en rappelle, l'une des critiques les plus épineuses adressées par Blumenberg aux différents théorèmes de la sécularisation que de souligner que l'on ne peut simplement déduire de la reprise avérée de certains termes et de certaines notions théologiques par le langage juridico-politique une généralisation systématique comme interprétation historique. L'identité terminologique ne recouvre pas la similarité conceptuelle. Deuxièmement, Blumenberg souligne que la question de l'usage du langage permet de dégager des analogies plus que des permanences réelles. La question de savoir si ce sont des mots ou des concepts qui se transmettent demeure donc entière. Il existe une forme de nominalisme méthodologique de Blumenberg qui vise précisément à dénoncer l'assimilation du langage au concept et à ne considérer les figures rhétoriques comme préalables méthodologiques des concepts que comme l'équivalent de *flatus vocis*. Enfin, la transmission éventuelle de concepts ne préjuge pas d'inférer une permanence des formes historiques concrètes et il serait réducteur d'assimiler par exemple la *souveraineté* au modèle de l'*absolutisme théologique* dans la mesure où on ne peut qu'interpréter, comme le fait entre autres aussi Strauss dans son dialogue avec Löwith, les conceptions politiques modernes de la souveraineté simplement comme des manifestations de la colère antithéologique visant à revendiquer l'autonomisation de l'homme dans une Histoire qu'il s'approprie. Ce serait, selon Blumenberg, faire peu de cas du Réel historique que de trouver des unités théoriques artificielles derrière des oppositions réelles et revendiquées. En outre, et cela constitue un troisième point majeur de la critique que Blumenberg adresse aux théories de la sécularisation, il demeure très difficile de garantir l'origine théologique d'un concept et même de donner un sens à cette expression dans la mesure où, par exemple, souligne Blumenberg, le concept de Providence possède des origines stoïciennes qui s'insèrent dans la théologie chrétienne ultérieure mais ne revêt pas originellement une signification que l'on

puisse qualifier de théologique. Les théories de la sécularisation sacrifieraient ainsi à un fétichisme de l'origine qui ne bénéficierait d'aucune garantie historique ou au contraire choisiraient arbitrairement parmi les transformations conceptuelles l'ère théologique chrétienne pour s'autolégitimer. La démarche de Blumenberg s'inscrit dans le champ plus global de la mise en place de ce qu'il appelle une *métaphorologie* qui vise à étudier l'importance des structures analogiques dans les modes de pensée philosophiques et historiques et à dégager ainsi une distinction entre ce qui relève d'une histoire de l'usage étymologique des mots, d'une histoire des concepts, et de l'histoire réelle, concrète, en s'inscrivant dans le courant de la *Begriffsgeschichte* pour en livrer une forme d'armature épistémologique dont le langage devient un élément majeur, porteur d'une forme de filtre épistémologique de vérification des hypothèses d'interprétation historique.

Cette grille de lecture critique aura le mérite de nous interroger sur la valeur de cet usage des concepts théologiques sécularisés auxquels se livrent les philosophes de l'Ecole de Francfort et de tenter de répondre à ces questions dans la mesure où, précisément, ces concepts apparaissent comme volontairement décalés par rapport aux contenus historiques dont ils sont porteurs. D'une part, il nous semble que l'Ecole de Francfort ne cède pas dans cet usage à un fétichisme de l'origine ou à un rattachement abusif à la théologie chrétienne de concepts antérieurs. L'usage des concepts théologiques est selon nous conçu, non dans un rapport de fidélité à une origine, mais précisément de distorsion entre l'origine ou l'époque de vitalité du concept et sa résonance dans l'usage contemporain, et surtout, l'accent mis sur la dimension messianique des concepts vise par exemple à engendrer une dialectique complexe entre *un temps présent* chargé d'éléments archaïques et *un concept appartenant au passé* chargé d'une puissance d'anticipation et d'ouverture à propos du futur. Ce qui est mis en avant dans cet usage, c'est sa puissance critique, qui ne peut résulter que d'une confrontation liée à la superposition des temporalités passées et présentes, puisqu'il s'agit de combattre ce qui dans le présent relève du passé par ce qui, dans le passé, relevait déjà du présent. De ce point de vue, c'est le concept d'*Unzeitgleichigkeit* que l'on peut citer. On pourrait le traduire par le néologisme de *non-contemporanéité*. Ce concept fait son apparition chez Bloch¹⁸⁰ sous la forme

¹⁸⁰ Bloch, Ernst. *Héritage de ce temps*, Paris, Klincksieck, 2016, p. 93, trad. Jean Lacoste. « En outre, toute contradiction qui pousse à la révolte, et même son apparence, a deux côtés : un côté pour ainsi dire *intérieur* pour lequel quelque chose ne convient pas et un côté *extérieur* dans lequel quelque chose ne va pas. (...) Cette opposition dans la mesure où elle n'est qu'une fin de non-recevoir, un morne refus du temps présent est *subjectivement* non-contemporaine, et dans la mesure où elle est demeurée un vestige des temps anciens qui est demeuré à l'heure actuelle, elle est *objectivement* non-contemporaine. » Voir aussi p. 98 : « La contradiction subjectivement non-

d'un dédoublement entre dimension objective et dimension subjective. Bloch le présente comme un modèle encore très marxiste d'explication philosophique des contradictions historiques ayant provoqué la montée du nazisme, mais ce concept possède une influence qui traverse toute la Théorie critique¹⁸¹. Un tel concept justifie en particulier les références à l'utilisation de concepts messianiques. Il s'agit d'abord de penser les crises historiques par la persistance de contradictions temporelles entre diverses sphères de la société, selon un modèle puisé chez Marx¹⁸², par exemple entre la sphère productive et la sphère artistique, entre développement technique et développement éthique, et d'opposer dialectiquement à ces contradictions existantes d'autres contradictions qui visent à les abroger.

Bloch cite par exemple la vision biblique d'Isaïe, celle d'un monde réconcilié comme élément contenant également un certain matérialisme humain et annonciateur d'un degré de développement économique encore inexistant en son temps. Cet élément matérialiste se mêle à l'aspiration messianique religieuse d'un monde apaisé de paix et de justice. La non-contemporanéité positive de la vision d'Isaïe vient ainsi en contradiction et en abrogation de la non-contemporanéité des éléments archaïques et réactionnaires dont le nazisme est porteur. La dialectique de la non-contemporanéité est ainsi une dialectique entre contradictions du Réel et contradictions de l'imaginaire dans la mesure où celles-ci seront susceptibles d'être structurantes à terme du Réel. Il existerait donc une dialectique des contradictions surdéterminée par la configuration temporelle de ces contradictions.

On ne peut conclure des positions développées au sein de la Théorie critique que cet usage, d'abord politique, privilégie telle ou telle période d'élaboration du concept théologique. Les références sont d'origines trop nombreuses, qu'elles évoquent la Torah, la Kabbale, des éléments de théologie chrétienne, ou encore la gnose antique, pour qu'il soit possible de tirer une telle conclusion. En outre, le rapport entre ces éléments peut lui-même être dialectisé, comme c'est le cas lorsque Bloch oppose la vision hédoniste juive d'Isaïe à celle d'Augustin,

contemporaine est la colère rentrée, la contradiction objectivement non-contemporaine est le passé non encore réglé. La contradiction subjectivement contemporaine est l'acte révolutionnaire libre du prolétariat, la contradiction objectivement contemporaine, l'avenir entravé contenu dans le présent, les bienfaits techniques entravés, la société nouvelle entravée que l'ancienne porte en elle dans ses forces productives. »

¹⁸¹ Behrens, Roger. *Die Ungleichzeitigkeit des realen Humanismus. Konsequenzen, Experimente und Montagen in kritischer Theorie*, Cuxhaven, Junghans, 1996. Pour une approche générale de ce concept comme traversant l'ensemble de la Théorie critique.

¹⁸² Marx, Karl. *Introduction à la critique de l'économie politique*, Paris, Editions Sociales, 1976, trad. Jean-Pierre Lefebvre. Marx explique ainsi que les contradictions au sein de la société apparaissent par exemple lorsque la sphère artistique est plus avancée que la sphère productive.

dont le millénarisme ne survient que dans une sphère purement spirituelle et ne connaît d'autre incarnation temporelle qu'une foi intérieure dans le Christ pour les mille ans après sa venue. L'usage des concepts théologiques n'implique par ailleurs, comme on l'a vu, aucun modèle explicatif du déroulement de l'Histoire ; on ne saurait déduire d'un tel usage même une quelconque téléologie dans la mesure où cet usage a précisément pour fonction, non de constater ou d'expliquer fonctionnellement les modalités du développement de l'Histoire, mais d'agir sur ces modalités de développement. De ce point de vue, on objectera avec raison que toute prétention à agir sur quelque chose requiert au moins une théorie spontanée des causalités qui peuvent amener à faire mouvoir un objet et ce, en physique comme en histoire. Cette théorie spontanée est selon nous en grande partie contenue dans le concept de *non-contemporanéité* et dans la nécessité d'opposer à une mauvaise non-contemporanéité (celle définie par la configuration présent-passé et la persistance d'éléments archaïques) une bonne non-contemporanéité (celle qui inclut le futur et le passé dans une critique du présent dans le messianisme). A ce titre, le concept d'*Utopie négative* occupera une place centrale étant donné qu'elle ne prétend pas à une définition exhaustive, qu'elle rompt avec le caractère technicien des utopies de la Renaissance et qu'elle suppose une possibilité d'autonomisation suffisante des hommes dans l'Histoire. Une telle option élimine l'idée selon laquelle l'Histoire conserverait des structures permanentes inconscientes mais elle plaide pour une transhistoricité de la question de l'autonomisation de l'Homme et de l'imaginaire qui l'exprime, elle implique une permanence non des institutions politiques mais des représentations et de la réflexion de l'homme sur son destin historique.

Cette permanence des représentations doit nous amener à nous confronter au dernier point de la critique de Blumenberg : ces concepts théologiques ne sont-ils utilisés que comme métaphores ? L'usage de ces métaphores est-il alors définitivement opposé à un usage conceptuel ? Et surtout, ne trahissent-elles pas elles-mêmes une réalisation auto-performative de ce qu'elles diagnostiquent, ne sont-elles pas uniquement à leur tour des médiations théologiques¹⁸³ ? S'il ne s'agissait finalement que d'un élément rhétorique, ce que semblerait nous faire conclure ce que nous avons dit précédemment sur l'usage qui est fait par la Théorie

¹⁸³ Blumenberg, Hans. *Op. cit.*, p. 86. « A l'opposé pourtant, il faut considérer le théorème de la sécularisation comme une utilisation médiatement théologique des difficultés qui sont apparues historiquement lors de la tentative philosophique de fonder un commencement des Temps Modernes. Par la thèse de la sécularisation, ces perturbations de la tentative de négation des présupposés apparaissent comme une sorte de résistance providentielle de l'indispensable. »

critique, on risque de réduire cet usage à un artifice pur d'exposition¹⁸⁴. Une telle convergence serait particulièrement problématique dans la mesure où elle est conçue chez Blumenberg comme partiellement opposée au travail conceptuel et constitue un critère de scientificité. Nous avons vu que selon lui l'analogie peut préparer au concept, mais elle n'est pas le concept. L'analyse de la nature langagière de cet usage est donc un enjeu important pour situer la Théorie critique dans la grille d'analyse issue de la querelle moderne de la sécularisation. A quel jeu de langage cet usage de concepts théologiques appartient-il dans la mesure où ceux-ci sont dissociés de toute croyance en leur objet ? De fait, originellement, si l'on prend pour exemple la notion d'*ère messianique*, cette dernière n'a rien de principalement allégorique et son usage originel ne l'est sans doute pas pour les rédacteurs de la Bible. Elle témoigne réellement de la croyance à la survenance d'une ère nouvelle d'où auront disparu l'injustice et la mort. Cependant, comme le soulignent les auteurs que nous étudions (en particulier Bloch) et comme le valident les spécialistes des lectures historico-critiques de la Bible, un discours politique ésotérique matérialiste réside *ab initio* à l'intérieur des concepts théologiques et il n'est possible ni de le décontextualiser hors de cet environnement social-historique, ni de le réduire à une pure production de cet environnement. Toutefois, il est évident que, dans la Théorie critique, utiliser de tels termes avec un *écart* volontaire quant à leur sens original semble nous diriger vers une définition de la métaphore, telle que la décrit fondamentalement Ricoeur, comme solidaire, dès Aristote, d'une *théorie des écarts*¹⁸⁵. De fait, si l'on applique quelques critères aristotéliens de la métaphore, comme celui d'*écart* ou celui d'*emprunt*, on ne peut nier que ces critères correspondent aux usages que nous explorons. La volonté de persuasion, de mise en mouvement des forces agissantes de l'Histoire par une forme de recontextualisation du concept théologique dans le discours philosophique, sans que ce discours dénote sémantiquement dans le Réel (un messianisme sans croyance au Messie), nous dirige en fait vers une finalité purement spéculaire d'émancipation de l'homme par lui-même et d'autonomisation. Cela semble contribuer au constat d'un discours purement métaphorique dans la mesure où, évidemment, ce discours renverse la finalité du sens originel du concret théologique qui tendait au contraire à défendre l'hétéronomie de l'homme. Il y aurait alors non seulement métaphore mais surtout volonté de métaphorisation par décontextualisation. Ces écarts et emprunts doivent néanmoins être

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 120. « La sécularisation langagière est devenue l'instrument de la sensation littéraire de la présentation de soi sans voile et de la légitimation qu'on attend de celle-ci. »

¹⁸⁵ Ricoeur, Paul. *La Métaphore vive*, Paris, Ed. du Seuil, Points Essais, 1999, p. 30. « En conclusion, l'idée aristotélienne d'*allegoria* tend à rapprocher trois idées distinctes : l'idée d'*écart* par rapport à l'usage ordinaire ; l'idée d'*emprunt* à un domaine d'origine ; l'idée de *substitution* par rapport à un mot absent, mais disponible. »

compris pour partie comme déjà intégrés originellement aux conceptions théologiques. Le domaine théologico-politique est peut-être aussi un domaine métaphorico-conceptuel dans la mesure où la notion de transposition et donc d'écart y est consubstantielle du fait qu'il englobe deux champs distincts. Décrire par exemple le lien gouvernants-gouvernés en fonction du rapport de Dieu à l'Homme ou inversement, c'est nécessairement user de métaphores et pour autant, c'est bien signifier quelque chose doté d'une certaine généralité puisque renvoyant à un universel divin. Nous tenterons premièrement de montrer que la *métaphore* n'est pas directement opposable au *concept* dans le cadre qui est le nôtre en ce qu'elle est à la fois préparatoire au concept, ce qu'admet la position blumenbergienne, mais en outre, qu'elle n'est pas étrangère au concept alors que selon lui l'usage de la métaphore est exclusif d'un discours épistémologique de type conceptuel. L'usage, même métaphorique, de concepts théologiques, doit donc être conçu ici comme remplissant la fonction de modélisation d'un cadre politique qui n'est pas définissable autrement, dans la mesure où ce cadre, celui d'une société et d'une ère nouvelle de l'histoire humaine, demeure à imaginer et ne peut être décrit directement. L'usage de la métaphore n'a donc pas lieu à la place du concept *mais en l'absence* de concepts descriptifs valides et disponibles. Or, il nous semble que la critique de Blumenberg ne porte que sur la substitution de l'analogie au concept dans la théorie de la sécularisation en raison de l'existence d'autres modes d'explication disponibles possibles. L'usage de l'analogie théologique comme forme de métaphore s'inscrit donc dans ce que Max Black a identifié comme *re-description de la réalité* par la métaphore et comme une forme particulière de modélisation épistémologique des fondements d'un régime politique. Cette capacité de re-description n'épuise cependant pas le sens que l'on peut octroyer à cet usage pour partie métaphorique. Chez Black, la métaphore possède en soi une valeur interactive¹⁸⁶ ; ce qui la

¹⁸⁶ Black, Max. « *Metaphor* », *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, vol. 55, 1954-1955, pp. 273-294, trad. Rodolphe Calin, Université de Montpellier. « Supposons que je regarde le ciel nocturne à travers un morceau de verre fortement fumé sur lequel certaines lignes ont été laissées claires. Je verrai alors seulement les étoiles qui peuvent être placées sur les lignes préalablement tracées sur le filtre, et les étoiles que je vois seront vues en tant qu'elles sont organisées par la structure du filtre. Nous pouvons concevoir la métaphore comme un tel filtre, et le système des "lieux communs associés" du terme focal comme le réseau des lignes sur le filtre. Nous pouvons dire que le sujet principal est "vu à travers" l'expression métaphorique – ou, si l'on préfère, que le sujet principal est "projeté sur" le champ du sujet secondaire. (Dans la dernière analogie, il faut considérer le système d'implications de l'expression focale comme déterminant la "loi de projection"). Prenons un autre exemple. Supposons que m'incombe la tâche de décrire une bataille en termes empruntés autant que possible au vocabulaire des échecs. Ces termes déterminent un système d'implications qui va se mettre à contrôler ma description de la bataille. Le choix imposé du vocabulaire des échecs conduira à accentuer certains aspects de la bataille, à en négliger d'autres, et à organiser l'ensemble de manière à occasionner des efforts moindres que dans d'autres modes de description. Le vocabulaire des échecs *filtre et transforme* : il ne sélectionne pas seulement, il met en avant des aspects de la bataille qui n'auraient pas été vus du tout à travers un autre médium. (Les étoiles qui ne peuvent être vues, sauf à travers un télescope). Nous ne devons pas négliger non plus les changements d'attitude qui résultent

constitue, c'est l'interaction agissante de ses éléments internes. Ce fonctionnement métaphorique est selon nous prolongé chez les théoriciens critiques par une forme d'interaction conférée à la métaphore dans son rapport aux processus historiques réels et à nos représentations, avec lesquels elle interagit à son tour. Il s'agit donc d'une métaphore qui ne peut être conçue simplement comme une forme d'ornementation du discours, comme un modèle d'exposition inférieur au concept, mais bien, comme le dit Max Black, comme un processus de *filtre* et de *transformation* de notre perception du Réel, susceptible d'égaliser le concept, voire de le dépasser dans la mesure où elle englobe l'économie émotionnelle du récepteur et possède de ce fait une valeur illocutoire¹⁸⁷. Etant donné qu'elle n'est pas séparable d'une *Praxis* politique¹⁸⁸, cette valeur performative s'inscrit bien comme l'aspect rhétorique et linguistique d'une très ambitieuse redéfinition de la fonction théorique et pratique de la philosophie qu'elle n'épuise pas. Comme processus de transformation du Réel par la philosophie à travers figures et concepts, renouant par d'autres moyens avec l'ambition théorico-pratique du Marx des *Thèses sur Feuerbach* et de redéfinition, dans ce cadre, du rôle du concept et de l'analogie comme de la définition de ces termes. Si les penseurs liés à la Théorie critique n'ont pas donné leur propre interprétation linguistique de la fonction de leur

régulièrement de l'usage métaphorique du langage. Un loup est (conventionnellement) un objet abject et effrayant ; ainsi, appeler un homme un loup, c'est impliquer qu'il soit également abject et effrayant (et ainsi de souligner et de renforcer des attitudes dépréciatives). En outre, le vocabulaire des échecs déploie ses principaux usages dans un cadre très artificiel, d'où toute expression du sentiment est formellement exclue ; décrire une bataille comme s'il s'agissait d'un jeu d'échecs revient par conséquent à exclure, par le choix du langage, tous les aspects les plus émotionnellement troublants de la guerre. » Des conséquences indirectes du même genre ne sont pas rares dans les usages philosophiques de la métaphore (*NdA*).

¹⁸⁷ Austin présente une théorie des « actes de langage » (*speech acts*) fondée sur l'idée que le discours est simultanément une action. Quand nous entrons dans un rapport de communication avec autrui, dans certaines circonstances nous *produisons un acte*, toujours quelque chose, en nous exprimant. Cette théorie se fonde sur une distinction dans l'acte de parole : il y a d'un côté la dimension externe du langage, qui est constituée par les mots énoncés dans leur matérialité sonore, et de l'autre une dimension performative qu'Austin nomme l'acte illocutoire. L'acte illocutoire, ou la force illocutoire, d'un énoncé est ce que le locuteur *fait* en disant ce qu'il dit. L'énoncé peut se comprendre comme doté d'un sens contextuel visant à transformer le Réel comme dans le fameux énoncé : « Je vous déclare unis par les liens du mariage », qui crée une situation juridique nouvelle ayant des conséquences pratiques indéniables. Le locuteur par cette sentence enclenche la validité de tout l'appareil juridique, social et symbolique lié au mariage. Il marie *littéralement* le couple. En l'espèce, nous postulons qu'il y a une volonté de réanimation de la ferveur religieuse dans la perspective d'une transformation politique de type matérialiste et que les contenus d'Espérance que suscite le symbolique religieux sont mobilisés en vue d'un déplacement politique de même que le contenu hétéronomique du théologique est réinvesti dans une perspective d'autonomisation. Il y a donc une action illocutoire d'encouragement, de mobilisation politique.

¹⁸⁸ Le lien entre l'histoire des idées politiques et l'analyse austinienne de la performativité est désormais le fondement de la méthode d'historiens comme Skinner et Pocock. Il s'agit non de se situer en historien dans cette perspective mais de l'intégrer à une approche authentiquement philosophique et d'interroger ce rapport au sein de la Théorie critique. On remarquera ainsi dans le tournant langagier une rupture avec toute une théologie du langage présente dans la première Théorie critique. L'articulation de la *theoria* et de la *Praxis* à travers le langage interroge donc l'économie historique de la Théorie critique et peut nous fournir une piste de continuité entre la première Théorie critique et le tournant habermassien.

reprise des concepts théologiques, cette question mérite, néanmoins, au vu de son écho dans la pensée de la sécularisation de Blumenberg, de ne pas être éludée, dans la mesure où elle permet de s'interroger sur la nature et la généralité de cet usage et sa fonction théorico-pratique.

E) Neutralité axiologique et sécularisation : la Théorie critique à l'heure wébérienne

Une des difficultés majeures que pose la caractérisation conceptuelle de la Théorie critique dans le cadre post-hégélien est de savoir comment rendre compte de la position *matérialiste* et de la dimension *antithéologique* que présuppose une telle figure. L'affirmation peut apparaître ainsi éminemment paradoxale car elle consisterait à affirmer que la résurgence de concepts théologiques sécularisés est une des modalités de la *colère antithéologique*, et non pas son dépassement, ce que par ailleurs Habermas et son concept de post-sécularisation sembleront nuancer ultérieurement. Or, précisément, l'insistance habermassienne quant à l'élaboration d'un tel concept en parallèle de la critique de ses prédécesseurs témoigne bien de l'insertion de ces derniers dans le paradigme de la sécularisation et de son héritage critique.

Une première difficulté réside donc dans l'approche post-wébérienne du théorème de sécularisation. Il faut remarquer que la *querelle de la sécularisation* s'est déroulée à l'initiative de principaux acteurs dont aucun ne professait une hostilité critique structurée à la religion. Bien que les convictions personnelles des auteurs importent peu dans le cadre d'une lecture conceptuelle, cette absence d'adhésion à un modèle *antithéologique* demeure notable. Dans le cas de Schmitt, par exemple, le catholicisme est au contraire clairement revendiqué. Löwith et Blumenberg sont, quant à eux, deux auteurs juifs qui peuvent être qualifiés d'agnostiques. Voegelin est un protestant conservateur demeuré chrétien culturel. Cette absence de position à finalité critique est à rapprocher de celle de Weber, qui fut le premier à inaugurer une réflexion qui ne soit animée ni par la critique de la religion ni par la tentation corrélative de proposer un substitut au Salut chrétien¹⁸⁹. Deux points communs rassemblent en effet ces auteurs par-delà leurs disputes : d'une part, leur démarche tente de s'inscrire dans une *neutralité axiologique* quant à leur démarche compréhensive de la sécularisation dans la modernité, y compris dans le

¹⁸⁹ Monod, Jean-Claude. *Op. cit.*, p. 95. « La pensée de Weber se distingue nettement de celles de Marx et Nietzsche, avec lesquelles elle entretient des affinités, en ceci qu'elle n'est pas animée par une passion antireligieuse et par la tentation afférente de proposer des voies de salut alternatives : réduction d'un prophétisme transposé *diessseitig*, ou revirement de l'athéisme vers la prédication semi-parodique d'une foi nouvelle. »

cas de Schmitt, dans la mesure où une appréhension épistémique de la sécularisation suppose de suspendre son jugement sur le caractère de vérité ou d'erreur de la religion, jugement qui ne peut relever que de la *conviction*, et donc d'adopter soi-même une position *séculière*, c'est à dire de considérer la religion dans la perspective fonctionnelle d'une *histoire du Sens* héritée de la philosophie du Mythe de Schelling plus que dans celle d'une *histoire de la Vérité*, telle qu'on en trouve trace dans la *dialectique de l'Aufklärung*. Il n'existe pas chez Schmitt de véritable métahistoire à tonalité cosmologique ni d'*histoire critique* des concepts. C'est ce que nous qualifierons ici de *cercle épistémique* du théorème de sécularisation. Il est certes possible d'élaborer une philosophie de la *sécularisation* non séculière sous les allures d'une *historiosophie*, et c'est finalement la voie qu'esquissent De Bonald et De Maistre lorsqu'ils tentent de réintégrer la Révolution française et les Lumières dans une histoire providentielle¹⁹⁰, mais ce n'est pas ainsi que s'est posé empiriquement le problème en Allemagne. On notera toutefois que Weber inscrivait cette *neutralisation* de la réflexion sur la sécularisation dans une perspective épistémique de substitution de la *critique* de la religion par la *sociologie* de la religion¹⁹¹, étant entendu que la critique avait constitué la condition historique de possibilité de la sociologie. Or, les approches philosophiques post-wébériennes ne s'inscrivent pas dans cette volonté épistémique, mais dans celle de poser une *histoire des concepts* à la place, à la fois, de la *critique* et de la *sociologie wébérienne* en proposant un troisième modèle épistémique dans lequel la sociologie aura été la condition de possibilité des concepts, mais dont l'étude est déliée des conditions de production de ces concepts. Il nous semble que la Théorie critique ait voulu s'inscrire pour sa part dans un quatrième modèle épistémique en tentant de faire coïncider approche *conceptuelle* et conservation et même retour vers la *critique*, tout en ne s'envisageant pas comme une étape supplémentaire de dépassement historique épistémique des autres paradigmes. Au contraire, en favorisant une résurgence de la *critique* marxienne, elle témoigne d'un mouvement de retour historique, de conservation d'un paradigme présent et d'un paradigme passé dont la confrontation témoigne de l'importance des configurations temporelles dans le régime de cette pensée. Toutefois, le concept de critique a été enrichi par dualité en ne se limitant plus à la critique *de* la religion mais en tentant d'y adjoindre une critique du monde social-historique *par* la religion. L'absence de travail sociologique spécifique s'explique aussi

¹⁹⁰ De ce point de vue, le modèle français du *Tableau historique* oblige à une appréhension globale de l'Histoire dans une simultanéité qui ne saurait laisser dans l'ombre aucun événement.

¹⁹¹ Schluchter, Wolfgang. *Religion und Lebensführung*, Francfort, Suhrkamp, 1988, t. I, chap. 2, 4, « *Der Kampf der Götter* ».

par cette configuration épistémique inédite qui rejette la notion de neutralité axiologique dans son développement¹⁹².

Une autre difficulté relève de la manière dont la querelle de la sécularisation s'inscrit à la manière de Weber dans une démarche épistémique opposée aux explications monocausales de type psychogénétique présentes chez Nietzsche (*ressentiment*) ou Marx (*aliénation*). Le champ de recherche chez Löwith et Voegelin, comme chez Blumenberg, est régi par une économie interne autonome qui n'est pas réductible aux conditions sociales et économiques et ne s'intéresse pas à la genèse sociale-historique du phénomène de sécularisation et encore moins à cette genèse pour des motifs psychologiques. L'autonomie rigoureuse du champ politique et juridique chez Schmitt exclut lui aussi toute détermination empirique et sociologique sauf à titre de mention. Aussi hostile soit la position de ce dernier à la vision wébérienne de la sécularisation, force est de constater que l'ensemble de la querelle de la sécularisation moderne se déroule bel et bien dans un cadre épistémique wébérien au sein duquel subsiste le problème de représentations de l'Histoire de type hégélien qui se focalisent sur la question de la *continuité* et de la *discontinuité* de la sécularisation dans l'Histoire. La neutralisation héritée de Weber amène non seulement à une suspension de son propre jugement axiologique quant à la valeur des phénomènes étudiés mais semble aussi s'étendre à une neutralisation de la prise en compte des éléments motivationnels individuels et collectifs des agents comme cause unique ou principale¹⁹³ de survenance des phénomènes sociaux étudiés. Il faut toutefois souligner que cette approche est accentuée à l'extrême par une volonté de *surmonter* la sociologie de Weber et d'y réintégrer le langage conceptuel hégélien dans un surcroît d'abstraction. La position de Weber est beaucoup plus ambivalente dès l'origine, comme le soulignera Habermas : elle développe la tendance à visée positiviste d'un rejet de toute tentation herméneutique pour épouser une attitude descriptive, mais n'a pas renoncé pleinement à interroger la signification des phénomènes¹⁹⁴ jusque dans leurs éléments motivationnels pour en tirer une pleine

¹⁹² Löwy, Michael. « Le marxisme rationaliste de l'École de Francfort. », *L'Homme et la société*, n° 65-66, « Socialisme réel et marxisme. Culture de masse et société de consommation », 1982, pp. 45-65. « La Théorie Critique, au contraire, ne prétend pas être « axiologiquement neutre » ; elle nie une telle possibilité dans le domaine de la connaissance sociale et elle proclame ouvertement et fièrement son engagement pour certaines valeurs, son caractère partisan, son adhésion à certaines pré-suppositions philosophiques et éthiques. Elle croit à l'objectivité de ces pré-suppositions et valeurs, et pense échapper ainsi aux dilemmes du relativisme. »

¹⁹³ Weber, Max. *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 2006, p. 396, trad. Jean-Pierre Grossein, pour la critique de Nietzsche, pp. 335-336 pour celle de Marx.

¹⁹⁴ Habermas, Jürgen. *Logique de sciences sociales*, Paris, PUF, 1987, p. 23, trad. Rainer Rochlitz. « A la différence de ses successeurs positivistes, il n'a pas voulu dispenser les sciences sociales de leur tâche si souvent formulée : tirer au clair la signification culturelle des ensembles sociaux cohérents et rendre ainsi intelligible la situation sociale du temps présent. »

compréhension. Comme le souligne Pierre Bouretz dans son ouvrage consacré à Weber *Les Promesses du monde*, Habermas, à la suite d'Adorno, trouvera chez Weber les moyens de lever un interdit épistémique permettant d'interroger les phénomènes sociaux, dont la religion, du point de vue des motivations et des aspects cognitifs, aspects qu'il trouvera pour sa part dans l'interactionnisme symbolique de Mead. Chez Weber, la méthodologie serait pragmatiquement soumise à la finalité d'éclaircissement¹⁹⁵ et non l'inverse. C'est là encore une différence essentielle avec ce que la Théorie critique présente par rapport au champ épistémique de la querelle de la sécularisation : l'usage des concepts théologiques est surdéterminé téléologiquement par leur potentiel sémantique et motivationnel et en particulier par la dimension espérantielle qu'ils suscitent. Il est donc impossible d'opposer le conceptuel au motivationnel même si certaines *catégories*, dont l'Espérance, nous semblent relever d'une tentative de réponse politique et ontologique, mais non psychologique, aux Existentiels (*Stimmungen*) heideggériens. L'héritage marxien de la critique de la religion est inséparable de cette double approche par l'aliénation et par l'espérance comme force mobilisatrice et critique ; elle implique donc de redonner à ces éléments une pertinence dans le processus de compréhension. Comme le montre le cas Habermas, la Théorie critique n'a jamais été oublieuse de la conception wébérienne originelle et de sa dimension antipositiviste, y compris dans sa première version : l'importance du rôle de Bloch dans la construction du paradigme théologique au sein de la Théorie critique demeure liée à sa formation wébérienne suivie en commun avec Lukács¹⁹⁶. Elle lui a permis de faire place à un marxisme ayant intégré dans une certaine mesure le rôle de l'imaginaire et des représentations religieuses et de leur influence, ayant pu se situer en opposition avec le rationalisme de Weber dans ce cadre, mais lui devant cette attitude épistémologique de rejet des déterminations causales pures et simples et de la stricte attitude descriptive.

Ce cadre wébérien semblerait également se révéler hostile à une approche par le matérialisme historique puisque ce dernier critique durement l'approche de la religiosité comme reflet des contradictions sociales et économiques. La réception courante et schématique de la thèse de Weber est si célèbre qu'il n'est besoin que de la mentionner brièvement : ce seraient

¹⁹⁵ Weber, Max. « Etudes critiques pour servir à la logique des sciences de la culture », in *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Presses-Pocket, p. 221, trad. Julien Freund. « Une science ne se laisse fonder et ses méthodes ne progressent qu'en soulevant et en résolvant des problèmes qui se rapportent à des faits, mais jamais encore les spéculations purement méthodologiques et épistémologiques n'y ont joué un rôle décisif. »

¹⁹⁶ Löwy, Michael. « Bloch et Lukács : une rencontre à Heidelberg en 1910 », in *Juifs hétérodoxes, op. cit.*

les conceptions religieuses et les mentalités qu'elles forment qui détermineraient les conditions sociales et économiques et non l'inverse. C'est du moins ainsi qu'elle a été perçue tant les précisions données par Weber complexifient ce résumé par trop simpliste. La double injonction de la neutralité épistémique et de l'autonomie de la sphère des représentations idéelles chez Weber dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* semble donc exclure la Théorie critique du champ épistémique de la réflexion sur la sécularisation, qui serait exclusivement réservée aux tenants de cette méthode. Il faut tout d'abord souligner que l'identification de la problématique de la sécularisation aux présupposés wébériens est en large partie elle aussi construite, due à la lecture critique que fait Blumenberg de Weber¹⁹⁷ pour lequel l'ouvrage illustre par excellence le modèle de toutes les thèses de sécularisation comme des modèles explicatifs de transformation des contenus religieux en contenus sociaux-historiques. Or, comme le souligne Jean-Claude Monod, rien n'indique que le modèle épistémique de « l'éthique protestante » occupe réellement la fonction de théorie de la *sécularisation* dans l'œuvre de Weber, mais plutôt une fonction de déclinaison de sa *théorie de la rationalisation* qui constitue une préoccupation commune avec la Théorie critique et fonde l'unité de l'œuvre de Weber, ce qu'affirme par ailleurs également Pierre Bouretz¹⁹⁸. Si cette question se décline dans différents domaines chez Weber, c'est néanmoins le lien établi entre la sociologie de la religion comme point d'entrée et ses considérations empiriques qui ordonne sa problématique de la rationalisation comme unité théorique. C'est ce mouvement qui se retrouve inversé dans la Théorie critique pour laquelle la *rationalisation* est le point d'entrée d'une critique qui ordonne une réflexion sur la théologie ou l'art comme phénomènes du temps présent, sources de *résistibilité* à la rationalisation. Sans contredire la lecture historique de Weber, la Théorie critique ne l'apprécie pas dans sa dynamique ni dans son exposé des transformations mais part du point de vue d'un étonnement devant la survivance des éléments dont elle traite.

C'est dans son ouvrage sur Thomas Münzer que l'on peut repérer chez Bloch les premières sources d'une articulation nouvelle de la problématique wébérienne de la *rationalisation* et l'écho déformé des thèses de « l'éthique protestante » mêlées à la critique marxienne. Le champ d'investigation de Bloch dans cet ouvrage est de repérer dans la séquence

¹⁹⁷ Blumenberg, Hans. *La Légitimité des temps modernes*, op. cit., p. 18. « La valorisation capitaliste du succès dans le travail est la sécularisation de la certitude du salut dans le cadre de la foi réformée en la prédestination. »

¹⁹⁸ Bouretz, Pierre. *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996, p. 77. « Ainsi l'essai sur la neutralité axiologique fixe-t-il pour objectif aux sciences de la culture de comprendre le phénomène de la rationalisation attaché au constat selon lequel "notre vie sociale et économique européen-américaine est rationalisée" d'une manière spécifique et dans un sens spécifique. »

historique de la Réforme à travers les doctrines théologiques qui s'y affrontent en vertu de leurs conséquences sociales, comme prémices des formations sociales capitalistes et des doctrines révolutionnaires. Le portrait que dresse Bloch de Calvin se révèle à lui seul une synthèse des vues de Weber et de la critique de Marx. Calvin est ainsi considéré comme le « destructeur du christianisme » et l'introducteur du « capitalisme comme religion ».

Pourquoi Bloch porte-t-il un jugement empreint d'une telle violence ? Il oppose l'esprit du christianisme originel¹⁹⁹ comme porteur d'une espérance *supramondaine collective* liée aux œuvres individuelles et donc à une forme de *Praxis*, qu'il confronte à une doctrine de la prédestination qui rend indifférent aux mêmes œuvres et conduit à un concept d'action centré sur l'intérêt personnel, réduit à *l'accumulation mondaine*. Un des aspects de la mondanisation introduite par la Réforme est d'internaliser le Salut dans le monde sous la forme du succès social et économique. Zwingli comme Calvin voient dans l'accumulation pré-capitalistique un moyen de se distraire du Salut, qui ne dépend pas de nous, et des œuvres, toutes égales par ailleurs et sans effet sur le Salut. La doctrine de Calvin nourrit en effet selon Bloch l'inaction et la passivité puisqu'elle arrime l'homme au travail qui lui a été destiné. Le *Beruf* n'est pas seulement une *vocation* existentielle à laquelle on répond, mais une obligation *dont on répond*. L'inactivité sociale, la vie monastique qui consiste dans la pratique pure de la charité est considérée comme un mal puisqu'elle est inutile et improductive. L'être social comme être productif se trouve enraciné et légitimé par la théologie, qui élargit à la sphère économique la soumission politique paulinienne aux pouvoirs dont procède la théologie dualiste luthérienne des deux royaumes. De Weber, Bloch a donc conservé méthodologiquement ce que Weber lui-même considère comme l'acte décisif du chercheur dérogeant au principe de neutralité axiologique avant de s'y conformer définitivement : la possibilité de sélectionner son objet en fonction du « rapport aux valeurs ». Cet usage du rapport aux valeurs est pleinement hérité de Weber, bien plus que de Marx. Il permet à Bloch de situer dans la religion protestante le lieu d'une détermination théologique du socialisme. Ayant retenu par ailleurs les pages consacrées à Calvin sur son influence sur le capitalisme américain, il y adjoint la critique négative du

¹⁹⁹ Bloch, Ernst. *Thomas Münzer*, Paris, UGE, 1975, trad. Maurice de Gandillac. « Grâce au devoir abstrait de travailler, la production progresse de façon âpre et systématique, l'idéal de pauvreté, appliqué par Calvin à la seule consommation, contribue à la formation du capital. L'obligation de l'épargne s'impose à la richesse, cette dernière étant conçue comme une grandeur abstraite qui se suffit à elle-même et qui, d'elle-même, exige de s'accroître. (...) Comme l'a brillamment montré Max Weber, l'économie capitaliste en voie de développement se trouve totalement libérée, détachée, affranchie de tous les scrupules du christianisme primitif et, tout aussi bien, de ce que l'idéologie économique du Moyen Âge gardait encore de relativement chrétien. »

capitalisme de Marx et abandonne ici toute neutralité. Münzer apparaît donc comme la figure épistémique d'une lecture wébérienne de l'accomplissement du programme critique du capitalisme marxien. S'il est vrai que Calvin joue un rôle dans l'avènement du capitalisme et dans sa consolidation, s'il est vrai que les mentalités religieuses peuvent influencer sur les modes de production économiques en dehors même de la question de la croyance active aux principes qui les gouvernent, alors le socialisme, au sein même du matérialisme, peut trouver une réponse théologique à Calvin dans une figure exemplaire dont les préconisations théologiques constitueraient le soubassement inconscient d'une future *Praxis* socialiste. Contrairement à un certain nombre de marxistes situés dans le sillage de Hegel, Bloch ne voit pas dans le christianisme médiéval du monde de la *Bildung* le lieu de la séparation des deux Cités et de l'individualisation monadique²⁰⁰. C'est au contraire la Réforme qui introduirait ce phénomène au sein d'un christianisme originel dont Münzer serait la figure de l'accomplissement mondain non encore survenu. La réconciliation du christianisme et du monde n'est pas l'Etat bourgeois hégélien post-luthérien mais un « *royaume à venir* » post-münzerien, enraciné dans le prophétisme vétérotestamentaire. Chez Bloch, convergent donc à *la fois* influence wébérienne, critique de l'Histoire hégélienne et reprise de la critique marxienne sans pour autant que soient systématisées ces influences. Cependant, la conclusion anti-hégélienne en est logique si on établit la consécution argumentative suivante : le capitalisme est critiquable selon Marx ; si le protestantisme favorise le capitalisme selon Weber, et si Hegel voit dans la Réforme un temps de réconciliation alors que le capitalisme marque le temps de la scission de l'Homme avec lui-même, Hegel ne peut être qu'empiriquement réfuté.

C'est ce schéma issu de Bloch que Benjamin reprendra dans le texte longtemps inédit « Le capitalisme comme religion » qui, par son titre même, emprunte à Bloch sa démarche et se revendique de sa filiation. Ce fragment tout à fait essentiel pour comprendre la manière dont la religion a pu être appréhendée au sein de l'Ecole de Francfort comporte de nombreux aspects et nous nous contenterons ici pour le moment d'en souligner la dimension épistémologique au regard de celle de Weber. Ce texte directement issu de la lecture de celui de Bloch s'en distingue par le souci de systématiser ce qui demeurerait selon Benjamin chez Bloch à l'état d'intuitions et de simples configurations herméneutiques originales. Si Bloch congédie la neutralité axiologique tout en conservant le schéma wébérien, il revient à un Benjamin, n'ayant pas encore

²⁰⁰ Il est à signaler que Benjamin ne partage pas ce point de vue par exemple. Bien au contraire, il voit dans le capitalisme un parasite originaire du christianisme. Voir Löwy, Michael. « Le capitalisme comme religion : Walter Benjamin et Max Weber », *Raisons politiques*, n° 23, mars 2006, pp. 203-219.

lu Marx en 1921, d'exprimer de manière explicite à la fois la dette et la distance que l'École de Francfort entretient avec Weber. Le renoncement à la neutralité axiologique y est une nouvelle fois patent dans l'identification au capitalisme *comme religion*. Benjamin y annonce son intention de dépasser et de radicaliser la thèse wébérienne de la détermination génétique des structures économiques du capitalisme par la religion en termes de causalité pour montrer que le mode de production capitaliste assume la *fonction sociale* de la religion et en partage l'essence *phénoménologique*²⁰¹ déterminée par trois traits essentiels. On soulignera que cette étude de l'*essence* traduit une résurgence méthodologique du lien entre raison critique et École de Francfort²⁰² jusque dans le cadre de l'étude des concepts théologiques. C'est ce lien dont Marcuse fera, contre la phénoménologie, la signature épistémique de la Théorie critique en tant qu'elle dépasse l'approche purement génétique comme historiciste et qu'elle préserve une forme de permanentisme et une forme d'objectivisme déliées de la *Wertfreiheit*. Cette radicalisation du point de vue wébérien n'est toutefois possible qu'une fois que Bloch a permis par son *Münzer* de dépasser l'opposition épistémique Marx-Weber pour proposer une configuration qui relève plutôt d'une forme de *division du travail* non syncrétique entre Marx et Weber, dont la traduction épistémologique pourrait être la suivante : l'un (Marx) propose des énoncés prescriptifs et l'autre (Weber) des énoncés descriptifs. Il ne s'agit donc pas encore d'une *synthèse* mais d'une reconfiguration épistémique qui rendra possible la synthèse ultérieure qui demeure à élaborer. La synthèse proprement dite sera réalisée par Benjamin dans l'identification des aspects de la vie économique à ceux de la vie religieuse. Si on s'interroge dans le cadre blumenbergien, il ne s'agit pas d'une simple *analogie* puisque Benjamin maintient le schéma causal wébérien. Il est toutefois à noter que Benjamin adopte une position agnostique quant à la *possible généralisation* du schéma wébérien à toutes les formations historiques. Benjamin tend à « régionaliser » son propre propos afin d'y réintroduire des éléments d'historicisme propres au matérialisme historique dont il ignore pourtant encore la pleine teneur. Le récit wébérien fonctionne dans le cadre des transformations survenues dans l'histoire

²⁰¹ Au sens de Bachelard (description phénoménale de l'objet), et non de Husserl.

²⁰² Löwy, Michael. « Le marxisme rationaliste de l'École de Francfort », *L'Homme et la société*, n° 65-66, « Socialisme réel et marxisme. Culture de masse et société de consommation », 1982, pp. 45-65. « Dans notre opinion, le "fondement ultime" de la Théorie Critique ne se trouve pas dans le passé, ni dans le présent ou l'avenir, mais au-dessus et au-delà de l'histoire. Marcuse lui-même a clairement défini, dans le passage déjà mentionné de son article *Sur le concept d'essence* (1936), où se trouve le "point archimédique" de l'École de Francfort : l'idée de raison critique et d'essence est le "point archimédique où la philosophie a ancré la liberté de l'individu connaissant" et donc "la base à partir de laquelle l'arme de la critique peut être utilisée". En d'autres termes : la raison critique elle-même (et le concept d'essence humaine qui en découle) est le "point archimédique". »

du capitalisme occidental ; il n'implique pas une détermination nécessaire universalisable de l'économie par les mentalités religieuses *en tous temps et en tous lieux*²⁰³.

Capitalisme et religion partageraient ainsi la primauté de la *pratique* à travers le *culte* représenté dans le cadre capitaliste par les investissements, les échanges, la valeur abstraite accordée au Dieu invisible et insaisissable qu'est l'Argent. Benjamin renverse ainsi l'idée wébérienne de détermination des actions par les mentalités mais se rapproche d'une idée que Habermas exprimera à l'issue de sa lecture de Durkheim : la logique des interactions produit à elle seule de la normativité et la religion et l'échange économique sont deux formes structurantes substituables de cette logique d'interaction²⁰⁴. Benjamin conserve cependant de Weber l'idée selon laquelle le rituel est une manifestation constitutive de la religion. Mais là où Weber pense que la religion détermine le rituel et les pratiques sociales, Benjamin pense en matérialiste qu'un certain type de pratique sociale qualifie le rituel et que ce dernier détermine la religion, et non point le dogme, les contenus ou même la référence supramondaine.

Moindre est la transformation que Benjamin fait subir à un deuxième élément de sa réflexion : la religion induit une totalisation des formes de vie permanente qui se retrouve dans les structures économiques du capitalisme qui finissent par englober chacun des aspects de la vie personnelle des individus²⁰⁵. Benjamin conserve de Weber l'idée d'une dynamique insatiable du capitalisme, d'un effet de *totalisation*²⁰⁶ semblable à celui de la religion et complexifie le schéma Weber-Marx, puisque si la religion détermine l'économie capitaliste, en retour cette dernière détermine, à la manière de la Forme-religion, l'ensemble des aspects de la vie sociale, jusqu'aux plus spirituels. Là encore, la conclusion s'impose selon laquelle toute *totalisation* de la vie est religion, ce qui induit de résister à toute totalisation. Benjamin, en 1921, connaît encore peu Marx, mais trouve chez Weber des accents marxistes et modélise le rapport capitalisme-religion comme un cercle d'accrétion dynamique qui s'unifie comme

²⁰³ Benjamin, Walter. *Le Capitalisme comme religion*, Paris, Payot, 2019. « Démontrer la structure religieuse du capitalisme – c'est-à-dire démontrer qu'il est non seulement une formation conditionnée par la religion, comme le pense Weber, mais un phénomène essentiellement religieux – nous entraînerait encore aujourd'hui dans les détours d'une polémique universelle démesurée. »

²⁰⁴ Habermas, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel* (désormais *TAC*), Paris, Fayard, 2006, t. II, trad. Christian Bouchindhomme. Ce point sera exposé en détail ultérieurement.

²⁰⁵ Weber, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Presses-Pocket, Agora, 1991, p. 227, trad. Jacques Chavy. « Le capitalisme moderne détermine, avec une force irrésistible, le style de vie de l'ensemble des individus nés dans ce mécanisme – et pas seulement de ceux que concerne directement l'acquisition économique. »

²⁰⁶ Benjamin, Walter, *Le Capitalisme comme religion*, *op. cit.*, p. 58. « Le capitalisme est la célébration d'un culte sans trêve et sans merci. Il n'y a pas de "jours ordinaires", pas de jour qui ne soit jour de fête, dans le sens terrible du déploiement de la pompe sacrée, de l'extrême tension qui habite l'adorateur. »

cosmos capitaliste. Le troisième trait que l'on peut comparer à Weber est celui de la nature culpabilisatrice et sacrificielle du capitalisme. Chez Weber, ce sont les remords moraux qu'induit la religion protestante qui favorisent le développement des pratiques capitalistes ; chez Benjamin, les pratiques capitalistes déterminent elles-mêmes des formes de *culpabilisation* morale et des rites sacrificiels de manière autonome. L'ambivalence du mot *dette* en allemand, longuement étudié par Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, montre une identification entre la sphère économique et la sphère morale. Le suicide des financiers ruinés et endettés par la perte d'argent exprime le sacrifice sanglant sur l'autel de cette religion par ses adeptes. L'emprunt de ces catégories à Weber mais les altérations que Benjamin leur fait subir montre une utilisation originale de Weber qui doit être comprise de la manière suivante : l'usage des concepts théologiques permet de rendre compte de la réalité matérielle et des rapports économiques dans la mesure où il nous semble constant que la Théorie critique refuse l'univocité explicative des causes, aussi bien la théorie du reflet marxienne que la caricature spiritualiste par laquelle on restitue parfois la théorie de Weber. Benjamin et Bloch poursuivent la logique de renversement appliquée à Kant quant aux rapports entre Espérance et religion à d'autres catégories, la religion n'est plus définie par un régime d'intériorité de croyance et de rapport à la vérité mais elle est définie par des caractéristiques et des propriétés indépendantes de ces facteurs et qui se traduisent sociologiquement par une identification qui s'étend à des régimes économiques et à des doctrines politiques. En ce sens, il y a bien dans l'accentuation quantitative de la théorie de la rationalisation weberienne une différenciation qualitative qui fait entrer la Théorie critique pour partie dans le schéma de la sécularisation selon un mode épistémique entièrement nouveau.

III. Critique de la religion et structure messianique comme rapports hétérodoxes au marxisme

Une connaissance superficielle de la Théorie critique et de ses liens avec le marxisme pourrait laisser penser que référence marxienne et référence théologique s'excluent nécessairement. Ce serait oublier qu'aux sources du marxisme lui-même, la question de la religion et du lien théologico-politique a fait l'objet d'un travail doctrinal et épistémique parmi les plus riches de l'histoire de la pensée. Si la religion n'est plus guère présente dans son œuvre en dehors des écrits de Marx antérieurs à 1845, le concept central d'idéologie recouvre entre autres manifestations celle de la religion et la notion de fétichisme de la marchandise fait du

soubassement théologique un ressort de la production économique. On ne peut donc évacuer la pertinence de ce questionnement sur des bases interprétatives rattachant Marx à la tradition humaniste-républicaine et à la césure du politique et du théologique ni, plus traditionnellement, sur la révocation par Marx de Feuerbach et de la centralité philosophique de l'analyse critique de l'essence de la religion. La Théorie critique a par ailleurs comme caractéristique hétérodoxe d'avoir conservé un lien direct avec la réflexion de nature humaniste des jeunes hégéliens et de ne pas avoir considéré comme dépassées les problématiques qui y naquirent. Le domaine de la religion est ainsi l'objet chez Feuerbach d'une véritable théologie de la sécularisation où s'élabore la possibilité d'une appréhension matérialiste de la sécularisation, que Feuerbach conçoit comme l'outil théorique par excellence de la sécularisation historique des sociétés humaines (A). Cette articulation de la critique théorique de la religion et de ses conséquences pratiques s'accompagne d'une réflexion inévitable sur la persistance de schémas messianiques au sein même de l'œuvre de Marx. Sans adopter le qualificatif de *religion séculière* de Löwith, il n'en est pas moins possible de repérer une logique structurelle décrite par Balibar dans la description de l'avènement du prolétariat, position qu'adoptera la Théorie critique, mais en écartant le rôle du prolétariat (B). Cette distinction s'effectue à travers un dialogue continu avec Lukács, dont la Théorie critique se sépare également sur sa fidélité marxienne à la question du prolétariat tout en adoptant, par l'intermédiaire de Bloch notamment, toute une imagerie religieuse et messianique caractéristique du néoromantisme juif libertaire du début du XX^{ème} siècle dépeint par Michael Löwy (C).

A) La résurgence d'une théologie matérialiste de la sécularisation issue des jeunes hégéliens

L'héritage hégélien de la Théorie critique n'est pas uniquement à rechercher dans Hegel lui-même et dans l'interprétation de sa pensée par les théoriciens francfortois, herméneutique dont la richesse est cependant indéniable. Une des originalités de la pensée issue de la Théorie critique est selon nous d'avoir conservé la mémoire d'un hégélianisme de gauche pré-marxien dont les protagonistes avaient suivi une formation théologique poussée et conservé de cet enseignement des réflexes de pensée qui avaient survécu à leur conversion au matérialisme et à la critique de la religion qu'ils avaient inaugurée. Cet hégélianisme de gauche constitue d'ailleurs une étape originale et relativement autonome de l'histoire de la théorie de la sécularisation puisque, du point de vue de son économie interne, la question de la théologie et de la religion y est davantage centrale que dans le marxisme. Si l'une des questions majeures

que posent les références théologiques au sein de la Théorie critique est de savoir si ces dernières témoignent d'une atténuation de la critique de la religion et d'un dépassement de la *colère antithéologique* dont les hégéliens de gauche se sont faits les virulents avocats, la persistance même de schémas théologiques *ab initio* chez ces auteurs apporterait un début de réponse négative. Le renversement de la théologie avec les moyens de la théologie y est au contraire un signe d'intensification de la critique philosophique de la religion par une subversion de son soubassement épistémique. La question qui demeure est de savoir s'il s'agit d'un *dépassement*. La position jeune-hégélienne ne repose pas encore sur l'apport extérieur décisif des sciences de la nature, comme le marquera la querelle autour du darwinisme : elle est une lutte purement idéologique entre *conceptions du monde*. On doit d'ailleurs à Weber d'avoir discerné dans la lignée de son concept de « *Guerre des Dieux* » le fait que la lutte entre conceptions du monde avait autant d'influence sur le déroulement de l'Histoire que les luttes de classe proprement dites. Deux auteurs nous semblent avoir à ce titre inauguré un mode de pensée que l'on retrouve dans la problématique francfortoise : Ludwig Feuerbach et Moses Hess.

C'est ainsi selon nous chez Feuerbach qu'une antithéologie se met en place à partir de la théologie elle-même et il convient d'en retracer le parcours et les points de convergence avec la Théorie critique. L'œuvre de David Strauss *Das Leben Jesu* constitue la première mise en œuvre d'une critique post-hégélienne du christianisme combinant à la fois lecture historico-critique de la Bible et hégélianisme théorique. La démarche de Strauss, souvent négligée en raison des commentaires peu amènes de Marx et de Nietzsche à son égard conduit néanmoins à la remarque suivante : elle contient des éléments empiriques liés au développement de la science exégétique qui, appréciés du strict point de vue de la pure neutralité axiologique, remettaient en cause la vérité des Evangiles²⁰⁷. Le texte de Strauss n'est cependant ni uniquement un travail empirique, ni exclusivement un développement philosophique, il ne s'arrête pas à une démonstration positiviste de l'historicité humaine de Jésus, comme le fera Renan en France. Il est une tentative d'unification *proprement allemande* de l'empirique et du théorique au sein même de la critique de la religion²⁰⁸ qui vise à intégrer cette dernière à un

²⁰⁷ Ce sont les travaux philosophiques de Reimarus publiés par Lessing qui ont contribué en Allemagne à lancer le débat autour de la fidélité scripturaire du texte des Evangiles au Christ historique.

²⁰⁸ Quinet, Edgar. « La vie de Jésus-Christ, du Docteur Strauss », *Revue des Deux Mondes*, 1838, 4^{ème} trimestre. « Mais le scepticisme des écoles allemandes se rattache à un ordre de pensées si différentes de celles-là que même elles n'ont pas d'expression exacte et correcte dans notre langue. » Quinet dégage de sa lecture de Strauss le concept qu'il attribue à ce dernier de *prédicateur spéculatif* pour désigner le prêtre convaincu que l'évangile est

système des Mythes. On trouve donc dans les prémisses de la critique de la religion post-hégélienne un souci épistémique de dialectiser les rapports entre science empirique et théorie qui sera l'une des marques de la Théorie critique, ainsi que l'idée selon laquelle une conservation/suppression de la religion rendrait sa dignité à la fonction du Mythe. De ce mouvement, la théologie ressort comme la science chargée de cette transformation de la finalité de *véridiction* de la religion vers une finalité sémantique de *signification*. L'influence hégélienne de Strauss consiste à préciser qu'il est impossible au nom de l'universalité de la Raison qu'un individu, situé dans le temps historique et dans un espace culturel, en l'occurrence Jésus, puisse être porteur de l'Esprit du monde. Là encore, l'histoire conçue comme science historicise Jésus, mais c'est à partir de cette historicisation factuelle et objective que la philosophie de l'Histoire jeune-hégélienne produit l'analyse selon laquelle l'Homme remplace le Christ comme porteur du *Logos*. La réflexion de Strauss s'accompagne en outre d'une naturalisation de l'homme comme être biologique. C'est autour de ces trois thèmes : acceptation des données empiriques, centralité de l'homme et historicisation de son destin, réduction de l'anthropologie philosophique à la nature biologique dans le cadre d'un dépassement entre nature et Histoire que David Strauss lui-même trace la cartographie de l'héritage hégélien entre une droite spiritualiste et une gauche matérialiste. Il est ici indéniable que ces présupposés encore rudimentaires seront ceux de Feuerbach, de Marx, et sont aussi ceux de la Théorie critique quel que soit le désintérêt qui ait pu frapper les sciences de la nature dans la Théorie critique jusqu'à ce que Habermas trace un parallèle constant entre *Naturalisme et religion*. L'ouvrage, atypique dans le corpus francfortois, qu'est *Le Dogme du Christ* de Fromm résonne comme un hommage dissimulé à ce lointain précurseur qu'est Strauss, reprenant l'idée d'une étude historique de la personne du Christ, tout en remplaçant le rôle théorique joué par Hegel dans le travail de Strauss par celui de Freud et de Marx. Il existe bien une forme de christologie critique résiduelle dans la Théorie critique qui se retrouve autant chez Bloch que chez Fromm et qui ne se comprend que comme un héritage des jeunes hégéliens et de cette position épistémique de la théologie straussienne. De cette critique historique d'un messianisme soi-disant accompli et réalisé autant qu'intérieur qu'est le messianisme chrétien, surgira également la possibilité de réhabilitation d'un messianisme historique et à venir qu'est le messianisme juif avec Hess.

une mythologie. Une figure nouvelle de l'athéisme religieux se dessine alors. Quinet explique ainsi que l'œuvre de Strauss est l'une des premières à intégrer le christianisme à un *système des Mythes*.

Feuerbach, pour sa part, inaugure une figure originale encore inédite de la philosophie de la religion : celle de la philosophie critique de la religion comme *essence* de la philosophie de la religion. Il élargit pour ce faire la christologie sceptique straussienne à la religion chrétienne tout entière. On peut ainsi reprocher épistémiquement à Strauss de préserver le christianisme et sa vocation universelle de religion absolue que lui reconnaissait encore Hegel, mais Feuerbach va dénier précisément au christianisme cette qualité. L'esprit spéculatif ne peut absolument se réconcilier avec le christianisme, et cela va au-delà de la simple critique du modèle de la kénose et d'un messianisme incarné. Feuerbach va dans un premier temps accentuer l'aspect méthodologique de la prise en compte du Réel empirique en introduisant la problématique des sciences de la nature²⁰⁹ contre Hegel lui-même, sans pour autant tomber dans un positivisme strict. Feuerbach va noter que son temps est celui où l'humanité a cessé de croire mais que cet état n'est pas encore parvenu à sa conscience. Le problème n'est plus tant celui de l'illusion religieuse elle-même que d'une autre illusion qui *la redouble*, l'illusion *théologico-politique* de l'époque sur elle-même, se percevant encore comme « théologique²¹⁰ » alors qu'elle ne l'est plus. Ce qui fait défaut à son temps selon Feuerbach c'est ce que nous avons appelé avec Foucault « *une ontologie de l'actualité* ». Le redoublement de Feuerbach est méthodologiquement essentiel puisqu'il introduit un premier lien entre critique de la religion et critique de la politique. L'achèvement de la critique de la religion ne vise pas tant l'incroyance d'individus dont elle n'est qu'une première étape, que l'autonomie consciente de l'Homme de sa propre centralité et cette conscience de soi est la véritable figure matérialiste de la sécularisation. La conscience de soi par l'époque de sa situation religieuse est une dimension essentielle de la possibilité d'une conscience de soi politique. Il résulte de ce redoublement que c'est cette conscience qui prime sur l'expression de la croyance. L'utilisation de concepts théologiques sécularisés et conçus comme tels présente une différence qualitative essentielle avec les processus inconscients décrits par les tenants de la querelle de la sécularisation puisqu'elle y ajoute la notion de *réflexivité*. Avec Feuerbach, on réalise la différence épistémologique qu'induit le geste de la Théorie critique qui applique également un tel redoublement : en tant qu'il repose sur une conscience de soi de l'irréalité des concepts

²⁰⁹ Feuerbach, Ludwig. Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, Hallische Jahrbücher, n° 2, 1839, p. 1657, cité in Xhauffelaire, Marcel. Feuerbach et la théologie de la sécularisation, Paris, Le Cerf, 1970.

²¹⁰ Feuerbach, Ludwig. « Lettre de Feuerbach à E. Kapp du 14 mai 1842 », in *Gesammelte Werke*, Stuttgart, version Sass, 1959-1964, t. XIII, p. 102. « La meilleure existence de notre temps est de vivre de manière effacée car toutes nos conditions sociales sont perverses de part en part malgré toute leur apparence extérieure de solidité. L'humanité n'a plus de religion et, ce qui est le pire, elle ne se l'avoue pas, elle s'imagine qu'elle a encore de la religion. Cette illusion fondamentalement pernicieuse empoisonne toute la situation. »

théologiques, il ne constitue ni une réhabilitation de la religion ni une adhésion aux thèses *continuistes* et *permanentistes* des théories de la sécularisation. En utilisant volontairement de tels concepts, les théoriciens de l'Ecole de Francfort montrent ce qui sépare une conception matérialiste d'une conception idéaliste de la sécularisation en tant qu'une conception matérialiste suppose la conscience de soi *comme séculière* de l'époque elle-même et que cette conscience de soi se comprend comme disposant de son propre régime d'historicité transhistorique. Feuerbach pose ainsi comme *épistémiquement possible et moralement et politiquement souhaitable* une société ayant rompu avec les structures mentales et politiques de la religion, même si ce régime n'est, en son temps, pas encore réalisé. Il pose comme possédant une valeur heuristique *l'hypothèse épistémique de la discontinuité historique* de la sécularisation pour toute critique matérialiste de la religion. En ce sens, on conçoit que l'Ecole de Francfort ne puisse, dans cette lignée, être dite schmittienne, puisque Schmitt pose la permanence inexpugnable des structures religieuses. Cette conscience de soi comprend également la réalisation de la sécularisation comme une finalité politique traduite dans le Droit et la Politique par la supériorité de l'autonomie de la norme juridique sur l'hétéronomie de la norme religieuse et non comme un simple régime de tolérance de la diversité des opinions. Elle ne l'est que dans le cadre de l'acceptation de la thèse fondamentale de la supériorité de l'autonomie et de la séparation organique entre Etat et Eglise. La discussion Habermas-Böckenförde, que nous examinerons en détail, reprendra ces éléments fondamentaux qui doivent se concevoir comme une défense par Habermas de ce redoublement de la conscience séculière, *qui se sait telle*, ce qui en constitue sa caractéristique.

C'est bien dans l'insuffisance de la distinction théologico-politique au sein de l'Etat prussien que Feuerbach fait résider le mal de son époque. *Il n'existe plus de religion mais il existe une politique de la religion* qui est la manifestation du déficit de diagnostic de l'époque sur elle-même. Feuerbach part de cette réalité empirique pour invalider la discontinuité hégélienne entre Réforme et christianisme médiéval²¹¹. Il admet donc d'autres hypothèses qui se révéleront caractéristiques des théories de la sécularisation : si l'homme séculier est celui *qui se sait tel*, les institutions peuvent être historiquement encore soumises à des schémas

²¹¹ *Ibid.* « La politique n'a présentement aucun autre dessein que celui de réprimer l'esprit de la vérité. Le protestantisme a sans fondement et sans vie en lui repris le rôle que le catholicisme avait jadis. Seulement, selon son principe, selon sa conception originelle luthérienne elle-même, ce n'est pas l'Eglise, c'est une puissance séculière qui est utilisée pour lui livrer un appui au moment de sa décrépitude et de son impuissance intérieure. Nous vivons déjà le despotisme le plus ignominieux – le despotisme spirituel – sous la domination de l'apparence et du mensonge. »

théologiques dont la confusion théologico-politique et la répression politique sont les manifestations. Ces structures mentales collectives peuvent parfaitement s'accompagner d'une séparation organique et juridique des institutions que sont l'Eglise et l'Etat. Feuerbach va alors, contre Marx et Ruge, défendre l'autonomie d'une théologie critique qu'il conçoit comme une forme de *Praxis* dans la sphère de la théorie. La confusion théologico-politique qui règne en Allemagne doit être combattue par le théologique conçu comme *pratique théorique* à finalité politique et, d'une certaine manière, s'adaptant à la sécularisation politique de la religion de son temps. Nous rencontrons ici pour la première fois explicitement dans l'histoire de la source de la Théorie critique le schéma quasi définitif que prendra l'usage politique du théologique. On discerne ainsi deux étapes : contre Ruge, qui accuse Feuerbach d'inaction et de repli égoïste dans un Aventin intellectuel, ce dernier répliquera en effaçant les distinctions classiques entre théorie et pratique, marquées par un substantialisme ontologique sous-jacent. Dans une perspective matérialiste, qui implique nécessairement une forme de monisme, les distinctions conceptuelles ne sauraient reposer sur des distinctions ontologiques fondamentales. La téléologie pratique et politique de la théorie telle qu'elle est représentée par la théologie constitue cette dernière comme une *Praxis*²¹². Elle est en outre constituée comme *Praxis* parce que, dans une perspective matérialiste, tout ce qui concerne la politique relève nécessairement *in fine* de la *Praxis*. L'usage politique de la théologie se veut une antithéologie visant à *déconstruire* politiquement et effectivement l'Etat théologico-politique prussien comme régime politique. On remarquera donc ce paradoxe qui demeurera dans la Théorie critique selon lequel l'usage politique des concepts théologiques n'est pas un prolongement du théologico-politique mais une tentative d'interruption de ce dernier dans la pratique politique. Il s'agit donc d'une antithéologie politique d'essence révolutionnaire.

Osons un paradoxe supplémentaire : au moment où Marx explique que la tâche de la critique de la religion est achevée et que la tâche de la critique de la politique doit commencer, Feuerbach se révèle sur ce point encore plus matérialiste encore que le jeune Marx dans la mesure où il ne considère pas que cette critique de la religion soit achevée en dehors de la *théorie* et d'un petit groupe de philosophes. Elle n'a pas débouché sur une *Praxis* conséquente, elle n'a pas encore entraîné une *sécularisation radicale* de la société de son temps à grande

²¹² Feuerbach, Ludwig. « Lettre de Feuerbach à Ruge du 10 mars 1843 », in *Gesammelte Werke, op. cit.*, t. XIII, p. 120. « Comme vous vous trompez fortement lorsque vous appelez le philosophe de Bruckberg un "égoïste" dans la *Praxis* ! Je reste convaincu que la théologie est pour l'Allemagne le seul véhicule pratique et efficace de la politique, du moins en première instance. »

échelle à l'aune de laquelle on mesurerait son succès. Feuerbach pose ce que nous appellerions en langage contemporain la nécessité d'une *performativité des concepts théoriques*, vérifiable dans la *Praxis politique*. Le concept n'a pas pour seule fonction de *subsumer* le domaine politique mais de le *transformer effectivement*. La différence entre Marx et Feuerbach réside dans le fait que Marx a fini par adopter une conception du social qui excède celle avant tout juridique du politique, à laquelle Feuerbach reste rivé. On peut en conclure que le rapport entre référence théologique et théorie politique qui caractérise l'Ecole de Francfort a de puissantes racines feuerbachiennes autant que marxiennes. Cette pratique théorique repose cependant sur le travail des concepts et non dans une immersion de la philosophie elle-même dans la *Praxis* révolutionnaire comme le souhaite Marx, puisque la philosophie appartient pleinement au domaine de la théorie²¹³ que Feuerbach pense encore comme séparé. C'est l'antithéologie qui est alors révolutionnaire dans la mesure où elle rompt avec la confusion pratico-théorique du christianisme. Il faut donc renverser la théologie politique luthérienne, incarnation de cette confusion, avec les moyens de Luther²¹⁴ : ceux de la prédominance *spécifiquement allemande* du conceptuel sur l'empirique (à l'encontre de la démarche *française* qu'adoptera un Marx réfugié à Paris au même moment). L'Allemagne vit selon Feuerbach sous le régime de l'ontologie de l'actualité luthérienne à laquelle il faut désormais substituer une autre forme²¹⁵, plus moderne, liée à l'athéisme. L'athéisme est la nouvelle forme de l'idéologie des classes sociales montantes et c'est donc un athéisme que Feuerbach qualifie de « moderne, positif, actif, religieux²¹⁶ ». C'est certainement la première mention de cet oxymore dont nous verrons qu'il décrit une attitude que l'on retrouve à maints égards dans la Théorie critique. On voit ici se

²¹³ Id. *Gesammelte Werke*, Leipzig, Bolin-Jodl, 1846-1866, t. V, p. 119. « Le point de vue de la théologie est essentiellement le point de vue pratique de l'homme, celui de la philosophie le point de vue de la théorie (au sens le plus originel et le plus général de ce terme) ; selon le point de vue pratique le monde apparaît comme produit de la volonté, comme une action qui s'est passée, mais pouvait aussi ne pas avoir lieu, comme contingent ; selon le point de vue théorique dans une connexion interne, comme produit de l'essence, comme produit de l'intelligence, dès lors comme nécessaire. »

²¹⁴ Id. « Lettre à Ruge d'avril 1844 », in *Briefwechsel, Gesammelte Werke, op. cit.*, t. XIII, p. 183. « Quoi Luther ? N'est-il pas à l'origine du mal fondamental de l'Allemagne et de sa liberté religieuse ? N'a-t-il pas réprimé les idées politiques de la Liberté, n'a-t-il pas opprimé les paysans allemands ? Triste vérité ! Mais néanmoins, nous ne pouvons recourir qu'à la Réforme, la dissoudre dans son principe et ainsi, nous avons ce que nous voulons : plus d'idoles, ni dans le ciel, ni sur la terre ! »

²¹⁵ Xhauffelaire, Marcel. *Op. cit.*, p. 140. « Feuerbach interprète l'histoire des temps modernes comme ayant été l'histoire de la libération du monde esclave du christianisme médiéval. Dans la mesure où la Raison parvient historiquement à s'émanciper de la tutelle du christianisme et à ne plus relever que d'elle-même – et c'est le cas à son avis pour Hegel – le christianisme n'existe plus que comme survivance, résidu du passé. L'auto-compréhension par la Raison est en effet pour le jeune Feuerbach ce qui détermine le plus profondément la réalité de cette époque. »

²¹⁶ Feuerbach, Ludwig. « Lettre de Feuerbach à Kapp », *Gesammelte Werke, op. cit.*, t. XIII, pp. 138-139. « Tandis que les rois s'avilissent en devenant des cagots et des piétistes, les artisans s'élèvent à l'athéisme, non à l'ancien athéisme insignifiant, vide et sceptique mais à l'athéisme moderne, actif, religieux. »

dessiner un des motifs du *Thomas Münzer* de Bloch qui vient s'entrelacer au motif wébérien de l'éthique protestante : le lien nécessaire entre théologie et révolte des classes sociales dominées à l'encontre de la théologie luthérienne demandant la soumission aux pouvoirs économiques et politiques constitués et à la prédestination. L'athéisme devient, comme il le sera là encore chez Bloch, la matrice du nouveau christianisme dans le cadre d'une philosophie de l'Histoire qui voit l'incroyance et la sécularisation comme des perspectives eschatologiques de réalisation effective et comme les prémices d'un renversement social inédit, comme la marque de la *force d'esprit*, pour reprendre une image pascalienne, de la nouvelle classe montante. A travers cette thématization concomitante de l'oxymore d'un *athéisme religieux* et d'une nouvelle ère séculière, c'est le constat par Feuerbach que la réconciliation hégélienne ne se fait pas au profit de la Réforme, mais contre celle-ci, dans la mesure où elle conjugue séparation anthropologique de l'homme par la foi et confusion théologico-politique. Feuerbach considère que cette réconciliation passe par l'abandon de la Foi et par la séparation organique de l'Etat et du christianisme vers l'autonomie complète de l'Homme²¹⁷.

Le soubassement théorique d'une antithéologie matérialiste telle qu'on la trouve chez Feuerbach ne saurait cependant à lui seul refléter complètement les spécificités que développera ultérieurement la Théorie critique. Il manque encore à cette description de la source *jeune-hégélienne* de rendre compte de l'utilisation des images issues de la religion, des représentations symboliques dont celle-ci est porteuse et de cet Imaginaire que deux mille ans de culture biblique ont instillés en occident. La translation kantienne du « Royaume » en *souverain Bien* que l'on pouvait voir comme une forme de rationalisation chez Habermas était pourtant redevenue sous la plume de Bloch le « *Royaume* » eschatologique de la Bible, comme s'il fallait en l'espèce se réapproprier la puissance de la représentation au détriment du concept. Peut-on dire qu'il s'agit pour autant d'une forme de retour en arrière de la part de Bloch ou de la réactivation d'une figure antérieure ? Ce que Feuerbach n'a pas du tout abordé dans son renversement de la théologie qui se développe à travers les grandes abstractions de l'Homme générique et de la Conscience de Soi, c'est la persistance du contenu sensible de la religion, des images du monde dont elle s'accompagne. Les racines hégéliennes de Feuerbach s'ancrent dans le développement processuel de la Raison, délaissant les puissances de l'Imaginaire social que

²¹⁷ Osier, Jean-Pierre. « Préface à *L'Essence du christianisme* », in *L'Essence du christianisme*, op. cit., p. 27. « La religion n'est plus une sphère autonome du sens, latent ou manifeste, populaire ou gnostique, la religion est essentiellement hétéronome. Pour la comprendre, il faut définir des productions scientifiques qui permettent d'en exhiber les causes rationnelles. »

celle-ci exprime. L'*athéisme religieux* de Feuerbach demeure encore un concept vide, purement incident, une forme, certes indispensable mais manquant encore de contenu effectif. Si la théologie en son versant *antithéologique* possède un prolongement pratique essentiel, ce dernier repose nécessairement sur une mobilisation des passions humaines et non sur une rationalité pure. Un deuxième élément manque encore à Feuerbach pour constituer à lui seul une influence décisive de la Théorie critique : c'est son absolue insensibilité à la question juive. La centralité allemande de sa réflexion conserve de Hegel la centralité du problème de la Réforme comme moment de l'Histoire. C'est dans l'agencement des rapports entre la religion réformée et l'Etat que se joue chez Hegel comme chez Feuerbach le destin de la réconciliation de l'Homme comme essence générique avec lui-même.

De même que l'*Aufklärung* a connu en Moses Mendelssohn le traducteur de son nouvel idiome pour le judaïsme, l'idiome jeune-hégélien de la critique de la religion a trouvé en Moses Hess un semblable interprète. Cette traduction s'effectue par ailleurs dans une distance certaine avec Hegel, dont Hess minimisera l'influence directe, indiquant devoir ses premières influences bien davantage à la critique biblique de Spinoza qu'il aurait désiré actualiser. Hess historicisera d'ailleurs l'événement Hegel à la manière dont Horkheimer finira par historiciser Marx lui-même. L'originalité de Hess repose en effet sur la conservation d'un certain nombre d'images et d'idées proprement bibliques et le rapprochement avec Bloch est difficilement évitable²¹⁸. On discerne déjà chez les écrits de jeunesse de Hess ce que Gérard Bensussan qualifie de « *double et commune surdétermination du côté d'une judéité secrètement efficiente* ²¹⁹ », anticipant une des caractéristiques majeures de la pensée blochienne. On retrouverait ainsi chez Hess une ontologie dynamique de l'Histoire divisée entre, d'une part, ses potentialités futures, et d'autre part, les différentes productions et œuvres inscrites dans le présent. Cette tension rejoint celle entre le Juif et l'Homme générique, entre le singulier de la condition présente juive et l'Universel en partage auquel elle semble promise par l'émancipation libératrice de l'égalité universelle. La Révolution de 1789 semble traduire dans la pensée de Hess l'idée idéale-typique d'un événement répondant à cette structure du temps historique. La Révolution française marque une césure à la suite de laquelle l'Histoire a irrémédiablement basculé, mais elle révèle

²¹⁸ Bensussan, Gérard. *Moses Hess, la philosophie, le socialisme*, Paris, PUF, 1985, p. 12. « Le nom d'Ernst Bloch, lui aussi plus "apôtre" que "philosophe" (...) résume et porte le meilleur de cette "filiation culturelle judaïque" au travail dans et autour du marxisme. »

²¹⁹ *Ibid.* « Les textes de jeunesse des deux hommes (Hess et Marx) s'y originent au travers de la figure remarquable mais partiellement descriptive d'une tension dialectique entre un principe anticipatoire actif et ses tendances à l'œuvre dans le réel historique et pratique. »

aussi l'idée d'un inachèvement qui implique la nécessité d'un processus continu à *venir*. Cette structure au sein de laquelle on reconnaît des éléments messianiques du couple Révélation/Rédemption se mêle à une pensée politique radicale de l'Égalité économique et sociale inspirée des écrits babouvistes²²⁰. Il existe déjà chez Hess une tension entre un temps composé qualitativement, l'idée d'inachèvement de l'Histoire et la notion d'égalité sociale qui traduit la distinction entre révolution bourgeoise et révolution *dernière*, véritable *eschaton* de ce qui constitue chez Hess une *métaphysique sociale*. On assiste ainsi chez Hess, avant Marx, à l'une des premières tentatives de synthèse entre conceptions métaphysiques et réflexions sur les institutions sociales et économiques envisagées d'un point de vue matérialiste, celui du droit et de l'économie.

Dans ses premiers écrits, Hess donnera à la question de la propriété et de la législation concernant l'héritage une dimension authentiquement *historiosophique* qui ne peut être comprise que dans la différence qu'elle marque avec l'œuvre de Von Cieszkowski. Ces réformes sociales-historiques souhaitables signifient, au-delà de l'agencement économique qu'elles traduisent, des étapes décisives vers cet *eschaton* révolutionnaire. C'est d'ailleurs sous le titre d'*Histoire sacrée de l'Humanité par un disciple de Spinoza* que Hess pose les bases d'une véritable et radicale historiosophie matérialiste, miroir symétrique de l'historiosophie hégélienne de droite de Von Cieszkowski. On y retrouve des caractéristiques typiquement inspirées d'une conception religieuse du temps historique : les différentes séquences qui se succèdent, rythmées par des événements particuliers, deviennent autant d'*éons* inaugurant des ères qualitativement différenciées dont chacune est un mouvement vers l'avènement d'un état final de l'homme rendu à lui-même par la critique de la religion et de la société. Ainsi, l'Homme-Homme qui survient avec Spinoza, celui qui a dépassé en particulier l'opposition entre le Juif et l'Homme. Le concept d'émancipation y est clairement exprimé selon une terminologie qui évoque la notion de *sanctification du monde* propre au judaïsme et répète la structure messianique événement/*éon*. Trois « rajeunissements universels » (événements disruptifs) que sont Jésus, la Révolution de 1789 et Spinoza précèdent ainsi trois « émancipations cruciales » (*éons*). La structure symbolique du texte est renforcée par la permanence d'une *trinitarité* bien plus encore que d'une *ternarité* car ces mouvements ne répondent pas à une dialectique entre eux, ils sont les composantes successives d'une unité

²²⁰ Buonarrotti, Philippe. In *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf*, ES, 1957, t. 1, p. 95. « La Révolution française n'est que l'avant-courrière d'une révolution bien plus grande, bien plus solennelle et qui sera *la dernière*. »

historique, des âges du monde sur le modèle schellingien. Cette trinitarité n'est évidemment pas chrétienne mais plutôt kabbalistique, tant Hess semble témoigner d'une véritable arithmomanie digne de la *gematria* dans le maniement symbolique des nombres²²¹. Ce qui fait la spécificité de l'historiosophie de Hess, c'est la conceptualisation du recours à *l'Imaginaire* comme moteur de l'Histoire, combinée avec l'introduction d'éléments matérialistes, sociaux-historiques. L'Imaginaire comme catégorie générale du développement historique se déploie ainsi à travers des unités significatives qu'il désigne comme *représentations* et *fantasmagories* et dont la description semble anticiper les *images dialectiques* benjaminsiennes et le *rêve éveillé* blochien. L'Histoire n'est ainsi pas un processus purement rationnel mais l'irrationnel participe pleinement de sa course eschatologique. L'Histoire tout entière est ainsi guidée par une forme de pulsation cyclique²²² où l'Imaginaire construit une Unité à partir des éléments fantasmagoriques qui se trouvent ensuite dissous par l'Intellect, autre forme agissante et contradictoire. Ce processus continu de scission que Hess nomme *Diérèse* marque l'Histoire comme une unité subissant de perpétuelles scissions et affrontements qui mènent à la révolution ultime qui sera la résorption de cette diérèse. Elle introduit le rôle des représentations religieuses dans l'Histoire et leur intégration à un processus non linéaire mais pour autant non stochastique. L'Histoire hessienne demeure *sacrée* dans la mesure où l'histoire manifestée externe se redouble d'une *métahistoire* interne qui est celle des représentations et des conceptions du monde comme modalités de progression de l'autorévélation de l'Homme à lui-même.

C'est ici que se mêlent religion et Histoire : la Révolution de 1789 est assimilée par exemple à une *révélation séculière* appelant une *rédemption définitive*. *Théologisation* de l'Histoire comme modalité de compréhension et *téléologisation* comme modalité d'explication se mêlent inextricablement, comme modalités conjointes d'une appréhension historico-sociale et idéale du Réel. Les inégalités sociales sont désignées comme des éléments apocalyptiques annonciateurs de *l'eschaton* à venir, qui sera proprement social mais aussi ontologique et plus seulement politique. Là encore dans sa définition de la finalité de l'Histoire et dans sa prise en compte d'une philosophie proprement sociale et non simplement politique, Hess nous semble

²²¹ Bensussan, Gérard. *Op. cit.*, p. 19. « Nul doute que ce socialisme pythagoricien, si l'on peut oser l'expression, doit plus à la mystique judéo-cabalistique qu'à la dialectique hégélienne. »

²²² *Ibid.*, p. 25. « L'Histoire sur la longue durée peut être représentée comme une série alternative de systoles et de diastoles, théorisée comme l'auto-mouvement continu d'une Fin immanente à son origine ou encore décrite sous les figures variées de l'harmonie et de la dysharmonie qui en sont, de quelque façon, le commencement et l'achèvement, les éternels recommencements et les aboutissements provisoires. »

annoncer pleinement le schéma de *l'Utopie négative* telle qu'elle sera développée dans la Théorie critique chez Adorno et Bloch comme Utopie sociale davantage que politique. Enfin, l'image employée par Hess de *Nouvelle Jérusalem* pour désigner ce que la tradition juive nomme pour sa part *olam ha Ba'a* devient sous sa plume la réalisation du socialisme comme aboutissement de la critique de la politique comme sphère séparée de son soubassement économique et social. Cette *Nouvelle Jérusalem* est présentée comme une forme de résolution des différentes scissions abstraites autant que concrètes qui séparent l'homme générique en différents particularismes générant des inégalités, produits de la *Diérèse*. Hess réalise ici le véritable tour de force de sortir la thématique de la *réconciliation* de l'homme scindé entre Foi et Etat de l'histoire politique de la Réforme allemande et de la chrétienté dans laquelle Hegel l'avait ancrée. C'est paradoxalement en puisant dans l'imagerie biblique la plus liée à l'héritage culturel du judaïsme qu'il bâtit un modèle eschatologique à finalité véritablement universelle dans la mesure où la contradiction résolue n'est pas uniquement celle du protestant allemand mais concerne l'ensemble des contradictions structurant le monde social, ne s'arrêtant pas uniquement à des catégories socio-économiques et historiques données. Il nous semble que ces éléments particulièrement originaux pour son temps n'ont cessé de se retrouver au sein de certains aspects de la Théorie critique et que la compréhension de toute l'imagerie religieuse et les références bibliques qui ont tant embarrassé les commentateurs s'éclaire d'un jour nouveau si on les intègre dans le développement classique de la Théorie critique comme *critique générale de la domination sous toutes ses formes* au lieu d'opposer ces termes et de considérer le référentiel théologique comme un amoindrissement de la critique sociale ou même sa négation. Hess n'hésite pas à recourir à une retraduction des concepts issus de l'*Aufklärung* dans un langage religieux sans pour autant que ces concepts demeurent inchangés, puisque la critique de l'*Aufklärung* leur a ôté définitivement leur caractère de prétention à la vérité, vérité que Hess ne prétend évidemment pas rétablir. La « *Nouvelle Jérusalem* » de Hess, comme le « *Royaume de Dieu* » de Bloch, auquel on peut le faire correspondre comme l'apex eschatologique de chacun des deux systèmes, procèdent de deux mouvements : *ils ontologisent l'ensemble des contradictions sociales et socialisent l'ensemble des contradictions ontologiques* dans un schéma de réconciliation où se rejoignent et s'entremêlent désormais *l'histoire interne* et *l'histoire externe*, notions maintenues séparées chez Schelling, qui correspondent d'une part à la notion religieuse de *Salut* et d'autre part à celle, politique, *d'émancipation*. C'est la résolution des injustices sociales qui prend une valeur rédemptrice et salvifique entraînant la dissolution d'antagonismes aussi divers que ceux régissant les relations hommes/femmes, le rapport gouvernants/gouvernés mais aussi l'opposition conceptuelle entre

le Juif et l'Universel, antagonismes qui correspondent dans la sociologie moderne à *la diversité des rapports de domination*.

C'est chez Hess que pour la première fois, à travers le rejet de ces différents antagonismes, se trouvent liés les problèmes de domination et l'imaginaire religieux comme *médiation symbolique* d'un combat social et politique. Cette médiation est permise par cette forme feuerbachienne qu'est le retournement interne de la théologie chrétienne qui ne prend son envol définitif que dans cette matière hessienne qu'est la réintroduction de l'imaginaire juif à travers des représentations et des images du monde qui en constituent l'étoffe. C'est ainsi le paradoxe de cette période qui sépare Hegel de Marx dont nous pensons que la Théorie critique a recueilli l'héritage jusque dans ses contradictions les plus intimes, ce que la thématique de la théologie traduit. Lorsque Habermas discutera les opinions de Böckenförde sur la sécularisation et la critique du droit ; il rattachera son adversaire à l'héritage d'un nouvel hégélianisme de droite, se situant pour sa part, en dépit de son retour à Kant, dans la défense du concept d'autonomie politique dont les hégéliens de gauche ont été les premiers porteurs. C'est aussi pour la première Théorie critique un schéma qui explique combien les notions de théologie chrétienne et les concepts propres au judaïsme peuvent parfois se mêler, mais elle prendra dans la Théorie critique la forme non d'une dissolution du Juif dans l'Universel qu'espérait Hess et, à sa suite, le Marx de la *Question juive*, mais, au contraire, la possibilité depuis la spécificité de la référence juive d'accéder à l'Universel, schéma qui se mettra en place dès les premiers écrits de Bloch.

B) Marxisme hétérodoxe et Moment messianique

S'intéresser au rapport qu'entretient la Théorie critique à Marx et à la manière dont y interfère la question théologique ne saurait se résumer à une simple recherche du cheminement conceptuel, à l'image de ce que nous avons cherché à accomplir précédemment à l'égard d'autres penseurs, tant la position qu'occupe Marx dans cette recherche permet de souligner un enjeu central de l'interprétation générale de la Théorie critique et de son lien avec le marxisme. La question des références théologiques a été largement considérée par nombre d'interprètes comme un élément d'amoindrissement de la référence à Marx et comme une dilution du thème de la domination. L'écart avec le marxisme traditionnel demeure sous-évalué, alors que la proximité avec Foucault comme le retour sur lui-même du vieil Horkheimer, la direction prise par l'Ecole depuis Habermas, solidaire du libéralisme politique, sont des indices patents de la

nécessité de repenser ce rapport essentiel. Cette tendance de long terme montre cependant qu'il est temps de dépasser cette opposition de moins en moins pertinente entre l'inscription dans un marxisme qualifié de très hétérodoxe et l'imaginaire théologique. Est-il impossible d'inclure ces références théologiques dans un rapport non conflictuel à Marx ? N'existe-t-il pas dès l'origine dans la pensée de Marx des éléments originaires qui permettent de lever cette forclusion ?

Alors même que le terme de marxistes « hétérodoxes » demeure la qualification que l'on rencontre le plus souvent dans les présentations succinctes des penseurs de l'École dans les ouvrages d'introduction et de vulgarisation²²³, cette dénomination révèle selon nous un problème essentiel d'interprétation. On doit ici souligner que l'ouvrage *Juifs hétérodoxes* de Michael Löwy révèle à ce titre un précieux déplacement de vocabulaire et une ironie salutaire. L'ouvrage montre en effet que l'usage des conceptions théologiques issues pour bonne part du judaïsme et la qualification d'« hétérodoxie », d'un point de vue marxiste, peuvent être liés sans contradiction. Les Juifs hétérodoxes de Löwy le sont parce que, quoique marxistes ou anarchistes, ils demeurent juifs. Les marxistes hétérodoxes de Francfort le sont, usant de références bibliques et théologiques liées au judaïsme tout en demeurant longtemps marxistes. C'est ainsi que Löwy isole d'ailleurs en miroir dans un même moment historique le retour à la religion de Rosenzweig et Buber et du jeune Löwenthal autour du *freie Jüdische Lehrhaus* de Francfort et l'émergence d'un judaïsme libertaire *athée-religieux* pour reprendre le terme initié par Feuerbach à propos des classes laborieuses de son temps. Löwy attribue pour sa part ce qualificatif à un groupe que forment Lukács, Fromm et Bloch²²⁴. Comme un retour du refoulé ressurgit parfois à travers un lapsus, le terme d'hétérodoxie ressurgit, trahissant ainsi son origine religieuse. Il s'agissait à l'origine d'un terme qui servait à désigner les mouvements chrétiens

²²³ Neveu, Erik et Mattelart, Armand. *Introduction aux Cultural Studies*. Paris, La Découverte, 2005. On ne saurait multiplier les exemples, mais cet ouvrage illustre que le terme générique d'« hétérodoxes » est désormais devenu un lieu commun des sciences politiques lorsqu'on cherche à présenter brièvement à un lecteur ce qu'est l'École de Francfort. Une telle présentation rapide en raison de la diversité des approches de ses différents membres est pratiquement impossible. Néanmoins, la seule présentation en fonction du marxisme au regard de l'histoire de l'École est également simplificatrice.

²²⁴ Löwy, Michael. *Juifs hétérodoxes*, *op. cit.*, p. 31. « Contrairement aux précédents, ils s'éloignent à des degrés divers, du judaïsme, sans pour autant rompre tous les liens. Le terme d'athéisme religieux – avancé par Lukács à propos de Dostoïevski – permet de cerner cette figure paradoxale de l'esprit qui semble chercher avec l'énergie du désespoir, le point de convergence messianique entre le sacré et le profane. (...) indépendamment de cette trajectoire individuelle, ils ont une posture étrange et contradictoire, qui associe le refus des croyances religieuses proprement dites à un intérêt passionné pour les courants mystiques et millénaristes juifs et chrétiens. Il s'agit en tout cas d'une spiritualité messianique/révolutionnaire qui tisse, entrecroise, entrelace, de manière inextricable le fil de la tradition religieuse et celui de l'utopie sociale. »

s'écarter du dogme de l'Église, peu avant l'apparition et la généralisation du terme d'hérésie. La sécularisation a permis une utilisation renouvelée du terme « hétérodoxie » et désigne, en économie en particulier, la difficulté à rattacher à un mouvement ou à une école des travaux théoriques qui n'obéissaient pas aux canons de la discipline. Le terme d'hétérodoxie a ainsi perdu de sa tonalité hérétique pour désigner *une difficulté épistémologique de classification*, et c'est aussi en ce sens que l'École de Francfort est qualifiée d'hétérodoxe. Il s'agissait au fond de résoudre le problème d'inclusion de l'École dans le champ de la théorie marxiste. Lorsqu'on parle d'hétérodoxie, on utilise donc un terme chargé à la fois originellement d'une *consistance religieuse* et d'une *difficulté d'ordre épistémologique*. On trahit ainsi la bivalence de la manière dont le marxisme peut être appréhendé : on peut soit le réduire comme Voegelin ou Löwith à une simple religion séculière, soit au contraire, comme Althusser, en faire une science de l'Histoire et de l'Économie.

La Théorie critique, éprise d'empirisme sociologique comme de référentiels théologiques, révèle ce double aspect, perçu comme contradictoire, du marxisme. Sur ce point, les travaux de Michael Löwy semblent nous offrir l'exemple d'une première réponse possible, ce dernier étant l'un des pionniers de la redécouverte des aspects messianiques des penseurs marxistes et dans le même temps le défenseur d'une lecture de la Théorie critique fidèle à un certain marxisme qu'il qualifie de *rationaliste*. Comme nous l'avons vu à propos de Weber, l'École de Francfort exprime en effet un refus certain de la neutralité axiologique²²⁵ considérée comme illusoire sans pour autant pleinement adhérer à une sociologie déterministe de la connaissance d'inspiration mannheimienne qui lierait positions épistémiques et positions sociales (*Standort*) et que Horkheimer qualifiera d'ailleurs de relativisme²²⁶. L'enjeu de la Théorie critique est de penser à la fois l'ambition philosophique de viser une vérité transhistorique, non relativiste, tout en s'inscrivant dans une conception liée au matérialisme historique, question qui ressort fortement dans l'usage des concepts théologiques sécularisés, dont on peut se demander s'il ne s'agit pas d'un élément qui trahit l'admission d'une

²²⁵ Löwy Michael. « Le marxisme rationaliste de l'École de Francfort », *L'Homme et la société*, n° 65-66, « Socialisme réel et marxisme. Culture de masse et société de consommation », 1982, pp. 45-65. p. 45 : « Selon Horkheimer, l'apologie contemporaine d'une science "libre de jugements de valeur" n'est au fond qu'une tentative de réduire la réflexion théorique à une humble bonne à tout faire au service des buts institutionnels de la société industrielle. »

²²⁶ Horkheimer, Max. « *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie* », in *Kritische Theorie*, Studienausgabe, 1977, p. 688. « L'application stéréotypée du concept d'idéologie à chaque *Denkgebilde* est en dernière analyse fondée sur la conception qu'il n'existe pas de vérité philosophique, que toute pensée est *Seinsgebunden*. Ce qui signifie qu'elle appartient en dernière analyse, par ses méthodes et ses résultats, à une couche spécifique et n'a de validité que pour cette couche. » (Notre traduction.)

permanence de certaines structures mentales ou historiques. On constate un recoupement avec le débat épistémique du théorème de sécularisation sur l'alternative entre *consistance des transformations historiques* ou *permanence des schémas religieux*.

Ce rapport épistémique au marxisme nous conforte dans l'idée que la Théorie critique défend une position intermédiaire complexe dans laquelle il s'agit d'affirmer, au sein du marxisme, la consistance des transformations, tout en admettant une ou des méta-structures stables, peut-être de nature sociologique (ce serait alors l'hypothèse du prolétariat chez Lukács) comme Mannheim le fait avec le concept synthétique de *Freischwebende Intelligenz*, mais avec l'ambition d'accéder à un niveau ontologique au seuil duquel s'arrête ce dernier. C'est la réflexion épistémologique de Marcuse²²⁷ qui peut nous aider à comprendre l'enjeu de ce problème dans la mesure où ce dernier a tenté d'élaborer un modèle épistémique dans lequel est posée comme donnée, mais improuvable, la supériorité axiologique de certains *modes de vie*, non dépendante d'une démonstration, mode de vie qu'il situe pour sa part dans le socialisme²²⁸. Comme le souligne Löwy, cette position occupe une fonction identique du droit naturel dans les systèmes rationalistes du XVIII^{ème} siècle et vise à trouver une forme de *point fixe archimédique* au milieu des transformations historiques²²⁹. Cette première étape à connotation anthropologique inaboutie va être approfondie par une position liée à l'ontologie de l'historicité, en ce que Marcuse inscrit cette hiérarchisation axiologique dans une *structure fondamentale* déterminée par la téléologie de la dignité éthique des buts que les hommes s'assignent dans l'Histoire²³⁰, structure non dépendante des intérêts de classe (même du prolétariat) ou des déterminations culturelles et historiques. Cette structure fondamentale n'est pas elle-même consistante au-delà de sa pure forme d'ordonnement sans un soubassement

²²⁷ Marcuse, Herbert. « *Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode* », in *Ideologienlehre und Wissensoziologie*, Darmstadt, Hans Joachim Lieber (éd.), *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, 1974, p. 391. Marcuse avait un an auparavant développé une position inverse de type lukácsienne. Voir aussi Marcuse, Herbert. « *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* », in *Schriften I*, 1928, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978, pp. 356-357.

²²⁸ Löwy, Michael. Art. cit., p. 46. « Marcuse essaye de découvrir un critère ou une instance pour juger la validité ou la vérité d'une proposition théorique. C'est ici qu'apparaît la nouvelle problématique : pour lui, ce critère est la valeur du but social qui est au cœur d'une théorie : par exemple, dans le cas du marxisme, "l'évidente supériorité de valeur (*Höherwertigkeit*) du 'mode de vie' (*Lebensordnung*) socialiste par rapport au capitaliste", est la garantie ultime pour la vérité de la théorie. »

²²⁹ *Ibid.*, p. 47. « Pour Marcuse certaines valeurs éthiques sont aussi *self-evident* que les droits naturels l'étaient pour les philosophes des Lumières ou les rédacteurs de la Déclaration d'Indépendance des USA. »

²³⁰ *Ibid.*, p. 48. « Marcuse essaie, dans la conclusion de son article, de suggérer une instance objective pour ce jugement de valeur et produit l'idée de certaines *Grundstrukturen* (structures de base ou fondamentales), a-historiques ou trans-historiques, de la vie sociale humaine, dont l'accomplissement ou non permettrait d'établir une hiérarchie axiologique des différentes *Lebensordnungen* historiques. »

ontologique que Marcuse de manière très hégélienne, situera dans *l'Essence humaine* bien plus que dans la *conscience correcte du prolétariat*, comme le faisait antérieurement Lukács. Notons toutefois que Horkheimer semble dans le même temps adopter une position inverse et renforcer l'étude de la détermination sociale des positions épistémiques, par exemple dans *Théorie traditionnelle et théorie critique*, cherchant à résoudre le problème sociologique du statut de la Théorie critique vis-à-vis du prolétariat.

Cependant, en dernière instance, Horkheimer situera lui aussi ce point archimédien dans un usage universel²³¹ de la Raison transhistorique²³² et sur une organisation sociale correspondant *effectivement* à cette rationalité authentique. Marcuse tentera finalement, après plusieurs revirements, une synthèse de sa position humaniste et hégélienne avec celle plus rationaliste et kantienne de Horkheimer en liant l'essence humaine, anthropologiquement déterminée, à une forme de rationalité qui s'exprime dans une organisation sociale particulière à établir qu'est l'organisation socialiste future, dont la Théorie critique a pour fonction de préparer *théoriquement* l'avènement *pratique*. Il développe à ce titre un *concept général d'Essence* transhistorique et matérialiste²³³ qui rompt avec la conception anhistorique et volontiers idéaliste que ce concept recouvrait dans la phénoménologie. Le concept idéaliste d'Essence subit lui-même la transformation matérialiste à la manière dont les concepts théologiques subissent cette même transformation dans la Théorie critique et il n'est pas impossible que cette théorie des essences ait constitué rétroactivement un modèle épistémique de légitimation de la sécularisation des concepts théologiques. Ce rationalisme critique à vocation universelle²³⁴ traversera de fait l'ensemble de la Théorie critique²³⁵ et finira par supplanter toute réflexion depuis le point de vue de la classe, jusqu'à ce qu'Adorno lui-même puisse en donner une forme canonique qui renvoie dos à dos essentialisme et historicisme : «

²³¹ Horkheimer, Max. *Op. cit.*, p. 546. « Le but d'une société rationnelle, qui évidemment semble aujourd'hui conservé seulement dans la *phantasie*, est en réalité enraciné dans tout être humain. »

²³² On comprend ainsi la possibilité de la transformation de la Théorie critique dans le tournant langagier dans la mesure où la position de Horkheimer n'est pas sans convergence avec celle que développera Apel, conservant une conception transcendantale de la Raison que critiquera Habermas. C'est ainsi qu'il n'est pas inutile de poser l'hypothèse que le débat Habermas-Apel n'est pas exempt de toute querelle théologique.

²³³ Marcuse, Herbert. « *The concept of Essence* » in *Negations*, 1936, p. 78.

²³⁴ Marcuse, Herbert. « *Philosophy and Critical Theory* », in *Negations*, 1937, pp. 141-142 et 152-53. « La Raison est la catégorie fondamentale de la pensée philosophique, la seule grâce à laquelle celle-ci s'est liée à la destinée humaine. »

²³⁵ Löwy, Michael. *Art.cit.*, p. 56. « Mais en 1936, dans l'article "*Sur le concept d'essence*", Marcuse rapporte l'accomplissement de l'essence humaine à la même tâche historique qui occupe la place centrale dans les écrits de Horkheimer : l'organisation rationnelle de la société. Dans cet article, Marcuse relie la Théorie Critique à toute la tradition rationaliste depuis Platon jusqu'à Descartes, et des Lumières jusqu'à Hegel. »

*Les problèmes normatifs résultent de constellations historiques qui demandent elles-mêmes, muettes et de façon objective, leur transformation*²³⁶. » C'est sur ce modèle que la Théorie critique pense la sécularisation.

Martin Jay situe de surcroît cette réflexion épistémologique dans une structure plus vaste dont nous ne pouvons pas ignorer la consonance messianique. Pour lui, c'est cette organisation rationnelle optimale de la société à venir, fondée sur la Raison, qui constitue l'horizon de totalité à travers lequel l'Ecole de Francfort règle l'aporie entre historicité et vérité. Le point archimédique est exilé hors de l'actualité vers l'à-venir, expliquant ainsi le recoupement de la structure messianique et du rationalisme marxiste. Löwy émet certes des réserves sur cette thèse, soulignant que le pessimisme horkheimerien fait obstacle à l'adoption de la réconciliation entre un point de vue messianique et un point de vue épistémique, mais il finit par admettre la prééminence de la combinaison épistémique de la raison critique et du concept matérialiste d'Essence²³⁷. Si l'on considère toutefois en effet que l'horizon de totalité réconciliée n'est pas garanti, mais s'inscrit dans ce qu'Althusser appellerait un *matérialisme aléatoire*, il occupe la fonction *de condition de possibilité objective, de virtualité* dans la Théorie critique à partir duquel se fonde l'idée de vérité transhistorique, alors l'objection de Löwy peut être dépassée. Cette réflexion du rapport de la Théorie critique à la sociologie de la connaissance et au marxisme nous permet de comprendre que la structure théologique messianique remplit une fonction épistémique autant que théologico-politique. Cette convergence est possible à l'intérieur du marxisme parce que ce dernier conjugue les deux aspects de religion séculière et de théorie scientifique. L'idée d'une structure fondamentale permanente permet également de situer heuristiquement l'usage des concepts sécularisés au-delà de la fausse alternative interne à la théorie de la sécularisation entre rupture et continuité et de faire jour à l'idée de *transformation discontinue* qu'exprime Adorno à travers le concept de *constellations historiques*. La sécularisation doit donc être pensée à l'intérieur de ce modèle d'une Histoire possédant des structures fondamentales formelles tout en subissant des transformations

²³⁶ Adorno, Theodor W. « *Einleitung* », in *Positivismusstreit*, Darmstadt, Neuwied, 1987, pp. 74-75. (Notre traduction.)

²³⁷ Löwy, Michael. *Ibid.*, Art. cit. « Dans notre opinion, le "fondement ultime" de la Théorie Critique ne se trouve pas dans le passé, ni dans le présent ou l'avenir, mais au-dessus et au-delà de l'histoire. Marcuse lui-même a clairement défini, dans le passage déjà mentionné de son article sur le concept d'essence (1936), où se trouve le "point archimédique" de l'Ecole de Francfort : l'idée de raison critique et d'essence est le "point archimédique" ou la philosophie a ancré la liberté de l'individu connaissant" et donc la base à partir de laquelle l'arme de la critique peut être utilisée. En d'autres termes : la raison critique elle-même (et le concept d'essence humaine qui en découle) est le "point archimédique". »

effectives quant aux contenus et représentations. Les concepts théologiques peuvent ainsi être utilisés au sein d'un référentiel marxiste mais il faut néanmoins souligner que cette synthèse ne fonctionne que parce que ce référentiel se distingue du marxisme traditionnel et devient en effet hétérodoxe en raison même de l'universalité que lui confère le point archimédien d'une potentialité messianique de l'Histoire et d'une organisation *rationnelle qui ne se résume plus au triomphe d'un prolétariat devenue classe rédemptrice*, position originelle de Marx désormais surmontée. La possibilité de conserver comme modalité politique des concepts théologiques sécularisés est ainsi liée selon nous à la position épistémologique hétérodoxe de l'École de Francfort, qui souhaite reconnaître des structures fondamentales de l'historicité elles-mêmes *transhistoriques*. De ce point de vue, le schéma messianique et le schéma épistémologique entretiennent une homologie complète. Une question reste néanmoins entière : cette convergence permise par une structure messianique est-elle rendue possible par la pensée de Marx lui-même au-delà du marxisme avec lequel l'École de Francfort dialoguait, alors même que Marx construit sa pensée messianique sur le prolétariat ?

Pour répondre à cette question, il faut donc nécessairement s'interroger sur trois points : la manière dont la philosophie de Marx contient *ab initio* des structures théologiques sous-jacentes, le contenu originel de la philosophie de la religion de Marx, et enfin la possibilité d'interprétation de Marx par plusieurs penseurs de la Théorie critique sous l'angle de l'approche messianique. Nous avons examiné précédemment l'importance du complexe jeune-hégélien dans la formation de la critique moderne de la religion en Allemagne et vu comment Marx se distingue de Feuerbach : en premier lieu, le premier reproche au second l'absence *totale* de dépassement de sa critique de la religion vers une critique de la politique. Il faut toutefois, comme nous l'avons vu, nuancer ce propos dans la mesure où le renversement matérialiste de la théologie par Feuerbach contient selon son auteur lui-même une critique de la politique dans sa dimension théologico-politique et qu'elle délimite l'achèvement de la critique *séculière* de la religion (au sens de *Verweltlichung*) par sa traduction *concrète* dans le monde social par la sécularisation (au sens sociologique de *Säkularisierung*.) On remarquera donc que Feuerbach ne peut être pleinement considéré comme ayant négligé la sphère politique, ni même sociale, et que sa pensée contient authentiquement un moment *politique* concernant la nature de l'État et de la société même si ce moment demeure idéaliste. La portée de cette critique ne s'étendra certes que sur deux éléments : celui des principes fondamentaux du régime politique moderne entre, d'un côté, autonomie d'une société humaine au sein de laquelle l'homme est son propre objet, et, de l'autre, hétéronomie au sein de laquelle il est partie prenante d'une Histoire sacrée

dont il n'est pas l'acteur principal. Elle porte sur les normes et valeurs régissant la société où Feuerbach très clairement exprime sa croyance idéaliste au pouvoir des idées sur la pratique. La notion moderne de « social » et la problématique économique qui lui est conjointe seront toujours absentes de sa pensée. Marx a développé, en réaction à cet oubli et selon un processus divisé en plusieurs étapes, suivant davantage la lignée du pionnier que fut Hess, une conception du monde social élargie à l'ensemble des interactions économiques et sociales qui englobent et dépassent la sphère pure du politique et de la religion. C'est à partir de sa propre conception du politique que Marx élabore sa *critique de la critique de la religion* chez Feuerbach comme critique inauthentiquement matérialiste, *bourgeoise*, n'étant pas encore parvenue au stade politique et se concentrant sur la sphère de l'individu subjectif, de ses croyances, de ses droits et de ses représentations. Marx considère donc que la définition que donne Feuerbach de la politique est inopérante parce que le renversement du théologico-politique qu'il préconise, en demeurant de son propre aveu « théologique », demeure idéaliste, se coupant des véritables facteurs déterminants que sont les activités pratiques des hommes. Ce n'est pas la Théologie et ses concepts qui déterminent la *Praxis* selon la formule de Feuerbach, c'est la *Praxis* qui détermine le contenu de la Théologie. Un tel schéma semble frapper d'un antagonisme profond le maintien de toute référence et de toute problématique politique qui passerait par le théologique, qu'il soit réel ou métaphorique.

Cependant, soulignons que Marx néglige une affirmation essentielle de Feuerbach : la théologie, à la différence de la philosophie, relève déjà de la *Praxis* parce qu'elle est en dernier ressort politique, elle n'est pas aux yeux de Feuerbach purement idéale et agissante *a posteriori* sur la pratique, elle s'inscrit dans le dispositif pur du politique *ab initio*. Ce qui différencie Marx de Feuerbach n'est ici pas tant l'importance du théorique sur le pratique ou inversement, mais le découpage conceptuel entre ce qui relève du théorique et du pratique et cette position épistémique très originale de rattachement inclusif du théologique au politique comme *Praxis* chez Feuerbach. Il y aurait donc aussi chez Feuerbach un *moment machiavélien* tel que Miguel Abensour²³⁸, l'un des grands introducteurs de la Théorie critique en France, l'avait repéré chez Marx, mais reposant sur une structure totalement différente. Abensour s'était ainsi appuyé sur le texte de 1843 sur le droit hégélien²³⁹ pour développer l'idée selon laquelle ce texte marquait une césure a-théologique, présociale et proprement politique de la pensée de Marx inspirée de

²³⁸ Abensour, Miguel. *La Démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Le Félin-Kiron, 2004.

²³⁹ Marx, Karl. *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Editions Sociales, 1975, trad. Albert Baraquin.

la vision républicaine des penseurs de la Renaissance italienne. Dans la vision que donne Abensour du penseur de Trèves, il y a ainsi un « moment machiavélien » de Marx qui dépasse déjà la critique de la religion et s'inscrit dans la tradition républicaine machiavélienne d'une autonomie de la politique centrée sur le rapport entre le peuple et l'Etat qui vise à « *dé-théologiser le politique* » et à thématiser le caractère antagoniste de la démocratie et de l'Etat. Le politique pur – cette fois au sens schmittien – ne naît donc que du détachement de toute structure théologico-politique explicite ou implicite. Pour Feuerbach, ce *moment machiavélien* que nous définirons comme moment de l'auto-institution de la société par elle-même, redoublé de la conscience de son autonomie, se traduit au contraire par la *primauté théorique* du problème théologico-politique afin de réaliser *pratiquement* la dé-théologisation du politique²⁴⁰ qui se traduit pour lui en première instance par la séparation organique du religieux et du politique²⁴¹ et le caractère inopérant des représentations religieuses dans la vie sociale. Ce serait là faire advenir le *moment machiavélien* dans l'histoire concrète, position que Marx récusera dès *la Question juive*, considérant que la critique théorique achève la critique de la religion, car elle-même n'est qu'une production théorique de laquelle Marx détache les rites et institutions.

Il importe de saisir par ailleurs la différence de positionnement entre l'athéisme revendiqué de Feuerbach et la position de Marx, qui relèverait davantage de ce que Jean-Pierre Osier qualifie d'*irréligion* dans sa préface à *L'Essence du christianisme* : l'athéisme demeure en effet, même opposé à elle, inclus dans la problématique de la théologie, il reconnaît une pertinence minimale à la question au moins ontologique de l'existence supramondaine et y répond, d'où la permanence depuis Feuerbach en passant par Lukács de l'oxymore possible d'*athéisme religieux*. L'irréligion considère comme illégitime le champ même de cette réflexion. Du point de vue du rattachement de la Théorie critique à la pensée de Marx, la résurgence théologique semble donc poser une difficulté insoluble dans la mesure où les références à Marx semblent invalider toute pertinence à un tel schéma. Toutefois, le rattachement au schéma feuerbachien n'est pas non plus pleinement satisfaisant dans la mesure où la finalité politique que s'assignait Feuerbach se révèle trop étroite comparée à l'approche

²⁴⁰ Feuerbach, Ludwig. *Manifestes philosophiques*, PUF, 1973, p. 100, trad. Louis Althusser. « Les hommes s'assemblent pour la seule raison qu'ils ne croient en aucun Dieu, qu'ils nient leur croyance religieuse. Ce n'est pas la croyance en Dieu mais la défiance de Dieu qui a fondé les Etats. C'est la croyance en l'Homme comme Dieu de l'Homme qui rend subjectivement compte de l'origine de l'Etat. »

²⁴¹ Abensour, Miguel. *Op. cit.*, p. 49. « Du point de vue de sa genèse, à suivre Feuerbach, l'Etat se déduit de la négation de la religion : c'est quand le lien religieux se brise ou se dissout que peut surgir la communauté politique, c'est quand le rapport à Dieu s'efface que peut s'instaurer le lien interhumain. Tel est le travail du nouveau principe suprême, à savoir l'athéisme. »

marxienne de la Théorie critique soulignée communément par Michael Löwy et Martin Jay d'une révolution totale dont on retrouve trace chez Marcuse²⁴². Le problème politique de la Théorie critique n'est pas feuerbachien, il n'est pas *exclusivement* celui de la sécularisation du politique, mais celui de l'*émancipation ontologique hors de la domination comme forme sociologique de l'aliénation* dont la sécularisation entendue sociologiquement est un aspect secondaire, et d'ailleurs non discuté dans leurs travaux. *La Théorie critique semble donc utiliser des fondements épistémiques feuerbachiens en vue de la réalisation d'un programme marxien tourné aussi vers les formes sociales et économiques.* La solution nous semble résider dans deux aspects que sont, d'une part, une prise en compte de la complexification de la position originaire de Marx sur la religion qui révèle une double structure de celle-ci, et d'autre part, une reconfiguration de l'incompatibilité théologique-politique que donne la lecture machiavélienne de Marx qui doit être intégrée dans une lecture *messianique* de son œuvre. Un point doit être souligné qui sera développé plus avant : c'est par ailleurs la commune détestation que Horkheimer et Bloch professent à l'égard du Florentin dans leurs écrits sur la philosophie de la Renaissance. Le « politique pur » de Machiavel tel qu'envisagé par Pocock est lu de manière presque straussienne au premier degré comme une *satanisation* de la politique, et *épistémiquement*, comme une casuistique davantage que comme un pré-matérialisme historique. La lecture de ces deux auteurs montre qu'ils ne sauraient s'arrêter au moment dit *machiavélien* de Marx ou de Feuerbach par méfiance du politique pur dont ils retrouvent la trace chez Schmitt.

C'est dans *l'introduction de 1844* qu'il faut selon nous chercher les raisons d'une certaine fidélité à Marx au-delà de la sociologie de la connaissance et de ses nécessités épistémiques formelles. C'est en effet dans ce texte qu'un autre éminent commentateur de Marx comme Etienne Balibar semble déceler une autre structure tout aussi importante qui semble répondre systématiquement au texte de 1843, et qu'il désigne pour sa part en écho comme « *Moment*

²⁴² Marcuse, Herbert. « *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus* », in *Schriften I*, Francfort, Suhrkamp, 1978, p. 536. « La situation factuelle du capitalisme n'est pas une question de crise économique ou politique, mais d'une catastrophe de l'essence humaine cette perception condamne dès le début à l'échec toute réforme purement économique ou politique, et exige immédiatement l'abolition catastrophique de cette situation de fait par la révolution totale. Seulement sur ce terrain sûr, dont la solidité ne peut être menacée par aucun argument économique ou politique, peut croître la question des conditions historiques et des problèmes de la révolution, la théorie de la lutte de classes et la dictature du prolétariat. » (Notre traduction.)

messianique »²⁴³ dialectiquement en jeu²⁴⁴ avec « le moment machiavélien²⁴⁵ ». Le célèbre texte de Marx sur la religion comme « opium du peuple » révèle tout d'abord une première *structure double* de la religion qui doit encore à Feuerbach mais s'autonomise en ce qu'elle étend le mécanisme de projection qui caractérise la religion à la lutte pratique contre l'aliénation. Elle situe non seulement la religion comme *expression* de la misère réelle de la société, mais aussi comme *protestation* contre cette misère réelle. Elle distingue par ailleurs *religion* et *théologie* en les apparentant pour l'une *avec le droit* et pour l'autre *avec la politique*. De ce point de vue, Marx est bien l'une des sources de cette distinction fondamentale dont nous verrons qu'elle traverse la Théorie critique jusqu'à l'ultime métamorphose de cette dernière en philosophie politique de la religion, dont l'analyse chez Habermas repose sur la primauté du Droit, tandis que cet aspect est absent de la première Théorie critique, qui repose sur le primat de la Politique. La religion a au moins une valeur symptomale dans la mesure où elle révèle les contradictions matérielles de la société, c'est ce que signifie le terme *expression*, mais plus encore, elle a une valeur étiologique puisqu'elle est *produite causalement* par ces contradictions. C'est dans le deuxième terme que se situe l'originalité de la position de Marx qui ne doit pas être confondue avec un amoindrissement de sa critique mais comme une extension de cette dernière : la religion n'est pas un *pur reflet passivé* des conditions sociales, elle contient un moment de *négation active* au sens hégélien comme protestation contre ces antagonismes et comme opposition envers le Monde, comme affirmation de réconciliation possible. Elle ne fait pas que projeter l'image des conditions sociales dans un ciel illusoire, elle

²⁴³ Balibar, Etienne. « Le moment messianique de Marx », *Revue germanique internationale* [En ligne], n° 8, 2008, mis en ligne le 30 octobre 2011, p. 143. « Je m'intéresserai essentiellement à un texte : l'article publié en mars 1844 dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher* sous le titre "*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*", dans lequel apparaît pour la première fois chez Marx le nom du "prolétariat". Je soutiendrai que, pris à la lettre et replacé dans son contexte, il représente le "moment messianique" de sa pensée, et permet d'interroger la permanence mais aussi les métamorphoses de cette dimension tout au long de son œuvre. »

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 144. « Philosophiquement, toute la question est alors de comprendre comment s'articulent dans une véritable unité de contraires le "moment machiavélien" (éminemment politique, a-théologique et radicalement démocratique, si l'on suit l'interprétation d'Abensour) et le "moment messianique" – non seulement du point de vue de leur enchaînement, mais du point de vue de leur corrélation conceptuelle et pour ainsi dire de leur présupposition mutuelle. »

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 143. « Je choisis l'expression de "moment messianique" par symétrie avec celle de "moment machiavélien" (empruntée à Pocock) dont s'est servi Miguel Abensour dans une étude qui a fait date, centrée sur l'interprétation du texte immédiatement antérieur : le "manuscrit de 1843" connu sous le titre "Critique de la philosophie hégélienne de l'État", rédigé par Marx avant son arrivée à Paris, dont il se peut qu'il ait eu l'intention de faire un livre dont l'*Einleitung* de 1844 aurait fourni l'ouverture. Ce que je veux montrer, c'est qu'entre ces deux écrits au titre quasiment identique, mais de style radicalement différent, il y a aussi un contraste de fond quant à la conception de la politique et à l'énonciation de ses fins. Il ne réside pas tant dans un renversement de l'idéalisme au matérialisme, ou dans la transition du démocratisme au communisme, bien que ces questions méritent d'être posées, que dans le surgissement d'une dimension "impolitique" au cœur de la politique elle-même, associée à la fonction rédemptrice qu'y assume le prolétariat. »

projette *la résolution de ces contradictions* dans ce même ciel et inhibe de ce fait encore davantage toute révolution sociale car elle fait de cette résolution un horizon supramondain. Cela signifie néanmoins que cette projection, en sa négativité même, contient de manière aliénée le schéma de sa propre résolution.

Marx conçoit un lien étroit entre le dépérissement de la religion, *grand Autre* du prolétariat, et l'émergence de ce dernier comme classe ultime et hégémonique, en ce que cette émergence correspond, à travers le triomphe d'une classe *devenue unique*, à une forme de réconciliation générale des antagonismes sociaux. Le prolétariat comme classe d'une société sans classes et sans contradictions est l'antithèse de la religion, elle lui est exclusive, car la religion est ultimement une forme de contradiction absolue puisqu'elle s'oppose comme protestation contre les contradictions aux contradictions mêmes qui la génèrent et en constituent le soubassement ontologique. Elle n'a donc pas de consistance ontologique. La religion est ainsi la contradiction des contradictions, tournée à la fois contre elle-même et contre le Monde. C'est ici que Balibar établit une distinction entre, d'un côté, le religieux proprement dit, qui s'inscrit dans le langage de la scission du monde concret, de l'Etat et du Droit, et donc du *dédoublement*, et, de l'autre côté, une catégorie originale et indépendante qu'est le *messianique qui s'inscrit dans le schéma de la réconciliation* : le *religieux* est ainsi désigné négativement comme la structure théorique (pas encore idéologique, Marx n'ayant pas en 1844 élaboré ce concept) qui barre activement la survenance du *messianique* dans la mesure où elle conserve et retient dans la sphère idéale les conflits de la sphère sociale-historique et les recouvre d'un voile illusoire. On peut discerner dans cette caractérisation de la religion une ressemblance certaine, mais inversée, avec la notion de *Katechon* que développera ultérieurement Carl Schmitt, s'inspirant de l'épître aux Thessaloniciens de Paul de Tarse pour souligner la valeur positive de l'Eglise dans la lutte contre l'anomie comme tendance lourde qui gagne l'Histoire et menace d'effondrement toute civilisation. Ce que Schmitt verra comme anomie et dérégulation de l'Etat chrétien, Marx le voit positivement comme une réconciliation à travers l'identification des concepts constitutifs contradictoires de *solution* et de *dissolution*²⁴⁶ qui visent l'Etat chrétien

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 148. « Marx va les associer à une phénoménologie de la crise de la société civile bourgeoise dont il faut suivre de très près la terminologie pour en comprendre la double signification historique et eschatologique : *Auflösung* (la "dissolution" de la société dans les conditions d'existence du prolétariat, arraché aux conditions de vie et aux formes de reconnaissance institutionnelle qui "intègrent" une classe à l'ordre social) communique avec *Lösung* (la "solution" ou "résolution" du problème politique de l'émancipation, que n'ont pu apporter ni la Réforme religieuse ni la Révolution politique bourgeoise), et par conséquent il évoque la rédemption (*Erlösung*) et le rédempteur (*die Rolle des Emanzipators*). »

précisément, et ce dès *la Question juive*. Ce que montre finalement Etienne Balibar, c'est que la religion s'oppose à l'idée messianique et qu'elle serait le *katechon* d'un *eschaton* qu'est l'avènement du prolétariat, mais que ni le messianique, ni le théologique dont il est issu, ne relèvent en propre de la catégorie de *religion* chez Marx. Ceci explique que c'est *au sein de la religion retournée contre elle-même* que se développe le schéma messianique avec la centralité de l'exemple historique de Thomas Münzer qui relie directement Engels à Bloch et représente l'exemplification historique concrète du schéma théorique de Marx, tel que perçu par ces deux penseurs au-delà de leurs divergences, l'un demeurant éminemment orthodoxe, l'autre éminemment hétérodoxe. Le messianique est le moment où la religion se perçoit comme contradiction, c'est ainsi qu'il peut être à la fois issu du théologique qui est le mouvement de la conscience de soi de la religion et s'opposer à elle comme à la société dont elle est le reflet. Le messianique, c'est la production *positive* de la double négation du monde et d'elle-même par la religion. Il est donc dans l'essence de la religion de générer sa propre négation, donc *la religion génère par le messianique qui en est issu le prolétariat qui est sa négation*²⁴⁷. De fait, le schéma marxien de l'auto-négation de la religion par le prolétariat athée prend sa source dans une topique du langage mystique qu'est le dépassement et l'identification des oppositions ontologiques classiques entre Être et Néant que l'on retrouve aussi bien dans la mystique chrétienne d'Eckhart (*et ce néant était Dieu*) que dans l'*ain-sof* des kabbalistes, et bien entendu dans la Science de la Logique de Hegel, où les deux notions sont liées par leur indétermination commune. Il semble en outre impossible de nier dans cette conception un schéma qui épouse l'idée de Kénose²⁴⁸, dont le terme originel grec (*kenôsis*) s'est retrouvé via Luther dans le concept hégélien d'aliénation (*Entäußerung*) et désormais avec le prolétariat dans le rôle du Christ. L'abondance de l'imagerie apocalyptique jusqu'au sein de *L'Idéologie allemande* témoigne de la prégnance de ce schéma²⁴⁹ au sein même du texte réputé le moins eschatologique de Marx. Faut-il en conclure à la fois que cet aspect révèle que Löwith a raison

²⁴⁷ Thibault, Frédéric. « Marx penseur de l'historicité radicale », in *Après la fin de l'Histoire*, Paris, Vrin, 1998, p. 125. « L'aliénation comme dessaisissement de soi, perte par l'homme de sa réalité même dans la perte de son humanité (le prolétaire comme *Unwesen*) comme le Christ accepterait de perdre son être même en se dépouillant de sa condition divine, apparaît ici comme le cœur même d'une conception messianique et apocalyptique de l'histoire, qui ne peut alors se contenter de la lire comme un processus téléologique, mais qui doit ultimement s'accomplir dans la prophétie eschatologique. »

²⁴⁸ Acte par lequel le Christ se dépouille de lui-même pour devenir homme.

²⁴⁹ Marx, Karl. *L'Idéologie allemande*, Editions Sociales, 1971, pp. 37-38, note 4, trad. Renée Cartelle et Gilbert Badia. « Notre Saint-Père de l'Eglise (Bauer) éprouvera une bien grande surprise quand fondra sur lui le jour du jugement dernier, celui où tout cela s'accomplira – un jour dont l'aube sera faite du reflet sur le ciel des villes en flammes, et où retentira au milieu de ces harmonies célestes la mélodie de la Marseillaise et de la carmagnole accompagnée des grondements du canon. »

lorsqu'il qualifie la thèse de Marx de théologie cachée ? Faut-il en conclure que le moment messianique abolit le moment *machiavélien* de Marx, ce qui est une autre façon de poser le même problème ?

Il faut tout d'abord rappeler qu'un tel schéma s'inscrit dans un projet d'alliance de la philosophie et du prolétariat : ce que Marx cherche à faire dans le domaine de la philosophie, c'est devancer dans la sphère théorique ce que le prolétariat va accomplir dans la sphère pratique. De ce point de vue, il n'est pas contradictoire que Marx reprenne un schéma théologique à l'appui de sa démonstration, et en cela il ne fait qu'exprimer, dans la sphère de la théorie, la contradiction inhérente à la religion par laquelle cette dernière se voit niée par le prolétariat. Ce ne sont pas les schémas théologiques qui déterminent la *Praxis*, c'est la *Praxis* à venir, encore inaccomplie, qui détermine rétroactivement des schémas théologiques illusoire. On retrouve la temporalité particulière de la structure messianique qui fondera également le *point archimédique* de la Théorie critique, mais elle réside ici dans l'avènement du prolétariat. L'ensemble des schémas messianiques religieux ne sont dans cette configuration que des anticipations du schéma réel de l'Histoire et c'est ici que sourd le lien fondamental entre Marx et Bloch sur la temporalité historique qui ne peut être maintenue dans une linéarité classique. De ce point de vue, la sécularisation n'est pas une continuité, elle est une négation et un renversement, et ce n'est pas parce qu'elle garde une homologie de structure comme le pense Löwith que l'on doit en conclure, comme le fait justement remarquer Balibar, qu'on puisse en déduire une quelconque *relève dialectique* de la religion et encore moins une continuité²⁵⁰. L'homologie n'est pas exclusive de la contradiction et la contradiction n'est pas exclusive de la discontinuité. Ce schéma révèle selon nous comment il est possible de penser ces transformations discontinues en adoptant toutefois l'idée épistémique d'une structure fondamentale ou d'une essence matérialiste repérée par Marcuse. Pour autant, même inversé, ce schéma ne ruine-t-il pas toute idée d'une essence du politique délié du théologique dans la réflexion de Marx ? Il fait en réalité du *messianique* la catégorie théologico-politique de la sortie du théologico-politique, dans une homologie remarquable avec ce que le protestantisme luthérien aura représenté pour la sécularisation « sociologique » de la religion, religion de la

²⁵⁰ Balibar, Etienne. Art. cit., p. 148. « On comprend alors, me semble-t-il, à la fois l'intérêt et les limites d'une présentation de la théorie de Marx comme une philosophie de l'histoire qui aurait repris à son compte le schème de "l'histoire du salut" à travers la sécularisation hégélienne, non pas tant pour en donner un équivalent réaliste que pour en intensifier la "tension eschatologique". Elle désigne le lieu – ou l'un des lieux – des opérations discursives pratiquées par Marx, mais elle en simplifie l'enjeu et elle en inverse, d'une certaine façon, les intentions en les ramenant sous la catégorie englobante de la "religion". »

sortie de la religion. L'ensemble de la pensée de Marx est ainsi structurée par ces concepts-limites qui articulent les grandes transformations : le prolétariat est la classe de la société sans classes, l'Allemagne est la nation historique hors de l'Histoire, le messianique apparaît comme la catégorie théologique pivot de la sortie de la théologie politique. *Marx le soulignait lui-même : la sécularisation de la théologie par sa critique débouche sur la critique de la politique et sur une notion propre de politique qui abolira le théologico-politique.* C'est dans le prolongement de cette mécanique complexe que nous situons le geste des théoriciens de l'Ecole de Francfort : l'utilisation de concepts théologiques ne se comprend que dans le cadre de la structure messianique dans laquelle s'inscrit ce mouvement, structure messianique qu'il faut donc comprendre, dans la lignée de Marx, comme un rejet du théologico-politique comme réalité effective, comme de la religion qui emprunte des concepts théologico-politiques et comme matrice de la critique politique. Elle sait cependant que la théologie recèle le secret de la double négation par laquelle se rejoignent politique et théologique dans leur aspect critique : négation du monde social et négation de la religion comme négation de ses propres contradictions.

Nous donnerons deux exemples de cet usage messianique de la pensée de Marx, usage qui redouble, met en abyme, celui originel du Messianique *au sein* de la pensée de Marx. Bloch va ainsi, dans le dernier chapitre de *L'Esprit de l'utopie*, lier la pensée de Marx avec les concepts d'apocalypse et d'eschatologie. Bloch va ainsi exprimer de manière explicite le lien à établir entre marxisme et religion comme réconciliation finale entre, d'une part, les buts éthiques que se donnent les hommes et, d'autre part, les conditions matérielles de possibilité de la réalisation de ces buts. Ainsi apparaît comme faussement contradictoire l'ambition marxienne de découvrir des lois positives du développement de l'Histoire et de conserver un schéma eschatologique et téléologique alors même qu'il a chassé tout modèle transcendant²⁵¹, toute idée d'un point de vue archimédique, et ancré dans la production économique les causes de ladite évolution. Il y a une forme de division du travail fonctionnelle chez Bloch entre d'un côté le courant religieux,

²⁵¹ Bloch, Ernst. *L'Esprit de l'Utopie*, Paris, Gallimard, 1977, p. 290, trad. Anne-Marie Lang et Christine Audard. « Le même homme qui débarrassa la production de tout caractère de fétiche, qui crut analyser et exorciser toutes les irrationalités de l'histoire comme étant simplement des obscurités dues à la situation de classe, au processus de production, obscurités qu'on n'avait encore ni vues ni comprises et dont pour cela l'influence semblait fatale, le même homme donc qui exila hors de l'histoire tout rêve, toute utopie agissante, tout "*telos*" relevant du religieux, se comporte à l'égard des forces productives, du calcul du processus de production de la même manière trop constitutive, retrouve le même panthéisme, le même mysticisme, revendique pour eux la même puissance déterminante ultime que Hegel avait revendiqué pour l'Idée aussi bien que Schopenhauer pour sa volonté a-logique. »

qui a trait à l'irréductibilité du rôle motivationnel que possèdent les représentations et les affects, proposition que Kant lui-même admettait comme part irréductible de l'intériorité des hommes, dimension pour laquelle Bloch rétablit le terme religieux d'âme, et, de l'autre côté, le matérialisme historique qui demeure rivé aux conditions matérielles et économiques et aux lois du développement social. La métaphore chrétienne de la réconciliation de la prière et des œuvres, luthérienne pour l'une et catholique pour l'autre, introduite par le biais d'une citation du Zohar²⁵², vise en fait à poser les fondements d'un système messianique délié des oppositions hégéliennes entre Réforme et Eglise. Ce système aurait en outre abandonné la thèse de la négativité absolue du judaïsme telle que posée par Hegel.

C'est un texte religieux juif qui permet le dépassement de cet héritage hégélien et de son modèle de sécularisation comme scission interne à l'histoire chrétienne, favorisant ainsi une sortie de cette histoire en préparant le dépassement entre théologie et matérialisme qui est aussi un dépassement de la sécularisation présentée comme alternative entre rupture et conservation de la religion. Ce dépassement réside dans une répartition fonctionnelle du marxisme et de la religion dirigés vers une téléologie du Royaume²⁵³. C'est ici qu'apparaît alors le mécanisme d'utilisation des concepts théologiques à travers celui de « Royaume » qui illustre, en partant du « souverain Bien » kantien, le retour athée-religieux et conscient de sa propre nature à une fonction strictement politique des concepts théologiques et à leur terminologie première qui éveille des images du monde, et non de l'arrière-monde. C'est par une décision qui brise la causalité et non dans le cadre d'une téléologie de la nature, c'est par finalité politique, et non par déterminisme historique, que doit avoir lieu cette réconciliation entre le théologique et le matérialisme qui, ainsi, ne saurait se réduire au décalque du schéma löwithien pur et simple.

Comment alors comprendre l'affirmation de Benjamin sur Marx dans la XVII^{ème} thèse sur le concept d'Histoire, qui semble à première vue corroborer la pensée de Löwith ? Rappelons-en les termes : « *Marx a sécularisé la représentation de l'âge messianique dans la*

²⁵² *Ibid.*, p. 333. « Sachez, dit en ce sens un manuscrit du Zohar, sachez que pour chaque monde il y a deux regards : l'un voit son extérieur à savoir les lois universelles des mondes suivant leur forme extérieure. L'autre voit l'essence interne des mondes, à savoir le contenu des âmes humaines. Il s'ensuit qu'il y a encore deux niveaux d'activité : les œuvres et les prescriptions de la prière, les œuvres sont là pour parfaire les mondes sous l'aspect de leur extérieur mais la prière pour faire tenir le monde unique dans les autres et les emporter vers les hauteurs. »

²⁵³ *Ibid.* « C'est dans un tel rapport fonctionnel entre l'allègement du fardeau et l'esprit entre marxisme et religion, unis dans la volonté d'accéder au Royaume, que l'ensemble des courants secondaires vont se confondre dans un système principal et dernier : l'âme, le Messie, l'apocalypse – qui représente l'éveil total – donnent les impulsions finales de connaissance et d'action, forment l'a priori de toute politique et de toute culture. Telle est la direction, c'est nous qui colorons, accélérons, décidons tout ; rien n'est terminé, rien n'est déjà clos ; rien n'est foncièrement établi. »

représentation de la société sans classes. Et c'était bien. » Benjamin, dans la lignée de Bloch, souligne ainsi deux éléments très importants : cette sécularisation n'est pas un processus qui échapperait à son acteur principal, jouet des forces inconscientes de l'Histoire, mais bien une décision conceptuelle réfléchie, un coup de force à l'image de l'interruption révolutionnaire. La pensée de Marx *n'est pas ainsi une théologie sécularisée*, elle est une *sécularisation de la théologie*, elle est donc un processus et un mouvement et non pas un état. La proposition de Benjamin fait résider en Marx lui-même le schéma politique de cette sécularisation et sa finalité performative. Benjamin indique d'ailleurs, à la suite de Scholem²⁵⁴, que ce sont les interprétations rationalisantes néo-kantiennes, dont celle de Cohen, qui expulsent, en le rationalisant, ce qu'il appelle le *théologique* hors du concept d'âge messianique. Ce n'est pas la position de Marx, qui prononce cette exclusion, à condition d'être comprise non comme un processus progressif déterminé et inévitable mais comme une possibilité inhérente au présent, toujours susceptible de survenir, proprement messianique et donc non religieuse, irréductible au fatras positiviste des philosophies de l'Histoire et du progrès. La proposition de Benjamin situe Marx et la Théorie critique dans une philosophie *du temps historique comme Maintenant* bien plus que dans une philosophie de l'Histoire au sens löwithien. La Théorie critique tente, à travers cette synthèse du messianisme et du marxisme, d'annoncer le Royaume en procédant à d'importantes réconciliations théoriques.

C) Le jeune Lukács et la résurgence du messianisme juif dans l'horizon de la communauté à venir

Nous avons vu que la position épistémique de la Théorie critique concernant la conciliation de la vérité et de l'historicité propre à l'héritage marxien se résolvait à travers des choix théoriques qui vont à l'encontre de la *solution* que proposait Lukács dans *Histoire et conscience de classe*. Ce dernier faisait de la *conception correcte* du prolétariat l'équivalent marxiste de la *freischwebende Intelligenz* de Mannheim, c'est-à-dire qu'il l'interprétait comme l'idée qu'une classe ou un groupe social qui serait à même de s'extraire cognitivement du point

²⁵⁴ Scholem, Gerschom. Cité par Löwy, Michael, in *Walter Benjamin : avertissement d'incendie*, p. 125. « Le royaume messianique et le temps mécanique ont produit dans la tête des hommes des Lumières l'idée – bâtarde et digne de malédiction – du progrès. Parce que si l'on est *Aufklärer*, la perspective des temps messianiques doit nécessairement se déformer en progrès. Ici se trouvent les erreurs les plus fondamentales de l'Ecole de Marbourg : la distorsion en une tâche infinie dans le sens du Progrès. Ceci est la plus pitoyable interprétation que le prophétisme dut jamais supporter. »

de vue situé que lui confère l'ordonnement social pour permettre une objectivation scientifique de la connaissance de la société, dont la sociologie de la connaissance et le marxisme sont des exemples revendiqués. Sociologie de la connaissance et marxisme sont en effet tous deux confrontés dramatiquement à la question de leur propre légitimation épistémique au regard des éventuelles conséquences relativistes de leurs thèses qui menacent d'emporter jusqu'à leurs propres fondations. Notons toutefois que si Mannheim conçoit l'accès à la vérité comme une synthèse cohérentiste de différents points de vue par la *freischwebende Intelligenz*, Lukács conçoit pour sa part cette même vérité dans un dépassement de la relation séparée sujet-objet qui permet un rapport ontologique particulier entre le prolétariat comme formation sociale contingente et l'Être.

La position oscillante de Horkheimer, qui n'a cessé d'évoluer entre une position lukácsienne et la position marcusienne rationaliste et objectiviste pour développer une sorte de synthèse fondée sur un concept faible de vérité²⁵⁵, aussi bien que les hésitations de Marcuse lui-même vis-à-vis de Lukács, tendent à montrer que ce choix ne se réalise pas *contre* Lukács, dont l'influence est au contraire non négligeable. Si le cheminement de Lukács n'a jamais recoupé celui de la Théorie critique au point atteint par Bloch, sa proximité avec ce dernier, dont il a longtemps partagé les orientations fondamentales entre messianisme, religiosité et conscience révolutionnaire ainsi que l'héritage intellectuel du cercle de Max Weber, dans le sillage d'une conception marxiste, en font une référence incontournable. Il faut tout d'abord souligner que la position épistémique de Lukács, parce qu'elle demeure davantage fidèle au rôle du prolétariat défini par Marx en 1844 et donc au moment messianique que révèle ce dernier, pourrait finalement être qualifiée – paradoxalement d'un certain point de vue – *de plus messianique encore* que celle de la Théorie critique, bien que s'exprimant de manière différente. Un de ses points cardinaux est la critique de l'objectivisme²⁵⁶. Le rôle du prolétariat est de réaliser la synthèse entre connaissance objective et point de vue de classe, précisément parce que Lukács tire les conséquences du point de vue d'une sociologie de la connaissance de la thèse de Marx

²⁵⁵ Horkheimer, Max. « Sur le problème de la vérité », in *Théorie Critique, op. cit.*, p. 187. « Etant donné que le concept de vérité anhistorique, et par conséquent extravagant en tant qu'il provient de la pensée pure d'un esprit infini, donc finalement du concept de Dieu est assurément impossible, il est tout à fait dénué de sens d'orienter la connaissance que nous avons d'après ce concept et de là le nommer en ce sens "relative" (...) Mais tant qu'elle reste nécessairement non-close et dans cette mesure "relative", elle est en même temps absolue car la correction ultérieure ne signifie pas que ce qui était vrai avant, ait été faux. »

²⁵⁶ Lukács, György. *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1974, p. 232, trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois. « L'absolu n'est rien d'autre que la fixation en pensée, le tournant mythologisant et positif qui caractérisent l'impossibilité de la pensée à comprendre concrètement la réalité comme processus historique. »

de l'opposition absolue entre religion et prolétariat et de l'impossibilité d'une position de neutralité axiologique. Le prolétariat atteint à ce rôle parce qu'il est libéré de la *fausse conscience* qu'est la religion et donc de toute contradiction. Lukács retranscrit le concept hégélien de *réconciliation* sous l'angle de la conjonction des rôles épistémiques et politiques du prolétariat puisque l'opposition entre les différents points de vue de classe et la vérité objective est un des antagonismes essentiels que l'avènement du prolétariat résoudra. La résolution de ce dilemme épistémique trouve sa solution dans la structure messianique de l'Histoire et dans sa résolution politique eschatologique. Ne doit-on pas alors en conclure que la Théorie critique, loin de renforcer la dimension messianique en son sein, trahit par sa conception épistémique et son refus du rôle cognitif *archimédique* du prolétariat un amoindrissement de ce schéma qui paraît au contraire encore très vivace chez Lukács ?

Il faut ici distinguer deux problèmes : d'une part, la conception rationaliste de la Théorie critique a conduit ses théoriciens à ne pas considérer la réconciliation entre vérité et historicité comme une production elle-même historique mais comme une structure fondamentale transhistorique, expliquant ainsi la reprise matérialiste du concept d'essence par Marcuse qui fonctionne comme un équivalent fonctionnel des *structures dynamiques significatives* dégagées par Lukács au sein d'*Histoire et Conscience de classe*. Il est vrai que le point de vue de Lukács amènerait finalement à reconduire l'aporie entre intérêt de classe et visée de vérité dans le cadre de la société bourgeoise et à maintenir le *problème de Münchhausen* qui mine l'historicisme et à en repousser la résolution à la survenance future de l'événement révolutionnaire qu'est l'avènement du prolétariat. Il faut donc souligner l'exigence épistémique de scientificité et d'objectivité qui préside à cette mise à distance de Lukács, mais aussi l'exigence politique de performativité de l'idée messianique et le renforcement de l'articulation entre moment messianique et machiavélien : ce qui fonde la possibilité machiavélienne de la pensée de Marx et le schéma présentiste de tendance chiliastique de la Théorie critique chez nombre de ses auteurs –c'est-à-dire la prise de conscience par les hommes de leur capacité d'auto-institution pure –, c'est en réalité l'appropriation d'un schéma messianique rationalisé et une séparation entre sphère épistémique et sphère politique. Par rapport à Lukács, Horkheimer et Marcuse distinguent la sphère rationaliste et conceptuelle du marxisme, qui est le lieu d'une théorie du social, de la *Praxis* pure, qui est le lieu d'une authentique pratique politique autonome. Il y a selon nous un second problème lié à la forme de *matérialisme aléatoire* que développent les théoriciens critiques : comme le souligne Löwy, ni Benjamin, ni Bloch et encore moins les francfortois traditionnels ne conçoivent comme *déterminée* la survenance du « Royaume ». Ils

ne développent pas une philosophie de l'Histoire au sens löwithien dotée d'une téléologie linéaire et d'une finalité car cette vision est corrigée par des éléments tantôt rationalistes et tantôt chiliastiques qui forment une tension accrue. Tout au plus peut-on concéder que Bloch croit en la *nécessité* de cette réalisation, mais sans que sa téléologie en soit plus précise. Il n'est pas possible de concevoir uniquement « *le Royaume* » comme un accomplissement futur : il doit aussi être vu comme une potentialité présente de rupture du continuum historique qui ne surviendra pas par les seules lois du développement historique mais par une décision politique collective. Le « *Royaume* » *n'est jamais pure idéalité* dans la Théorie critique. De ce fait, le principe directeur d'un tel événement, pouvant surgir à tout moment, ne peut lui-même être *strictement* historique. Il est naturellement transhistorique et réside dans la Raison et dans sa traduction par la survenance d'une organisation à la fois rationnelle et juste de la société. Pour autant, ce schéma demeure messianique en cela qu'il repose sur *une conception qualitative du temps*. Les principaux auteurs de la Théorie critique ne concluent certes pas à la nécessité inéluctable du schéma eschatologique du marxisme mais, en revanche, ils se réfèrent à la virtualité permanente du schéma messianique dans la possible imminence de l'événement révolutionnaire dont il s'agit pour la Théorie critique de préparer les conditions théoriques et l'articulation de ces deux domaines²⁵⁷. L'eschatologie n'est pas un processus devant nous mais une possibilité objective à côté de nous, une irruption soit possible, soit réalisable, soit virtuelle.

De ce fait, la Théorie critique s'écarte à la fois du problème de la sociologie de la connaissance et du problème marxien de la conjonction entre situation sociale et accès à la vérité. L'accès à la vérité est possible dès maintenant et sans condition sociologique et historique préalable, par la seule force du concept. La Raison occupe le rôle épistémique que la notion de structure dynamique significative occupe dans l'épistémologie de Lukács, mais uniquement dans sa dimension gnoséologique. Davantage qu'une dimension anhistorique dans sa conception idéaliste, la Raison possède une dimension transhistorique qui se traduit par la plasticité nécessaire à l'adaptation aux circonstances matérielles historiques²⁵⁸. Dès lors, le

²⁵⁷ Le programme de la Théorie critique répond autrement à celui de Lukács ainsi formulé : Lukács, György. *Op. cit.*, p. 18. « Il s'agit plutôt de rechercher dans la théorie aussi bien que dans la façon dont elle pénètre les masses ces moments et ces déterminations, qui font de la théorie, de la méthode dialectique, le véhicule de la révolution. »

²⁵⁸ Feenberg, Andrew. *Philosophie de la Praxis*, Montréal, Lux éditeur, 2016, p. 140, trad. Véronique Dassy et Theodor Weinsenstein. « Horkheimer emploie l'exemple du diagnostic de la tuberculose qui peut être bon ou mauvais selon la connaissance médicale du moment et garder sa valeur de vérité dans le premier cas, indépendamment de l'évolution de la médecine. Imaginons un jour que la catégorie même de médecine change tellement que la "tuberculose" devienne quelque chose sans intérêt, comme les humeurs de la médecine moderne pour celle d'aujourd'hui. Ce développement peut représenter un progrès de la connaissance mais il ne change pas

champ politique est devenu autonome, déserté par le religieux comme élément constitutif, il permet selon nous de mobiliser une deuxième forme de référence messianique. Il existe des structures messianiques que l'on qualifiera de profondes, ésotériques et en grande partie formelles, que l'on distingue chez Lukács et dans la Théorie critique comme héritées du moment messianique de Marx, jouant donc le rôle de structures dynamiques. On peut, en reprenant des catégories wébériennes du *Judaïsme antique*, qui distingue les différentes formes de mobilisations utilisées par les prophètes, les qualifier d'*abstraites*²⁵⁹ ou de *plastiques*. A ces structures abstraites se superpose un imaginaire messianique parfaitement conscient, que l'on qualifiera d'exotérique ou de « plastique », au sein même du champ autonome politique de type machiavélien défini par Marx dès 1843, reposant, *non pas sur le concept, mais sur l'image et le récit* et visant à une stratégie politique contestataire comme mobilisation des forces disruptives. C'est ici que se noue l'alliance entre le concept d'auto-institution de la société et l'usage sécularisé du symbolisme religieux. Cette dimension machiavélienne de Marx n'est ainsi pas vierge de toute référence théologico-politique et chiliastique mais elle utilise ces références avec une finalité exclusivement politique. L'autonomie du politique ne se constitue pas par une césure fétichiste avec le théologique mais par une *neutralisation de sa valeur de vérité* dans le cadre de l'« athéisme religieux » malgré tout hérité de Feuerbach. On ferait ainsi erreur en considérant que la césure avec le théologico-politique implique une rupture avec l'imaginaire religieux. Machiavel lui-même est bien conscient qu'il existe un usage proprement politique du religieux, usage qu'il préconise par ailleurs. De cet imaginaire messianique à tendance chiliastique, Lukács est également l'un des principaux précurseurs et on retrouvera chez lui cette dimension concrète matérielle de l'imaginaire qui rappelle en droite ligne l'usage des *représentations et fantasmagories* dont se réclamait Moses Hess comme matériau politique théorique destiné à des fins révolutionnaires pratiques. Il faut situer cette double dimension du messianisme chez Lukács dans la distinction entre *culture* et *civilisation* devenue centrale dans

la valeur de vérité du diagnostic rendu quand la structure catégorielle de la connaissance du temps soutenait le concept de tuberculose. Dans ce sens, une vérité peut être liée à une période historique sans pour autant être falsifiée par l'histoire. »

²⁵⁹ Kalinowski, Isabelle. « Introduction », in Weber, Max. *Le Judaïsme antique*, Paris, Flammarion, 2010, p. 13. « Le judaïsme antique fait ressortir une dimension décisive de la pensée wébérienne : le rôle que Weber accordait à l'image, à la représentation visuelle d'une scène ou d'une histoire en images dans l'élaboration de l'intelligibilité sociologique. Chez lui, les images ou les scènes imagées ne sont pas très nombreuses mais possèdent, précisément, les caractéristiques qu'il attribue aux images prophétiques de l'Ancien Testament : la "force plastique", la "force ardente" qui les rend "toujours concrètes, évidentes, condensées, définitives, souvent grandioses et infiniment terrifiantes" ». Voir aussi *Ibid.*, note de bas de page 1. « Weber se réfère souvent au couple "plastique/abstrait" qui ne recoupe pas exactement l'opposition "image/concept" ; il est des images "sans force plastique" et des "discours conceptuels" capables de créer des images. »

la résurgence romantique chez les juifs contestataires allemands. A la civilisation matérielle avec ses lois de développement économiques et sociales, ce que Bloch définirait comme *le domaine du marxisme*, se superpose *la culture*, dont l'imaginaire religieux fait partie. Il faut ajouter à cette distinction conceptuelle différentes formes de socialisation auxquelles correspond chacun des domaines : la Société est le concept correspondant à la formation sociologique de la civilisation, la communauté celui correspondant à la sphère de la culture²⁶⁰. Ainsi, *la structure messianique profonde ou ésotérique-abstraite* régit le modèle épistémique d'une théorie explicative du développement de la société, tandis que *l'imaginaire messianique de surface ou exotérique-imagé* nourrit la constitution de la communauté politique comme élément motivationnel à l'égard des opprimés, élément fondé sur la compréhension des ressorts psychosociaux en jeu dans l'espace proprement politique conçu selon le modèle machiavélien de l'auto-institution démocratique.

On constate que ce double usage du messianisme rejoint des notions majeures de sociologie intégrées par Lukács et Bloch dans le cercle de Max Weber, où ils côtoyèrent aussi bien Ferdinand Tönnies que Georg Simmel. Soulignons ici encore le rôle central de la constellation post-wébérienne réunie autour du maître dans cette résurgence de l'imagerie messianique, inscrite dans le vaste courant d'un antipositivisme cultivé devant le constat des effets de la rationalisation croissante et des conséquences du désenchantement du monde²⁶¹. Weber avait ainsi lui-même dès son ouvrage sur le judaïsme antique conféré aux images et récits bibliques un pouvoir de synthèse et d'évocation particulier qui avait contribué à développer les particularités du peuple juif comme peuple-paria, et à former la nation juive comme société spécifique aux caractéristiques uniques. Former une société nouvelle par

²⁶⁰ Löwy, Michael. « Idéologie révolutionnaire et messianisme mystique chez le jeune Lukács (1910-1919) », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 45/1, 1978, pp. 51-63. p. 52 : « Son thème récurrent est opposition entre culture et civilisation alors que Kultur définit un univers de valeurs religieuses spirituelles éthiques et esthétiques traditionnelles considérées comme typiquement germaniques. *Zivilisation* désigne le progrès matériel industriel technique et moderne censé être d'origine anglo-française. Cette problématique développée dans les sciences sociales (Alfred Weber, Ernst Troeltsch, Georg Simmel) et dans la littérature (Paul Ernst, Thomas Mann, Stefan George) et la philosophie (Oswald Spengler) articule avec la doctrine systématisée par le fondateur de la sociologie allemande Ferdinand Tönnies de l'opposition entre *Gemeinschaft* la communauté organique traditionnelle fondée sur des rapports humains directs et personnels et *Gesellschaft* les formes sociales modernes artificielles rationnelles constituées par des liens formels et impersonnels entre les individus. »

²⁶¹ *Ibid.*, p. 53. « La société industrielle se caractérise par un désenchantement du monde (*Entzauberung der Welt*) à travers lequel les sentiments et valeurs suprêmes sont remplacés par le froid calcul rationnel des pertes et profits. Le retour la religion et la passion pour le mysticisme sont des formes de révolte contre cette *Entzauberung* et des tentatives désespérées de rétablir dans l'univers culturel cet enchantement chassé par les machines et les livres de comptes. Le Cercle Max Weber de Heidelberg qui réunissait régulièrement un groupe d'amis dans la maison du sociologue a été un des centres de diffusion les plus significatifs des idées néoromantiques et de la nouvelle religiosité des milieux universitaires. »

l'avènement du prolétariat, c'est dépasser aussi cette opposition entre communauté et société, c'est faire une société dotée des ressorts communautaires. Lukács, comme Bloch, est très conscient de l'insuffisance politique du marxisme comme de toute théorie explicative de la société qui négligerait la dimension compréhensive. S'il est conscient de cette insuffisance, c'est qu'il est conscient à l'inverse de la grande valeur spécifiquement épistémique et explicative du marxisme dans le champ des rapports entre économie et société dont il héritera et de son articulation conceptuelle. Dès après 1844, la théorie de la société marxienne, par sa volonté de dépasser la spécificité du politique dans le social au sens pratique, néglige le rôle de l'imaginaire collectif qui s'exprime dans la religion²⁶². Elle sacrifie à la structure messianique formelle qui agit en profondeur profonde le contenu de l'imaginaire messianique qui se déploie en surface. Lukács, dès 1910, fait alors le constat de la nécessité de superposer à une théorie de la société des facteurs motivationnels et idéels de mobilisation politique. C'est donc bien qu'il considère que le théologique sécularisé a pour fonction de participer de l'autonomisation du champ politique. Ce constat se double d'un diagnostic politique à propos de la vigueur des mouvements socialistes de son temps, qu'il lie à la capacité de ces derniers à mobiliser des éléments religieux à des fins politiques²⁶³. Le concept central à travers lequel Lukács fusionne les éléments théologiques et l'approche sociologique est le concept de *communauté*, chargé ainsi d'une double valeur : comme concept immanent à la vie sociale, elle organise le dépassement de l'individu dans un ensemble social à la manière dont la religion organise ce dépassement dans le concept d'un Dieu transcendant²⁶⁴. Comme concept politique, la *communauté* inaugure la nécessité de penser l'unité du principe politique par-delà la diversité des classes sociales dans une forme qui les unisse et qui sera le prolétariat²⁶⁵. A cette fin, Lukács

²⁶² Lukács, György. « *Eszetkai Kultura 1910* », *Művészet es tarsa alom (Art et société)*, n° 196, Budapest, Gondolât, p. 71. « Le seul espoir pourrait être dans le prolétariat et dans le socialisme mais il semble que le socialisme n'a pas le pouvoir religieux capable de remplir âme tout entière, un pouvoir qui caractérise le christianisme primitif. »

²⁶³ Id. « Lettre à Félix Bertaux de mars 1913 », *L'Homme et la Société*, vol. 43-44, 1977, p. 55. « La dernière force culturelle agissante en Allemagne, le socialisme naturaliste-matérialiste doit son influence aux éléments religieux constitutifs de sa vision du monde ».

²⁶⁴ Löwy, Michael. Art. cit., p. 54. « Dans une comparaison remarquable et pénétrante entre les visions du monde religieuse et socialiste, Lucien Goldmann mettait en évidence leur fondement commun : le rapport des valeurs trans-individuelles qui les oppose au rationalisme individualiste de type cartésien. Cette transcendance par rapport à l'individu peut être aussi bien celle d'un Dieu surhumain que celle de la communauté humaine, l'un et l'autre en même temps extérieurs et intérieurs à l'individu. Mais le rationalisme avait supprimé l'un et l'autre : Dieu et la communauté. »

²⁶⁵ Id. *Ibid.* « L'aspiration de Lukács semble être de fusionner Dieu et la communauté dans un collectivisme religieux qui soit la négation la plus totale de la société bourgeoise moderne individualiste et fondée sur égoïsme rationaliste calculateur. Par ailleurs, à ses yeux, seule une collectivité de ce type est capable de produire une culture et un art qui soient authentiques, organiques et profonds. Selon Max Weber, qui débattait fréquemment sur ces questions avec lui, une chose est devenue évidente pour Lukács quand il regardé les peintures de Cimabue à savoir

reprend la thématique oxymorique d'origine feuerbachienne de *l'athéisme religieux*, qu'il applique à sa lecture de l'œuvre de Dostoïevski comme révélatrice du caractère séculier tragique de la modernité.

Il faut souligner le rôle essentiel de Lukács dans la dimension syncrétique et pluraliste de la référence religieuse dans le marxisme ultérieur, caractéristique dont héritera la Théorie critique et qu'il partage avec Bloch, référence qui ne se limite ni au judaïsme retrouvé ni à la problématique hégélienne de l'histoire de la chrétienté²⁶⁶. Si Hess avait annoncé ce pas de côté, il s'accompagnait d'une inscription fixe dans la référence juive comme transposition de Hegel au complexe juif. Ce syncrétisme référentiel mérite d'être interrogé car, selon nous, il prend place dans un double mouvement de désubstantialisation critique de la religion comme prétention à la vérité qui se combine à une extraction de l'essence motivationnelle du théologique dans sa dimension politique et éthique espérantielle. La variation des occurrences et des instanciations culturelles du concept religieux, leur prolifération et leur diversité, permettent d'en dégager de manière critique une essence sur le mode matérialiste, dont nous avons vu que Marcuse le rendra explicite dans la Théorie critique. Un point commun supplémentaire avec le Bloch du *Thomas Münzer* est à souligner quant à la nature anti-hégélienne de l'attraction que développe le jeune Lukács pour l'Eglise médiévale comme image d'une totalité réconciliée, alors même que Hegel y voyait au contraire *l'époque par excellence de la scission de la conscience avec elle-même*. Cet intérêt redouble avec la lecture des écrits de Buber consacrés aux communautés hassidiques. A travers ces deux formations religieuses *a priori* si différentes que sont l'Eglise médiévale et la communauté hassidique, Lukács dépeint deux formes de communauté²⁶⁷ annonciatrices du socialisme. Le fait que ces concepts

que la culture ne peut exister que par rapport à des valeurs collectivistes. »

²⁶⁶ Charbonnier, Vincent. « Lukács : un athéisme problématique », in Chubilleau, Elie et Puisais, Eric. *Les Athéismes philosophiques*, Paris, Kimé, 2000, pp. 177-204. « Le point crucial réside toutefois dans le singulier intérêt qu'il porte à la religion, s'attachant, pour l'essentiel, à ses courants les moins orthodoxes, particulièrement ceux du christianisme. Ainsi le théologien allemand Maître Eckhart (1260-1328) a exercé une très vive influence sur le jeune Lukács, qui le cite en exergue de son étude *Métaphysique de la tragédie* (1910), et ainsi qu'en témoigne, encore plus nettement, ce texte de 1912, *Von der Armut am Geiste [De la pauvreté de l'esprit]*, lequel, par son titre, fait explicitement référence à la conceptualité eckhartienne. Cet attrait pour l'hétérodoxie religieuse ne se démentira d'ailleurs jamais. Dans l'*Ontologie de l'être social* (1964-1971), qui consuma, tel un achèvement, ses dernières forces, Lukács, indique N. Tertulian, "met en valeur la portée du mouvement des sectes et des hérésies contre l'Eglise institutionnalisée, en soulignant qu'elles incarnent les aspirations du genre-humain-pour-soi – la variante lukácsienne de 'l'esprit absolu' hégélien – contre les Valeurs du *statu quo* social, dont l'Eglise institutionnalisée – expression du genre-humain-en-soi, de "l'esprit objectif" de l'époque – serait la porteuse. »

²⁶⁷ Lukács, György. A modern drama fejlődésének története, Budapest, Franklin, 1911, vol. II, pp. 156-57, cité par Feher, Ferenc. « Die Geschichtsphilosophie des Dramas die Metaphysik der Tragödie und die Utopie des untragischen Dramas Scheidewege der Dramentheorie des jungen Lukács », in *Die Seele und das Leben*, Francfort, Suhrkamp, 1977, p. 27. « Le système du socialisme et sa vision du monde le marxisme constituent une synthèse,

deviennent essentiels dans sa pensée et que la notion de totalité qui en est issue prenne une tonalité ontologique marquée, est révélateur²⁶⁸. Nous discernons dans la résurgence romantique et esthétique chez Lukács une tentative de transposition matérialiste de la catégorie schellingienne de *tautégorie* comme unité de sens autosuffisante à la réalité sociologique et politique de la communauté religieuse, mais aussi du prolétariat. Le fait qu'il discerne dans l'œuvre d'art le signe par excellence et l'*analogon* du caractère d'une société socialiste tend à montrer qu'il identifie ensemble les formes de la communauté politique, du Mythe et de l'art, comme Schelling avait avant lui rapproché le Mythe de l'œuvre d'art. La communauté devient chez Lukács une unité matérielle et spirituelle accomplie dans un ensemble achevé se donnant son propre sens. Le prolétariat réconcilie le point de vue de classe et le savoir objectif mais également les notions de société et de communauté, la culture et la civilisation.

Cette centralité de la notion de *Communauté* dans l'économie de la pensée de Lukács doit être analysée dans son élément spécifiquement juif tel qu'il apparaît en outre dans ce rapprochement avec le hassidisme dans sa version bubérienne. La notion de communauté comme totalité universelle est très liée au catholicisme. Comment l'élément juif s'insère-t-il, alors même qu'il tend au contraire à marquer une différenciation, une unité irréductible à la totalité ? Michael Löwy insiste à raison sur la dimension syncrétique par laquelle Lukács cherche une unité des phénomènes mystiques dans la fusion des points de vue religieux antagonistes, mais il nous semble que l'intérêt pour le hassidisme marque aussi une autre fonction : il vise la spécificité du schéma de totalisation de la société et de la communauté comme schéma messianique et introduit la question de la temporalité et de l'historicité de cette totalité non encore accomplie. On peut interpréter l'élément juif comme jouant par excellence un rôle dialectique avec l'image idéalisée de l'Eglise médiévale comme Totalité, et ce vis-à-vis du concept d'Histoire, Société au regard de Communauté. Lucien Goldmann, qui fut l'un des plus brillants exégètes du jeune Lukács, trace un parallèle fécond entre le concept de Totalité chez Lukács et le concept d'Être chez Heidegger, confirmant la tonalité ontologique et

la synthèse la plus impitoyable et la plus rigoureuse peut-être depuis le catholicisme du Moyen Age. Elle ne pourra exprimer quand le temps viendra de lui donner une expression artistique une forme aussi sévère et aussi rigoureuse que l'art authentique de ce dernier (je pense Giotto Dante) et non un art purement individuel, poussant l'individualisme aux nuances les plus extrêmes, produit par les temps actuels. »

²⁶⁸ Goldmann, Lucien. *Lukács et Heidegger*, Paris, Denoël, Gonthier, 1973, p. 67. « Voilà donc la première communauté fondamentale entre Lukács et Heidegger : reprise de la tradition hégélienne, refus du sujet transcendantal, conception de l'homme comme inséparable du monde dont il fait partie, définition de sa place dans l'univers comme historicité, l'analyse de la totalité (la question de l'Être chez Heidegger), l'unité de la théorie et de la pratique, le caractère pratique de la première, théorique de la seconde et enfin le problème de la signification dans *Histoire et conscience de classe*. »

métaphysique de ce concept bien perçue par Mannheim²⁶⁹ et son lien à l'Utopique. La Totalité ainsi nommée ne se limite pas à la société redevenue communauté universelle qui constitue le *cosmos* de la société socialiste, ce n'est pas exclusivement un concept sociologique, c'est aussi le rapport à la Totalité comme Monde au sens hégélien ou *Umweltlichkeit* au sens heideggerien²⁷⁰. Comme chez Bloch, l'Eglise médiévale symbolise le modèle religieux de la future unité politique mais un modèle statique, accompli, mondanisé. Or, nous nous situons historiquement dans l'inaccompli et dans un horizon d'attente. Cette opposition nous renvoie à une autre remarque de Goldmann dans la postface que ce dernier consacre à *La théorie du roman* sur la notion de structure dynamique significative, qui combine permanence statique et transformation²⁷¹ et donne au conceptuel et à l'abstrait le pouvoir de définir un horizon de sens concret transcendant la distinction wébérienne entre abstrait et imagé. La référence hassidique correspond à la dimension historiciste de la pensée de Lukács, le concept d'Histoire s'articulant à celui de Totalité pour former cette structure dynamique qui rend compte de l'évolution sociale ; la constitution d'une communauté enthousiaste comme la communauté hassidique s'articule ainsi comme élément dynamique messianique tandis que l'Eglise est le symbole eschatologique de l'accomplissement. Ils se présentent tous deux comme des éléments de signification de la structure. La synthèse politique communauté-société ne s'effectue que dans l'horizon messianique proprement politique que confère la pensée juive mais ne s'accomplit que dans l'universalité « catholique » de l'Unité finale dans le prolétariat. Chez Lukács, le syncrétisme religieux est ainsi également lié, selon nous, à une forme de pensée qui annonce et prépare le concept épistémique de *structure dynamique significative* qui réconcilie Histoire et Totalité dans *Histoire et conscience de classe*.

Il faut alors discerner dans cet horizon juif de la communauté une dimension étrangère à la thématique catholique et à la fonction syncrétique qu'est la dimension utopique, qui occupera une place importante dans la Théorie critique. Ces connexions entre Utopie et communauté sont

²⁶⁹ Mannheim, Karl. *Idéologie et Utopie*, Chicoutimi, édition en ligne de l'UQAC, p. 107. « À la différence des écrivains mentionnés ci-dessus (Lukács), qui considèrent la catégorie de la totalité comme une entité ontologico-métaphysique, Troeltsch s'en sert comme d'une hypothèse de travail dans la recherche. »

²⁷⁰ Charbonnier, Vincent. Art. cit. « Comme Marx, Lukács dispose pour ce faire d'une catégorie majeure, qu'il a lui-même thématisée : *la totalité*, dont N. Tertulian souligne qu'elle constituait "l'aspiration secrète la plus profonde de Lukács". Ne serait-ce pas l'autre nom de l'humanisme... cet athéisme ? »

²⁷¹ Goldmann, Lucien. « Introduction aux premiers écrits de Georges Lukács », in Lukács, György. *La Théorie du roman*, Paris, Tel-Gallimard, 1968, p. 157. « C'est à Lukács que revient entre autres le mérite d'avoir mis clairement en lumière et par cela même rendu facilement accessibles aux chercheurs ultérieurs les principes méthodologiques fondamentaux qui régissent l'œuvre de Marx et parmi eux en premier lieu les trois concepts les plus importants de la méthode dialectique en sciences humaines : ceux de *structure dynamique significative*, de *conscience possible* et de *possibilité objective*. »

selon nous liés au dialogue entre Lukács et Buber et aux liens que ce dernier établit entre les deux concepts. La conception messianique de Buber ne situe pas dans un horizon lointain et dans une passivation des acteurs historiques condamnés à la simple Attente. L'événement messianique a la particularité de recueillir l'ensemble du passé historique et d'ouvrir la totalité du futur²⁷², se situant comme un *Zeitpunkt* catastrophique en lien avec le concept de Totalité. Il faut souligner que cette idée d'un messianisme résultant de l'action des hommes s'oppose à la doctrine rabbinique mais qu'elle n'est pas sans interroger la conception marxiste dans sa dimension de théorie de la société. Buber organise ainsi un déplacement au sein de la théologie juive²⁷³ qui résonne dans le marxisme comme le fait le matérialisme aléatoire de la Théorie critique, qui confère aux hommes l'entière responsabilité politique et historique de l'avènement du socialisme. C'est ainsi qu'il faut, en s'inspirant des distinctions théologiques bubériennes, analyser le problème de l'action humaine dans l'avènement du prolétariat et distinguer le messianisme abstrait de Marx comme *figure apocalyptique*, c'est-à-dire survenance de l'événement messianique comme aboutissement catastrophique, indépendant de toute volonté humaine, du messianisme concret comme résultant du *prophétisme messianique*, c'est-à-dire de l'action humaine en ce qu'elle s'oppose à ce messianisme volontariste. Le messianisme est alors lié à la constitution d'une forme politique qui prend sa source dans l'analyse du concept de communauté formulée par Tönnies. Buber lie messianisme et communauté en considérant que la communauté vraie est la réalisation définitive du messianisme. Ce n'est pas l'Eglise médiévale mais la Cité médiévale qui occupe chez Buber le modèle de l'unité sociale morale idéale du passé, homogène et trans-individuelle, s'opposant à la société contemporaine appréhendée comme agglomération d'individualités incarnée dans la grande ville²⁷⁴. S'il est impossible de revenir aux formes anciennes de communauté, Buber, qui ne se situe donc pas dans une logique de restauration, affirme explicitement la confluence du socialisme et de la religion, d'un socialisme qui ne vise pas à accélérer le processus d'anonymisation de la société mais de rétablissement du dialogue interindividuel²⁷⁵. La Communauté ne saurait par ailleurs

²⁷² Buber, Martin. « *Das messianische Mysterium* », conférence inédite citée par Löwy, Michael in « L'utopie communautaire de Martin Buber », in *Juifs hétérodoxes, op. cit.*, p. 102. « Le passé et l'avenir, la fin des temps et l'histoire sont liés (...). Il a la forme du passé absolu et porte en germe le futur absolu. »

²⁷³ Buber, Martin. *Ibid.* « Le théologoumène juif central, non formulé, non dogmatique, mais arrière-plan et cohésion de toute doctrine et prophétie, est la croyance à la participation humaine à la rédemption du monde. »

²⁷⁴ Id. *Communauté. Paroles pour les temps actuels*, Ed. de l'éclat, Paris, p. 37. « Si la cité médiévale est la forme fondamentale et représentative de la communauté, la grande ville moderne est celle de la société. »

²⁷⁵ Id. *Ibid.*, p. 43. « [C]elui-ci (le socialisme) est l'annonce et la préparation d'un grand événement religieux. Ce ne sera pas d'ailleurs la première fois, que des forces religieuses interviennent avec un élan rédempteur et régénérateur, dans une crise des forces sociales. »

selon Buber s'accommoder de la Forme-Etat, même si cet Etat se définissait comme socialiste. Ce sont les petites communautés vivantes qui sont le modèle organique de la communauté unitaire où règne une relation directe non médiée entre les hommes. L'analyse anarchisante de Buber se distingue cependant de celle de Tönnies par l'absence de toute ambition restaurative. La solution ne réside pas dans un retour passéiste à la dimension organique des communautés mais par une transformation des rapports individuels, dans la reconstruction de communautés comme ensembles de base de la société. C'est ici que la dimension messianique de la pensée de Buber arrive à rencontrer la dimension machiavélienne de celle de Marx : le messianique s'inscrit dans un mouvement particulier d'appropriation démocratique de l'espace politique et dans une forme d'auto-organisation de la société dépendante de sa capacité fondamentale d'auto-institution dans un écart avec le théologique. C'est sur cette capacité présente, déjà existante et son aboutissement dans une forme sociale et politique objectivement possible mais non – encore – advenue que le schéma bubérien se distingue du récit eschatologique classique. C'est la conduite autonomisée des affaires humaines qui participe de l'avènement du Royaume et ne s'y oppose plus. Ce volontarisme messianique obéit dans le domaine de la pensée religieuse à une double structure que l'on peut rapprocher de celle de Marx, dont Buber connaissait bien l'œuvre²⁷⁶ : d'une part, une pensée qui obéit au schéma messianique de l'événement salvateur et de l'unité de la communauté réconciliée avec elle-même, d'autre part, la réalisation de ce schéma qui repose sur la responsabilité de l'homme et non sur une nécessité supramondaine ou naturelle. La dimension utopique de cette pensée réside dans la conjonction d'une temporalité tout entière tournée vers le futur, vers une forme de communauté encore inédite dépeinte selon les grands principes sociologiques qui la gouvernent davantage que selon son modèle d'organisation détaillée. Buber se situe déjà dans une figure de *l'Utopie négative* qui jouera un rôle très important dans le complexe des rapports entre théologie et politique au sein de la Théorie critique. Sa conception de l'Utopie est d'abord négative parce qu'elle se fonde sur un travail de *critique de la société existante* comme préalable éthique et épistémique. A ce titre, Buber est annonciateur d'une critique de la réification dans son ouvrage *Ich und Du*, dont il faut souligner la quasi-contemporanéité avec *Histoire et conscience de classe*, dans lequel Buber développe la thématique, qui n'est pas sans résonance kabbalistique et gnostique,

²⁷⁶ Löwy, Michael. « L'utopie communautaire de Martin Buber », in *Juifs hétérodoxes*, op. cit., p. 111. « Buber se distingue aussi des anarchistes par son intérêt pour l'œuvre de Marx auquel il dédie un des principaux chapitres de son livre (*Utopie et socialisme*). Il attire l'attention sur des textes de jeunesse de Marx qui présentent la révolution politique, le renversement du pouvoir établi uniquement comme un moyen nécessaire au socialisme : dès que celui-ci commence son activité organisatrice, dès que se manifeste son but propre, il se débarrasse de son masque politique. »

du *cauchemar* qui rejoindra celle de la *modernité comme enfer* chez certains penseurs de la Théorie critique dont en particulier Benjamin, mais aussi Kracauer. La communauté bubérienne se définit, en outre, non par des modalités d'organisation positives mais par deux principes qui la gouvernent : la maximisation des libertés et la maximisation des solidarités sur un modèle qui n'est plus organique et identitaire mais fondé sur le choix des individus de s'associer par affinités électives. La communauté est un but en soi, elle est sa propre finalité²⁷⁷ comme rapport à la vie. On retrouve donc un schéma empreint de religiosité mais qui reprend, comme le fera Bloch, la congruence entre *souverain Bien* kantien et *Royaume de Dieu* biblique. Sa logique de maximisation des libertés et des solidarités permet de tracer un parallèle entre celle régulant bonheur et vertu chez Kant. A la différence du philosophe de Königsberg, la communauté bubérienne obéit à ce que Lukács qualifierait de *possibilité objective* et Mannheim de *vécu-du-maintenant* (*Jetzt-erleben*), elle n'est pas un idéal régulateur mais le principe programmatique d'une réalité politique, et en tant que *possibilité objective*, susceptible d'une réalisation immédiate par *décision politique collective* (mais non pas générale) qu'est l'élaboration d'une petite communauté. La Théorie critique élaborera une ontologie de l'Utopie négative autour de ces notions. On remarquera pour mieux y revenir ultérieurement que ce schéma messianique est un schéma décisionniste, mais un schéma décisionniste de type machiavélien dont la structure est inversée par rapport à celui de Schmitt, puisque c'est au sein du *demos* que s'effectue cette décision qui auto-institue la forme politique et non la forme politique préexistante dont le *Basileus* décide à la place du *demos*. Il recoupe ainsi la structure chiliastique que Mannheim va analyser chez nombres de penseurs juifs dont Bloch, Lukács et Landauer.

On ne saurait dresser un aspect de ses sources du paradigme théologique de la Théorie critique sans citer un penseur dont l'œuvre fut lue avec passion par beaucoup et dont on retrouve l'écho chez Buber, dont il constitue une sorte de figure symétrique. A la pensée religieuse enrichie de socialisme chez Buber correspond symétriquement la pensée socialiste pétrie de religiosité chez Gustav Landauer. Buber reconnaît ce rôle d'inspirateur dans *Utopie et Socialisme* en lui consacrant un chapitre. Landauer représente une forme de synthèse entre

²⁷⁷ Buber, Martin. « Ancienne et nouvelle communauté », in *Communauté*, Ed. de l'éclat, Paris, 2018, p. 21. « La nouvelle communauté a la communauté pour Finalité. (Note de bas de page tirée du manuscrit : *Ce qui la distingue des anciennes communautés qui avaient pour finalité l'utilité pour un groupe, ou alors Dieu, c'est-à-dire l'utilité pour un Dieu après la mort.*) C'est-à-dire la réciprocité vivante entre les hommes ayant réalisé leur humanité intégrale, un rapport dans lequel le fait de donner et de recevoir, sont un même acte bienheureux, car ils ne sont au fond, qu'un et qu'un seul mouvement, l'un considéré du point de vue de ce qui meut et l'autre de ce qui est mû. Et la nouvelle communauté a la vie pour finalité. Non pas telle ou telle vie dominée par une limitation fondamentalement injustifiée mais *la vie*. »

romantisme, judaïsme et socialisme dont on peut repérer une première trace très significative dans le parallèle qu'il sera l'un des premiers à esquisser dans une conférence de 1916 entre la valeur reconnue à l'œuvre de Hölderlin et la Bible, comparaison que l'on retrouve chez Scholem et Benjamin et qui dessine une figure de Hölderlin radicalement opposée à celle que tracera Heidegger. Le socialisme de Landauer procède d'une tonalité « conservatrice²⁷⁸ » qui sera aussi l'une des caractéristiques hétérodoxes de l'analyse de la modernité que l'on retrouvera ultérieurement dans la Théorie critique. La critique négative de la modernité vise avant tout à sélectionner des éléments transhistoriques résistant à cette critique, d'où l'exagération revendiquée par Adorno à propos du paradigme de la *modernité comme enfer*. La nouveauté du modèle social espéré est directement liée à la conservation de certains éléments de l'ancien sous une forme renouvelée et, de ce point de vue, Landauer est un théoricien explicite de la conservation des images et conceptions religieuses sécularisées parmi cet héritage culturel comme *images-souhais* (*Wunschbilder*), pour reprendre le terme de Mannheim. Il l'illustre entre autres par son intérêt pour Maître Eckhart, dont il souligne que le panthéisme s'accompagne d'un souci de dépassement du matérialisme traditionnel à travers la reprise d'une interprétation romantique typiquement allemande de Spinoza totalement opposée à l'interprétation française rationaliste et matérialiste des Lumières. La thématique messianique du devenir-Dieu de l'homme dans l'Histoire lui échoit en outre, comme pour le Lukács de la *Théorie du roman*, par la médiation de ce que l'on nomme alors *l'idée russe*, qui constituera une source importante du regain de religiosité du cercle de Weber, qu'il trouve chez Tolstoï²⁷⁹ et qui explique le bon accueil fait à la révolution russe davantage encore qu'un marxisme dont Landauer est un contempteur certain. L'auto-institution de la société par l'homme demeure l'idée fondamentale qui préside à cette inversion du schéma théologique traditionnel, mais elle s'accompagne d'une problématique typiquement spiritualiste de la *régénération*. A ce titre, la thématique feuerbachienne de la projection de l'essence humaine dans le divin est réinvestie afin d'élaborer une contre-projection du divin idéalisé dans l'humain concret. La figure du

²⁷⁸ Id. *Utopie et Socialisme*, 1977, p. 89. « Ce qu'il a en tête, c'est précisément un conservatisme révolutionnaire des éléments de l'être social qui méritent d'être conservés et qui sont valables pour une nouvelle construction. »

²⁷⁹ Löwy, Michael. « Le messianisme romantique de Gustav Landauer », in *Gustav Landauer, un anarchiste de l'envers*, Ed. de l'éclat, Paris, 2018, p. 92. « Un des thèmes centraux de cette religiosité romantique panthéiste ou athée est celui du devenir Dieu de l'homme (...). On retrouve cette problématique hétérodoxe dans plusieurs de ses écrits et notamment un long commentaire resté inédit sur l'Évangile selon Saint Jean qui fait appel à la promesse des Écritures : "Vous serez comme des Dieux". Landauer se sentait proche des libertaires religieux comme Tolstoï en qui il voyait le nouveau Jésus venu apporter un message de rédemption sociale, une religion opposée aux églises, sans mythologie et sans superstition. »

Christ²⁸⁰ est alors appréhendée sous le double aspect de la *sécularisation d'une figure religieuse* et d'une *re-judaïsation d'une figure chrétienne*, marquant un tournant dans l'œuvre de Landauer. Les étapes de cette christologie athée et juive sont donc le refus de la valeur de vérité des contenus théologiques, l'interprétation symbolique de ces contenus dans le souci de dégager une signification transhistorique matérialiste, et en l'espèce, la synchrétisation des traditions religieuses comme supports culturels.

Comme le jeune Lukács, Landauer est en effet un penseur synchrétique qui part des références romantiques de la mystique rhénane et de son ontologie pour y mêler les références juives et leur contenu narratif. Comme Marcuse le fera bien plus tard, il suppose de manière confuse et non systématique l'existence d'une essence matérialiste sous la forme d'un noyau dur de significations qui résiste au temps et à l'historicité, sans l'hypostasier ou le lier à la notion de vérité. La religiosité bubérienne et sa redécouverte de l'*enthousiasme* hassidique sont pour Landauer une véritable révélation supplémentaire qu'il transpose à un niveau politique. Les contes hassidiques réalisent ainsi aux yeux de Landauer l'introduction de la thématique de la lutte contre l'injustice comme composante essentielle d'une conception métaphysique de l'Histoire. Le dépassement futur du monde sensible historique est lié au dépassement de l'indifférence éthique : la centralité de la question de la justice, que n'oubliera pas le Horkheimer tardif dans ses derniers écrits, est indissociable de la spécificité juive et du lien qui fait du destin collectif juif une métonymie de l'injustice universelle. La communauté hassidique incarne en ce sens l'enthousiasme au sens étymologique grec, *possession divine*, qui résiste à cette injustice et demeure tournée vers le Messie, et montre le potentiel politique de la sémantique religieuse. Les récits bubériens sont l'émanation d'une volonté d'abolir les frontières entre Ciel et Terre²⁸¹, entre enthousiasme religieux et aspiration politique. C'est chez Landauer qu'apparaît avec netteté une thématique juive qui prend ainsi le strict contrepied de celle de Hess et Marx. Si ces deux penseurs considéraient que l'universalisation passait par la dissolution de l'identité juive dans la communauté universelle réconciliée, Landauer pensait au contraire, à travers la question de l'injustice, que l'expérience juive ouvrirait à l'universel de la

²⁸⁰ Landauer, Gustav. In *Notice des archives de Jérusalem*, citée par Löwy, Michael. *Op. cit.*, p. 93. « Jésus, le plus grand des orateurs ne pourrait tenir aujourd'hui qu'un seul discours : immédiatement après il serait jeté en prison pour crime de haute trahison (...). De quel temple expulserait-il les pharisiens s'il revenait ? »

²⁸¹ Landauer, Gustav. « Die Legende des Baalschem », *Das literarische Echo*, n° 13, cahier 2, 1^{er} octobre 1910, p. 149. « L'extraordinaire de ces légendes juives est que le Dieu qui est recherché doit non seulement libérer des limites et des illusions de la vie sensible, mais doit surtout être le messie qui élèvera au-dessus de la souffrance et de l'injustice les pauvres juifs torturés. »

lutte contre la domination et l'oppression. Le judaïsme n'est plus un accident lié aux circonstances historiques et sociales²⁸², une identité superposée, mais une composante inaliénable de la culture et de la perception du monde de certains individus qui forment une communauté par excellence comme peuple-paria selon les catégories wébériennes. C'est dans le passé immémorial de la tradition juive²⁸³ que Landauer appelle à puiser les représentations et l'énergie révolutionnaires des *Wunschbilder*, dans ce que Michael Löwy nommera un *traditionalisme révolutionnaire*²⁸⁴.

Landauer est ainsi un des initiateurs de l'idée selon laquelle les représentations anciennes peuvent être actualisées et contribuer à une élaboration politique révolutionnaire dès à présent. La dimension nouvelle de la *communauté à venir* ne s'en appuie pas moins sur des éléments restauratifs dans la mesure où il faut retrouver un rapport à la vie sociale authentique dont le passé montre certains exemples²⁸⁵. Landauer est un des grands pionniers de la conception du temps et de l'Histoire qui traversera la Théorie critique et qui a été analysée dans un de ses aspects principaux par Karl Mannheim. Mannheim a ainsi développé une interprétation de l'œuvre de Landauer comme chiliarisme anarchiste, héritage de Thomas Münzer et de la mentalité millénariste des anabaptistes. Cette analyse célèbre met en lumière de nombreux schèmes de représentation historiques dont les principaux éléments sont les suivants : *refus de la notion de progrès*²⁸⁶ et de son corollaire politique qu'est le progressisme comme de son corollaire épistémique qu'est le positivisme, *conception qualitative du temps*²⁸⁷ qui amène à

²⁸² *Ibid.* « Nulle part un juif ne peut apprendre, comme dans la pensée et l'écriture de Buber, ce que beaucoup aujourd'hui ne savent pas spontanément et ne découvrent que grâce à une impulsion venue du dehors : que le judaïsme n'est pas un accident extérieur, mais une qualité interne inaliénable dont l'identité réunit un certain nombre d'individus dans une communauté. »

²⁸³ *Id.* *L'Appel au socialisme*, *op. cit.*, pp. 136-137. A propos du Jubilé mosaïque : « Le soulèvement comme constitution, la transformation et le bouleversement comme une règle prévue pour toujours... telle était la grandeur et la sainteté de cet ordre social mosaïque. Nous avons à nouveau besoin de cela : une réglementation nouvelle et un bouleversement par l'esprit qui ne fige pas les choses et les lois de façon définitive, mais se déclare soi-même comme permanent. La révolution doit devenir une pièce de notre ordre social, elle doit devenir la règle permanente de notre constitution. »

²⁸⁴ Löwy, Michael. *Op. cit.*, p. 96.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 91. « Partisan de l'anarchie, Landauer est en même temps un nostalgique de la *Gemeinschaft* du passé et de l'esprit gothique du moyen-âge dans la plus pure tradition romantique allemande. Dans un essai sur Walt Whitman, il compare le poète américain à Proudhon en soulignant que tous deux unissent "esprit conservateur et esprit révolutionnaire, individualisme et socialisme". Cette vision s'applique rigoureusement à sa propre vision sociale du monde dont la dialectique utopique rattache tradition ancestrale et espoir d'avenir, conservation romantique et révolution libertaire. »

²⁸⁶ Landauer, Gustav. *L'Appel au socialisme*, *op. cit.*, pp. 11 et 44. « Pour nous l'histoire humaine n'est pas faite de processus anonymes et pas seulement d'une accumulation d'innombrables petits événements de masse. Partout où il est advenu pour l'humanité quelque chose de grand et de sublime, de bouleversant et de novateur, ce fut l'impossible et l'incroyable qui ont amené le tournant. »

²⁸⁷ Mannheim, Karl. *Idéologie et Utopie*, version en ligne de l'UQAC, p. 87. « L'expérience chiliastique absolue

considérer la révolution non comme un horizon eschatologique mais comme une possibilité actualisable (à rapprocher de la *possibilité objective* lukácsienne²⁸⁸) et donc comme une *irruption soudaine* et imprévisible, *notion qualitative d'Instant* de type kierkegaardien opposée à une conception quantitative du temps comme suite d'unités de type néo-kantien²⁸⁹, une conception intensive du présent comme tension entre recueil du passé et puissance de l'avenir²⁹⁰. Paradoxalement, la tendance chiliastique ne s'oppose pas à une certaine ambition systématique de son exposition et à l'utilisation du concept²⁹¹. On retrouve nombre de ces caractéristiques chez certains théoriciens francfortois et penseurs juifs de cette période. Ce moment romantique et révolutionnaire de la pensée juive, qu'on désignera dans une filiation feuerbachienne comme moment de *l'athéisme religieux*, n'est pas sans conséquence sur la formation du paradigme de la Théorie critique qui en reprendra certains éléments sous une forme plus systémique et plus rationaliste. L'une des tâches que nous nous donnerons est désormais de réaliser une cartographie conceptuelle de l'héritage extrêmement riche dont procède la reprise des concepts théologiques par les théoriciens critiques et de dresser un tableau des enjeux interprétatifs de ces différents concepts. Une des questions qui semble par ailleurs émerger de manière insistante est que ce ne sont pas tant les éléments messianiques dans leur

du "nunc", laquelle exclut toute possibilité d'expérience d'un développement quelconque, remplit toutefois la fonction unique de nous procurer une différenciation qualitative du temps. Il y a, selon ce point de vue, des moments riches de signification et d'autres qui en sont dépourvus. Ce fait nous fournit un moyen d'approche important de la différenciation historico-philosophique des événements historiques. Sa signification ne peut être appréciée que si l'on admet que même une considération empirique de l'histoire est impossible sans une différenciation historico-philosophique du temps (souvent cachée et, de ce fait, imperceptible dans ses effets). »

²⁸⁸ Lukács, György. « Moses Hess et le problème de la dialectique idéaliste », *La pensée*, n° 364, octobre 2010, p. 18. « Car c'est précisément dans le présent que le caractère processuel de toute objectivité peut être concrètement dévoilé, car le présent est de la manière la plus claire l'unité du résultat et du point de départ du processus. »

²⁸⁹ Mannheim, Karl. *Op. cit.*, p. 84. « La mentalité chiliastique brise toute relation avec ces phases de l'existence historique qui sont en processus quotidien de devenir parmi nous. Elle tend à tout moment à se changer en hostilité vis-à-vis du monde, de sa culture et de toutes ses œuvres et accomplissements terrestres et à les considérer comme des satisfactions prématurées d'efforts plus importants qui ne peuvent être intégralement satisfaits que par *Kairos*. »

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 81. « Le Chiliaste espère une union avec le présent immédiat. De ce fait, sa vie quotidienne n'est pas encombrée d'espoirs optimistes pour l'avenir ou de réminiscences romantiques. Son attitude est caractérisée par une attente tendue. Il est toujours dressé sur les orteils, attendant le moment propice, et il n'existe pas pour lui d'articulation intérieure du temps. Il n'est pas réellement préoccupé du millénaire à venir, ce qui importe pour lui est que cela se produise hic et nunc et que cela naisse de l'existence terrestre, comme un soudain élan vers une autre sorte d'existence. La promesse du futur qui doit advenir, n'est pas pour lui une raison pour le remettre à plus tard, mais simplement un point d'orientation, quelque chose d'extérieur au cours ordinaire des événements, d'où il est sur le qui-vive, prêt à bondir. »

²⁹¹ *Ibid.*, p. 82. « Un des traits de la révolution moderne déjà indiqué par Stahl est que ce n'est pas un soulèvement ordinaire contre un oppresseur déterminé, mais un effort en vue d'une révolte profonde et systématique contre tout l'ordre social existant. Si ce but systématique devient le point de départ de l'analyse et si l'on recherche ses antécédents intellectuels et historiques, on arrive aussi, en ce cas, au Chilasme. Si peu systématique que le Chilasme puisse paraître à d'autres égards, il eut, pendant une certaine période, une tendance à l'orientation systématique abstraite. »

dimension théologique qui procèdent d'un marxisme hétérodoxe que les tendances anarchisantes et chiliastiques qu'ils semblent trahir et qui contrastent avec la dimension rationaliste et idéologique du marxisme. Comment comprendre la conciliation de ces deux aspects ? Faut-il en déduire dans ce vaste ensemble de penseurs la coexistence de diverses sensibilités et de différentes manières d'envisager la place du théologique ?

CHAPITRE II.

LA SECULARISATION DU THEOLOGIQUE COMME FIGURE DE LA PENSEE CRITIQUE

Ce qui ne cesse d'interroger dans la structure que prend la question de la sécularisation au sein de la Théorie critique, c'est la manière dont les différents penseurs qui la constituent tentent, au-delà de leurs différences structurelles, le même pari qui consiste à concilier la revendication d'un matérialisme strict et l'utilisation de concepts théologiques. La première tâche d'éclaircissement de cette position consiste donc à se demander à quoi correspond, ici, dans le cadre de la sécularisation et de la critique matérialiste, cet usage du mot même de « Théologie ». On constatera alors qu'il est inséparable de l'ambition critique que développent ces penseurs. La théologie est prise ici en tant qu'elle est porteuse d'une négativité critique comme refus de la facticité du monde et des conditions sociales qui le gouvernent. Le « théologique » décrit l'attitude de rejet de toute vision positiviste et naturaliste de la société et de l'homme. En cela, la Théorie critique se positionne dans la droite ligne de la critique de Marx, qui avait noté en son temps l'aspect de lutte contre les puissances séculières et l'injustice dont était porteuse la religion. Toutefois, il existe une différence importante entre théologie et religion : la première s'inscrit dans l'ordre théorique mais n'est pas dénuée de conséquences qui déterminent le caractère pratique de la seconde. De ce fait, se doter d'un usage de pensée théologique dans ce contexte revient à brouiller les rapports entre Théorie et Pratique pour les reconfigurer. Ce mouvement théorique passe nécessairement par une approche qui combine à la fois la négativité de la Théologie dans son rapport au monde social-historique – et ce sera le rôle de la Théologie inversée que revendique Adorno – et le fait que la Théologie dont il est ici question ne repose plus guère sur des objets consistants auxquels faire référence mais sur des images-souhaits. Cette forme-théologie est donc, à ce titre aussi, porteuse d'une autre forme de Négativité qui trouve ses racines dans une approche proprement juive de la théologie négative qui ne se traduit pas par la mise en exergue de l'éminence divine, mais par l'évitement du nom divin comme obligation issue du *Bilderverbot* (I). On essaiera donc, en partant du rôle de cette

référence théologique, de montrer que cette double articulation négative la constitue comme une forme de théologie elle-même *sécularisée*, mais aussi *sécularisante*, dans la mesure où elle est dans le même temps l'héritière de l'impossibilité moderne issue de l'*Aufklärung* de se fier à toute référence hétéronomique. Nous soulignerons en outre qu'elle est aussi, par l'usage d'un modèle théologique vidé de sa référence, source d'une critique de la rationalisation instrumentale (II). On aboutit ainsi à l'exposé des implications et de la cohérence cachée d'une véritable théologie matérialiste dont les implications métaphysiques ne sont qu'une première étape dans le développement de la Théorie critique. Elle est néanmoins un véritable fondement d'une forme originale de rapport au *théologique*, littéralement impensable dans le cadre de la métaphysique dogmatique, mais aussi très différente des formes traditionnelles de critique matérialiste, assimilant la religion à une tromperie ou à une aliénation pure et simple (III). Porteuse, en amont de la philosophie sociale proprement dite, du lien indissoluble entre philosophie première et critique de la société dans la Théorie critique, cette théologie matérialiste s'insère plus globalement aussi dans l'économie générale de la critique de la Culture qui est au cœur de cette démarche et qui est un important *Topos* de la philosophie allemande en permettant une critique de la rationalisation reposant elle-même sur une forme de Raison objective (IV).

I. Négativité et Théologie

On ne peut aborder la manière dont la Théorie critique s'est approprié le problème de la sécularisation sans éclaircir la signification de la référence théologique résurgente chez les différents auteurs que nous nous sommes proposé d'étudier. De ce point de vue, il est fondamental d'éclaircir la terminologie employée et ce d'autant que le champ lexical explicite apparaît à première vue terriblement restreint. La rareté des occurrences explicites contraste cependant avec la prégnance de la thématique explorée. On peut constater qu'il existe de ce point de vue une absence de réflexivité des auteurs et de thématisation de cet usage. Ces derniers n'ont à vrai dire pas laissé de systémique ou de réflexion épistémologique au sein de laquelle apparaîtrait une forme d'explication et de théorisation de l'usage du théologique. Au contraire, on a maintes fois l'impression que le thème s'est imposé à eux. On aurait pourtant tort de n'y voir qu'une reconnaissance *a posteriori*. Il existe bel et bien des formes de réflexion sur l'articulation des divers degrés de références théologiques et sur leur rapport au concept de sécularisation. Nous partirons ainsi de la notion de *théologie inversée* par laquelle Adorno

caractérise ce qui tient lieu de convergence entre lui et Benjamin (A). C'est le travail des commentateurs qui a considérablement enrichi et donné consistance à ce problème et montré que ce dernier s'inscrivait plus largement comme un ressort fondamental de l'usage de la notion de négativité dans la Théorie critique (B). Ainsi, la question de l'articulation et de la distinction de la théologie inversée et de la théologie négative n'est pas uniquement une question technique et terminologique : elle montre la surdétermination de la Théorie critique comme lutte contre la domination à un arrière-plan métaphysique. Cette critique de la totalité apparaît ainsi comme l'une des caractéristiques de la sécularisation qui interdit le développement de « tout point de vue de Dieu », de toute vision totalisante. L'articulation des diverses références théologiques construit alors une théologie minimale dont la finalité est éliminativiste, dans la mesure où elle vise, à travers l'usage de la négation déterminée, à se prémunir de toute généralisation abstraite, rejoignant par un détour la critique des idées abstraites du Marx de *La Sainte Famille* (C).

A) Le motif spécifique de la Théologie inversée et sa fonction de critique du concept de Totalité

L'importance de l'héritage hégélien au sein de la Théorie critique explique que nombre de concepts comportent des aspects contradictoires et les concepts hérités de la théologie n'y font pas exception. On peut même dire que la théologie elle-même y est présentée comme un motif éminemment contradictoire vis-à-vis du matérialisme constitutif de la Théorie critique et de l'athéisme qui s'y trouve professé. On peut illustrer cette tendance par le titre même de la *Dialectique négative* d'Adorno, qui s'accompagne d'une référence importante au fragmentaire comme l'indique le sous-titre : *Fragments philosophiques*. Ainsi, l'ouvrage qui se présente comme une des plus ambitieuses synthèses systématiques produites dans le cadre de l'École de Francfort est également présenté comme un ensemble de fragments, comme une *totalité* travaillée par la *négativité* et l'*incomplétude d'une identité* qui n'est jamais assimilable à une unité close sur elle-même, en opposition à ce que représente ontologiquement la *tautégorie* schellingienne pour l'œuvre d'art et le Mythe, ou encore le système hégélien, qui se présentent comme autant d'objets ayant l'aspect d'ensembles achevés, clos sur eux-mêmes. La référence théologique dans le cadre de la Théorie critique est en réalité comprise comme un moment du *non-identique*. Il faut voir en elle un élément de différenciation avec le concept de *totalité*¹

¹ Charbonnier, Vincent. « Lukács, un athéisme problématique », in *Op. cit.*, p. 202. « L'élément essentiel de cette révolution inédite c'est le prolétariat qui, en tant que totalité, cristallise dialectiquement, un événement qui est à la

présent directement chez Lukács, et ce dans la droite ligne de Hegel. Chez Lukács, ce concept occupait la fonction ontologique d'assurer l'unité de l'Être, fonction reliée à celle, plus épistémologique, de se poser comme horizon mondain de la *conscience sociale correcte* de classe du prolétariat. Rappelons donc que cette totalité, dans la double perspective propre à Lukács, demeure une des rares constantes de son œuvre depuis *L'âme et les formes* jusqu'à la tardive *Ontologie de l'être social*. Par un double mouvement en forme de chiasme, Lukács visera en effet toujours à conférer aux formes sociales une qualification ontologique et à intégrer réciproquement à l'ontologie fondamentale les conditions sociales de l'appréhension de l'Être. De ce fait, la perspective lukácsienne unit le caractère *ontologique* et le caractère *historial* comme dimensions pratiques du concept de totalité à ses conséquences *gnoséologiques* qui en constitue la dimension théorique. C'est ce point qui caractérise la structure messianique de l'ontologie lukácsienne et le rôle spécifique du prolétariat dans l'unification de l'Être et du Connaître, en lien avec le concept de Totalité. Comme nous l'avons vu, c'est le prolétariat comme totalité sociale qui réalise *messianiquement* dans *Histoire et conscience de classe* cette totalisation dans l'Histoire réelle.

Un autre aspect de ce concept est son ambition antipositiviste², ambition que partagera la Théorie critique, considérant que le positivisme nie tout concept possible de totalité, et qui entraînera la Théorie critique à *sauvegarder et abolir* dans le même temps ce concept de totalité afin d'éviter une identification au positivisme par un rejet sans distinction de toutes les formes de totalisation – y compris épistémologiques. La Théorie critique ne renonce pas à être ainsi une Théorie portant sur la totalité de la société. Nous avons également constaté que la thèse de la prédominance du prolétariat dans la réconciliation/totalisation n'était pas présente dans la reprise du schéma messianique par la Théorie critique et que cette importante distinction constituait un écart fondamental avec Lukács mais aussi avec Marx. Les philosophes francfortois refusent cette forme d'historicisation pure et simple du point archimédien que doit adopter la Théorie sociale³ marxiste à travers la figure du prolétariat. Ils ne pensent pas le point

fois un moment historique, mémorable, et le point de départ d'une histoire spécifique. C'est en ce point que l'athéisme exhausse le caractère éthique du prolétariat, moins un attribut de son être que ce dernier. »

² Grondin, Jean. « La réification de Lukács à Habermas. L'impact de *Geschichte und Klassenbewusstsein* sur la théorie critique », *Archives de Philosophie*, vol. 51, n° 4, pp. 627-646. p. 635 : « Ainsi que le remarque Lukács, la notion de totalité est devenue suspecte à l'époque où règne le positivisme dans lequel on peut voir l'application philosophique du capitalisme. Une réflexion sur le réel dans sa totalité est aujourd'hui taxée de métaphysique du fait qu'elle outrepassé les limites de l'objectivité scientifique qui s'en tient aux données historiques immédiates. »

³ *Ibid.*, p. 636. « C'est sur ce point décisif que la théorie critique d'Adorno et de Horkheimer prendra ses distances en regard de Lukács. Loin de signifier l'effondrement de la conception lukácsienne de la totalité comme l'a récemment montré Martin Jay (*Marxism and Totality*, University of California Press, 1984), la théorie critique en

archimédique comme une étape ultime du procès historique. Ils opposent à cette position une épistémologie fondée sur un concept de Raison transhistorique et non instrumentale, objective, développée par Marcuse⁴ et Horkheimer⁵. La véritable opposition n'est en fait pas tant dirigée à l'encontre du concept de totalité en tant que tel, car il ne s'agit pas de restaurer le positivisme et la primauté du fait, mais elle vise plutôt sa caractérisation ontologique et de sa portée historique. Horkheimer exprime en effet ouvertement ce scepticisme envers le rôle du prolétariat⁶ comme medium historial de cette totalisation dans l'œuvre de Lukács. Le concept de totalité est ainsi, chez Horkheimer, transposé du Réel et de l'Histoire à la *conscience critique*, ainsi que du *pratique* au *théorique*. Il s'inscrit dans une refonte du modèle messianique lukácsien en ce qu'il contenait de plus fidèle à Marx vers un nouveau modèle où la totalité prend une valeur avant tout heuristique dans la conscience critique, et non plus comme une finalité accessible par le dépassement des classes sociales. Le concept de totalité subit donc à la fois une radicale déflation quant à sa portée générale, tant il semble désormais confiné à un seul des trois domaines que Lukács avait isolés (*gnoséologie* à défaut d'*ontologie* et d'*historicité*). Il est par ailleurs privé de toute conséquence pratique.

Cependant, il bénéficie à l'inverse d'une actualisation quant à sa portée gnoséologique et théorique⁷ qu'on peut assimiler dans ce domaine précis à une *radicalisation*. Cette radicalisation s'accompagne d'une *revalorisation de la portée pratique du champ théorique* qui évoque le motif feuerbachien de la portée politique de la *théologie critique* que l'auteur de *L'Essence du christianisme* opposait à la critique de Marx. L'appréhension de la totalité n'est en réalité pas repoussée *sine die* à la survenance de l'événement révolutionnaire, comme chez

accomplit la radicalisation. La réification est à ce point totale que toute résistance prolétarienne paraît étouffée jusqu'à nouvel ordre. »

⁴ Marcuse, Herbert. « La philosophie et la théorie critique », in *Culture et société*, Paris, Minuit, 1970, p. 149. Marcuse lie expressément dans ce texte sa théorie épistémique de l'essence et le concept de totalité mais il confère à la conscience critique la tâche d'une totalisation qui n'est pas donnée puisque l'essence s'élabore à travers la perspective du sujet historique connaissant.

⁵ Horkheimer, Max. *Eclipse of Reason, op. cit.*, p. 6. « D'une part le terme de raison objective fait ainsi référence à son essence résidant dans une structure inhérente à la réalité qui réclame un mode de comportement spécifique pour chacun des cas, que cette attitude soit théorique ou pratique. Cette structure est accessible à celui qui prend sur lui de penser dialectiquement ou qui est capable d'*Eros*. D'autre part, le terme de raison objective peut aussi désigner précisément l'effort et la capacité à refléter un tel ordre objectif. Tout le monde a éprouvé ces situations qui de par leur nature profonde et tout à fait à l'encontre des intérêts du sujet demandent une ligne d'action définie, par exemple vis-à-vis d'un enfant ou d'un animal sur le point de se noyer, d'une population mourant de faim, ou d'une maladie grave. »

⁶ Horkheimer, Max. *Théorie traditionnelle et Théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974, p. 45. « La situation du prolétariat ne signifie plus dans cette société la garantie d'une conscience correcte. »

⁷ Grondin, Jean. Art. cit., p. 636. « A la différence de Lukács, l'interprétation totalisante sera reconnue comme une perspective théorique, et non pratique de l'intellectuel qui cherche à comprendre la totalité sociale résultant de la réification. La visée totalisante du penseur reflétant pour ainsi dire celle du capitalisme à tendance totalitaire. »

Lukács : elle est possible dès maintenant, mais elle relève d'une possibilité objective qui se fonde sur une *conscience de la totalité à finalité critique*, donc dans une *Théorie critique et non pas dans une effectivité historique*. Or, cette Théorie critique ne saurait être produite par une *totalité sociale* mais par des petits groupes⁸ numériquement peu importants, délivrés de toute position dans le procès de production, dont, bien entendu, l'*Institut für Sozialforschung* est l'exemple par excellence⁹. La Théorie critique se retrouve chargée par ses principaux théoriciens d'un rôle *proprement messianique* qu'avait bien discerné Habermas dans la critique qu'il adressera à Horkheimer sur sa revendication d'un inconditionné comme fondement rationnel de la morale. Horkheimer souligne lui-même le rôle politique essentiel que l'activité théorique de l'Institut pourrait générer dans une perspective révolutionnaire envisagée messianiquement¹⁰. Elle ne peut en outre s'accomplir à travers la modalité hégélienne de la réconciliation, mais au contraire par le maintien d'une négativité constante qui refuse la positivité de la double négation.

L'œuvre d'Adorno illustre par excellence ce mouvement¹¹, s'opposant à la possibilité du maintien d'une conception ontologique de la *totalité* dont les échos heideggériens chez Lukács ont été maintes fois soulignés par Goldmann¹². La totalité est en fait assimilée à la *réification* en un renversement de Lukács, et à travers lui de Hegel, que retranscrit la célèbre sentence adornienne des *minima moralia* « *le tout est le non-vrai*¹³ », inversant intentionnellement le verdict hégélien identifiant vérité et totalité. L'approche micrologique adornienne induit ainsi l'impossibilité d'une conscience historique englobant une connaissance de l'ensemble des déterminations comme ontologie. Ce refus s'inscrit dans la mise en place d'une forme

⁸ Horkheimer Max. *Op. cit.*, p. 55. « Jusqu'à ce que se produise le grand bouleversement historique, il se peut que la vérité doive être recherché dans des groupes numériquement faibles. »

⁹ Grondin, Jean. *Art. cit.*, p. 637. « Se considérant comme l'un des derniers bastions de la vérité, la théorie critique doit s'accommoder de son isolation et de l'utopie théorique d'un monde tout autre mais invraisemblable. Dans le contexte de la réification, l'idée d'une vérité élitiste réservée aux théoriciens quoique dangereuse, n'est pas entièrement dépourvue de justification. »

¹⁰ Horkheimer, Max. *Op. cit.*, p. 78. « L'histoire enseigne que de tels groupes, même peu reconnus par l'opposition à l'ordre social, mis au ban de la société mais imperturbables dans leur persévérance, peuvent en raison de leur intelligence politique plus profonde devenir au moment décisif le fer de lance de l'action. »

¹¹ Jay, Martin. « The concept of totality in Lukács and Adorno », *Telos*, n° 32, 1977, pp. 127-128.

¹² Goldmann, Lucien. *Lukács et Heidegger, op. cit.*, p. 93. Après avoir longuement cité Heidegger : « S'agit-il d'une référence directe à Lukács ? Dans *Histoire et conscience de classe*, la réification est le concept le plus essentiel et le chapitre qui lui est consacré, fondement des autres textes, est quantitativement le plus long du livre. Il s'intitule "La réification et la conscience du prolétariat", en indiquant bien que le problème de la réification est un problème de transformation de la conscience, de la structuration d'une conscience inadéquate, et que le prolétariat est le seul groupe social pouvant abolir la réification et aboutir à une conscience non réifiée. »

¹³ On peut même considérer qu'Adorno réfute spécifiquement l'identification de la réification à la totalisation puisque la conscience critique qui brise négativement la totalisation n'est pas elle-même réifiée. Ce n'est pas le cas de Horkheimer, pour lequel la réification est la vérité actuelle de la totalité sociale.

spécifique *d'ontologie de l'actualité*¹⁴, d'interrogation sur nous-mêmes, qui ne peut être, selon Adorno, que nichée dans le *particulier*¹⁵, en dépit des limites d'une telle micrologie. Il faut souligner la ressemblance entre la micrologie adornienne et le concept de *diagnostic* foucauldien, car il s'agit de partir des signes du temps comme autant de domaines d'intervention, le particulier dans un cas, le symptôme dans l'autre, pour dresser un état des lieux de notre époque moderne.

Nous développons ici l'idée que la référence théologique, dans son acception messianique spécifique à la Théorie critique, est porteuse d'une négativité opposée à toute notion complète de totalisation ontologique et à la positivité sans réserve qui l'accompagne. Elle exprime alors un pas de côté fait au regard de Marx. Comme *théologie* au sens feuerbachien, elle demeure un élan vers la *totalisation théorique* à travers une *pratique théorique* micrologique car, pour Adorno, fondamentalement, « *le singulier non plus n'est pas l'ultime*¹⁶ ». Il s'agit ici d'un important renversement de perspective qui amène à repenser, par le biais de la référence théologique, la catégorisation traditionnelle de l'Un et du Multiple et à revendiquer la non-identité comme modalité d'opposition à la totalisation comme processus tendanciel. La Théorie critique se pense elle-même sociologiquement comme une *constellation*¹⁷ et a contribué à diffuser plus largement ce concept, alternatif à celui de *système* mais aussi à celui de *totalité*. La conscience critique pense par là même la totalisation du Réel comme *constellation*¹⁸ chargée d'une tension entre monades et système. Comme la méthode micrologique d'Adorno le révèle¹⁹ une fois encore, il s'agit de partir du morcèlement de l'expérience concrète pour s'élever à l'unité théorique tout en ne s'identifiant pas au système²⁰ de type hégélien ni à la *totalité*

¹⁴ Moutot, Gilles. *Essai sur Adorno*, Paris, Payot, 2010, p. 227. « Pour nous, ce matérialisme associe constitutivement deux motifs, celui du prolongement spécifiquement adornien du souci, appris auprès de Benjamin, de montrer la pertinence pour une théorie critique de la société, de cette attention de chiffonnier prêtée aux détails, restes, rebuts ; celui d'un pont vers le projet que ces pages nous ont déjà amenés à mentionner d'une "ontologie critique de nous-mêmes". »

¹⁵ *Ibid.*, p. 224. « On interviendra alors à propos d'objets spécifiques comme "le monde préfabriqué de la télévision" ou encore "la détestable survivance des tabous sexuels" en admettant que des réformes même modestes, voire besogneuses, les changements même infimes sont plus justifiés qu'il n'est convenable. »

¹⁶ Adorno, Theodor W. *Dialectique négative*, Paris, Payot, 2003, p. 198, trad. du groupe de traduction du Collège de Philosophie. Sur la valeur non absolue du singulier : « Car l'individualité absolue (...) est justement le produit du processus d'abstraction qui est dissous au nom de l'universalité. »

¹⁷ *Ibid.*, p. 201. « Percevoir la constellation où se trouve la chose signifie pour ainsi dire déchiffrer l'histoire que le singulier porte ne lui en tant qu'advenu. »

¹⁸ *Ibid.*, p. 200. « Celle-ci éclaire ce que l'objet a de spécifique et qui est indifférent pour la démarche classificatoire ou la gêne. »

¹⁹ Horkheimer, Max et Adorno, Theodor W. *Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik*, in Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften*, Francfort, Fischer, 1985, vol. XII, p. 507.

²⁰ Adorno, Theodor W. *Drei Studien zu Hegel*, in *Gesammelte Schriften*, Francfort, Suhrkamp, vol. V, pp. 163-168. « La constellation n'est pas un système. Elle ne se meut pas d'elle-même, elle n'émerge pas par elle-même, mais

lukácsienne dans leur cohérence parfaite et leur finalité *réconciliatrice et en conservant aux monades leur singularité*. Toutefois, ces monades elles-mêmes ne sont pas une unité fermée, elles demeurent ouvertes sur le système à travers la non-identité. Ce n'est pas l'entendement seul, et encore moins l'Esprit du monde, qui unifie le divers du donné, ce sont les éléments monadiques qui composent la constellation qui se réfléchissent les uns les autres jusqu'à se conférer une unité non exempte de contradictions et sont recueillis par ceux qui la pensent. Weber, autre source importante, illustre ainsi à travers son concept de capitalisme cette démarche²¹ pluridimensionnelle. Ainsi, le concept de totalité n'est certes pas évacué, mais son acception sémantique et son essence même en demeurent très fortement modifiées.

La théologie traditionnelle remplissait au contraire deux fonctions de synthétisation et de totalisation. Dans son rôle d'instance réflexive de la religion sur elle-même, elle vise à conférer l'unité de l'intellect réfléchissant et de la sphère théorique à des catégories pratiques et théoriques morcelées comme le rite, la liturgie, le dogme. Dans cette acception, elle pourrait à la rigueur se concilier avec une démarche épistémique telle qu'Adorno la décrit chez Weber, mais elle ne saurait préserver la spécificité des objets qui composent la constellation prise dans une dynamique d'unification liée à sa fonction ontologique. Le concept de Dieu amène nécessairement à réintégrer cette fonction d'instance réflexive dans la fonction de production idéologique d'une *Weltanschauung* totalisante. La démarche épistémique de la théologie traditionnelle reste indifférente au caractère centrifuge du concept de constellation. Son usage semble, dans la Théorie critique de première génération et en particulier chez Adorno, Horkheimer et Benjamin, remplir une fonction précisément *inverse* de *conjuración de toute ontologie de la totalité*. C'est en ce sens qu'on a pu conclure, en se fondant sur les propos d'Adorno lui-même auprès de Benjamin, qualifiant le travail de ce dernier dans sa correspondance avec lui, que sa philosophie était une « *théologie inversée* », sans pour autant donner un sens indiscutable à cette assertion dans le texte de référence. Il faut tout d'abord souligner que cette formulation a rencontré un certain succès dans la littérature secondaire lorsqu'il a été question de caractériser la nature des motifs théologiques dans la Théorie critique

elle jette une lumière sur l'Autre, et les personnes, qui en forment des moments isolés, sont comme un signe déterminé et une écriture déchiffable. » (Notre traduction.)

²¹ Adorno, Theodor W. *Dialectique négative*, op. cit., p. 204. « Ainsi, par exemple, le concept décisif en tous points de capitalisme, analogue en cela à celui de Marx, est dégagé emphatiquement à partir de catégories isolées et subjectives telles que l'instinct d'appropriation ou l'appât du gain. L'appât du gain tant invoqué doit forcément selon lui être invoqué en fonction du principe de rentabilité, des possibilités du marché, il doit se servir du calcul financier. Il nécessite la comptabilité d'entreprise, un système juridique rationnel conformément au principe de rationalité absolue qui domine de part en part le capitalisme. »

au risque d'une certaine assimilation avec des notions voisines comme *théologie négative*, *théologie implicite* ou *theologia occulta*²² et même *théologie in pianissimo*, alors qu'elles posent chacune des questions différentes à la démarche de la Théorie critique. Cette inflation terminologique nous semble ainsi mener à plusieurs types de confusions qu'il est nécessaire de clarifier. Tout d'abord, il ne semble pas que chacun de ces termes fasse référence à une figure isolable pertinente, et nombre d'entre eux paraissent en réalité purement nominaux. Il semble ainsi nécessaire d'exposer brièvement quels sont les véritables problèmes qui peuvent être soulevés par les termes possédant une référence sémantique correcte.

Le problème de la théologie négative pourrait ainsi être formulé comme le fait de savoir si la Théorie critique suppose *un inconditionné* à l'image du fameux mot de Horkheimer sur l'impossibilité d'une morale consistante sans Dieu. La Théorie critique ne restaurerait-elle pas négativement un concept d'Absolu ? Si tel était le cas, elle participerait d'une *totalisation* et ne serait donc pas une théologie inversée si nous acceptons l'hypothèse de base que la Théorie critique refuse la totalisation ontologique par ce biais. Il ne nous semble par exemple pas possible de se ranger à l'hypothèse développée par Susan Buck-Morss²³, assimilant théologie négative et théologie inversée, à moins d'admettre qu'une théologie négative puisse se référer à une attitude théorique et non à une référence sémantique, même indéfinissable. En outre, l'appréhension philologique du texte de la lettre d'Adorno montre que le terme de *théologie négative* n'y est pas employé et que rien ne permet de dresser une équivalence des termes entre inversion et négativité. Enfin, le terme d'*inversion* est porteur d'une charge philosophique conceptuelle en réalité bien différente qui s'inscrit dans le schéma feuerbachien de la théologie, et non dans un ancrage à une tradition chrétienne très particulière dont la finalité est d'intégrer l'incommensurabilité de Dieu dans le discours rationnel. On ne saurait non plus limiter le sens

²² Une très riche littérature secondaire en Allemagne montre l'importance d'une correcte détermination terminologique de cet usage théologique : Ries, Wiebrecht. « "Die Rettung des Hoffnungslosen". Zur "theologia occulta" in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 30, 1976, pp. 69-81 ; Traubel, Michael. *Die Religion in der kritischen Theorie bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno* (dir.), Freiburg, 1978 ; Brändle, Werner. *Rettung der Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984 ; De Vries, Hent. *Theologie im Pianissimo. Zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Lévinas*, Kampen, Kok, 1989 ; Buchholz, René : *Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne*, Francfort, Lang, 1991 ; Pangritz, Andreas. *Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie. Ein Versuch über das Projekt einer "impliziten Theologie" bei Barth, Tillich, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno*, Tübingen, TüV, 1996 ; Liedke, Ulf. *Naturgeschichte und Religion. Eine theologische Studie zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos*, Frankfurt a.M., Lang, 1997 ; Id. *Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik*, Würzburg, Echter, 2002.

²³ Buck-Morss, Susan. *The Origin of Negative Dialectics*, Hassocks, Harvester, 1977.

de ce terme à la description du phénomène intrigant d'un athéisme matérialiste qui se piquerait de théologie ; il excède ce sens restreint, bien qu'il le contienne très certainement également. Lorsqu'Adorno évoque ce terme de *théologie inversée* en 1934, le motif théologique de la Théorie critique ne s'est pas déployé dans toute son étendue et sa signification, il est en construction épistémique, encore travaillé par les influences passées du *freie jüdische Lehrhaus*. Il faut souligner que le motif théologique sera par la suite explicitement relié par Adorno dans nombre de ses conférences ultérieures à la fonction critique, s'inscrivant dans la tradition de Feuerbach²⁴. En effet, nous avons vu que c'est Feuerbach qui, historiquement, charge la théologie qu'il n'apprécie pourtant guère, d'un rôle critique conscient envers la religion comme envers la politique lui confiant le statut de *pratique théorique*. C'est ainsi déjà Feuerbach qui donne une version inversée de la théologie qui se trouve reprise ici. Toutefois, il ne s'agit pas à proprement parler de reprendre le geste critique de Feuerbach dans les mêmes termes puisque ce dernier a déjà été accompli, et qu'Adorno ne vise pas à reproduire ce geste sans intégrer l'apport de Marx : il faut resituer cette théologie inversée dans le problème plus vaste de la dialectique négative adornienne, qui se comprend comme une critique de la raison instrumentale subjective par la Raison objective. Le problème de la *théologie inversée* que nous examinons ici nous semble au contraire être *en propre* celui de la fonction et des finalités du schéma théologique et des références attenantes dans l'économie générale de la Théorie critique. Quelles sont les conséquences pratiques et théoriques de cet usage ? Comment s'articule-t-il aux postulats fondamentaux de la Théorie critique ? Enfin, la notion de *théologie implicite* nous semble dans un cadre épistémique qui consisterait, comme dans le cas de Marx, à distinguer ce qui relève des structures sous-jacentes implicites de ce qui relève de la mobilisation des images du monde explicitement mises en œuvre, ce qui procède d'une théologie exotérique et ce qui relève d'une théologie ésotérique ou *theologia occulta*.

Le terme de *théologie inversée* nous semble donc devoir bénéficier, avant celui de théologie négative, d'un intérêt privilégié et d'un statut particulier, précisément en raison de son emploi par Adorno lui-même. Il est le seul terme adjectival par lequel un membre de l'École de Francfort a jamais qualifié l'entreprise théologique qui y prend place et que nous tentons de

²⁴ Owetschkin, Dimitrij. « *Spuren der Versöhnung. Zu theologischen Motiven bei Theodor W. Adorno* », *Études Germaniques*, vol. 249, n° 1, 2008, pp. 29-47. p. 31 : « En même temps d'autres perspectives d'appréhension des motifs théologiques chez Adorno sont possibles, qui se manifestent dans le droit fil de la critique de la religion de Feuerbach. Vous pouvez les appréhender à travers différents textes d'Adorno, les écrits posthumes, ainsi que des conférences. » (Notre traduction.)

décrire. Les autres termes relèvent finalement de la création herméneutique des commentateurs. Il faut souligner que ce terme surgit dans la correspondance entre Adorno et Benjamin afin de qualifier la démarche de Benjamin²⁵, mais elle ressurgit comme *théologie commune* à vocation transversale puisqu' Adorno l'évoque comme « *notre théologie*²⁶ » auprès de Benjamin. Soulignons que le terme de *théologie inversée* nous semble prendre pour point de départ terminologique la structure marxienne de la critique de la religion en ce que cette dernière suppose que la Société et l'Etat produisent la religion comme une *conscience inversée*²⁷, et donc illusoire du monde. Le terme d'inversion fonctionne-t-il ici chez Adorno comme une négation de la négation ? Si la théologie participe de cette *image inversée* du monde comme réflexion sur soi de la religion, alors son inversion devrait au contraire produire une *conception correcte* du monde fondée sur la positivité et l'élimination de la *fausse conscience*. Il faut ici à nouveau se souvenir que le jugement de Marx sur la religion comporte une appréciation rappelant la dimension critique de la religion quant à l'état actuel du monde²⁸, diagnostic que partage Adorno. La simple élimination de la théologie au profit d'une approche descriptive du Réel, l'inversion de la théologie elle-même comme conscience inversée, semblerait alors davantage relever d'une démarche positiviste ; elle ne se différencierait guère en dernier ressort de la thèse de la fin de l'âge théologique comtien, alors que la finalité d'Adorno comme de Benjamin est de se tenir à égale distance du positivisme et du spiritualisme dans cet usage critique de la théologie. La simple reprise de la théologie critique de Feuerbach n'est ainsi pas suffisante non

²⁵ Adorno, Theodor W. « Lettre du 17 décembre 1934 », in *Correspondance Adorno-Benjamin*, Paris, Folio essais, 2006, p. 77, trad. Philippe Ivernel. « Mais cela concerne aussi, et dans un sens tout à fait principal, la position face à la "théologie". Comme j'ai insisté pour qu'elle figure à l'entrée de vos Passages, il me paraît doublement important que l'image de la théologie dans laquelle je verrais disparaître volontiers nos pensées n'est autre que celle dont les vôtres se nourrissent – on pourrait l'appeler *théologie inversée*. »

²⁶ Id. *Ibid.* « La position récusant simultanément l'interprétation naturelle et surnaturelle, position formulée ici pour la première fois avec tout son tranchant, me semble très exactement la mienne (...). Telle est bien en effet l'essence *cryptée* de notre théologie, rien d'autre mais absolument rien de moins non plus. » (Nous nous permettons ici de revenir sur la traduction du terme « chiffré » dans la traduction originale française qui correspondrait à l'allemand *chiffriert*. Nous suivons les traductions anglo-saxonnes qui utilisent le terme *encrypted*, soit « crypté », qui semble infiniment plus adéquat en l'espèce et rend le texte davantage compréhensible.)

²⁷ Les deux textes allemands utilisent les termes de « *verkehrt* » dans le cas de Marx et « *inverse* » dans le cas d'Adorno mais la pertinence du rapprochement des deux termes du point de vue conceptuel nous semble souhaitable en demeurant conscient que la traduction française reflète une convergence terminologique qui n'est pas tout à fait celle du texte original : sur cette position, voir Cook, Deborah. « *Through a Glass Darkly: Adorno's Inverse Theology* », *Adorno Studies*, vol. 1, n° 1, 2017.

²⁸ Cook, Deborah. Art. cit., p. 67. « Karl Marx proclame que la société et le monde produisent la religion comme conscience inversée du monde parce qu'ils sont eux-mêmes un monde inversé. Au regard de l'immense souffrance humaine, la religion offre aux individus la croyance consolatrice qu'il y a un monde au-delà de celui-ci dans lequel leur souffrance sera rachetée. Mais si Marx qualifiait la religion d'opium du peuple, il valorisait également la religion en évoquant l'idée que la religion maintient l'idée d'un monde qui est autre et meilleur que celui-ci. Comme expression d'une détresse réelle, la religion proteste également contre cette détresse. De manière surprenante peut-être, Theodor W. Adorno s'accorde avec Marx sur l'idée de sauver l'idée d'un monde transcendant celui-ci. » (Notre traduction.)

plus dans la mesure où elle néglige cet aspect critique de la religion souligné par Marx, même si elle se révèle nécessaire comme élément critique de la religion comme contenu. Le terme de *conscience inversée* chez Marx doit ainsi d'abord être analysé comme dégageant une structure de vérité différente de la conception de la vérité en tant qu'adéquation de la proposition à l'état de fait du positivisme, dans la mesure où la religion refuse, comme la critique, de se contenter du primat du donné et d'en tenir la pure description du Réel empirique comme suffisante. La *conscience correcte*, pour reprendre le terme de Lukács décrivant la conscience non aliénée du prolétariat, terme que nous utiliserons ici hors de toute considération liée aux rapports de classe, doit conserver ce *contenu négatif* de la théologie qui réside dans sa potentialité critique et rejeter sa *dimension positive* qui réside dans la croyance. Adorno, on le sait, n'adopte justement pas pour sa part la positivité de la double négation : la dialectique négative supposera possible la *conservation* de certains contenus à travers la double négation qui relève plus d'un filtre critique que d'un opérateur de transformation ontologique en positivité. La négation y est ainsi *déterminée*.

Ainsi, dans la même lettre, Adorno critique de ce point de vue également l'idée de toute *théologie dialectique*²⁹ dans l'interprétation de Kafka et loue Benjamin de ne pas succomber à ce travers. Par théologie dialectique, il faut ici, dans le cadre hégélien très différent du cadre barthien, voire opposé à ce dernier, entendre précisément ce mécanisme de généralisation de la double négation qui, chez Hegel, vaut ouverture à l'Infini conçu comme positivité absolue et à laquelle Adorno opposera l'écart irréductible avec l'Absolu que posait Kierkegaard. L'inversion de la théologie doit ainsi se comprendre sous les trois impératifs de *la sauvegarde des contenus critiques du monde historique par la religion*, de *la critique de la religion elle-même* et du *refus de la totalisation hégélienne*. On constate donc que la théologie inversée suppose une forme de dialectique négative ici encore embryonnaire. La référence discrète à Marx et à Feuerbach se double d'une référence beaucoup plus explicite à Kierkegaard, dont Adorno, au moment de son échange avec Benjamin, vient d'achever le texte qu'il lui a consacré. Ce dernier contient nombre de thèmes à résonance théologique dont Adorno atténuera quelque peu le caractère explicite dans ses œuvres ultérieures pour se conformer à son programme de

²⁹ Adorno, Theodor W. *Prismes*, Paris, Payot, 1986, p. 347, trad. Geneviève et Rainer Rochlitz. « La source de lumière optimale est celle qui fait apparaître les fissures du monde dans un rougeolement, mais ce qui fut lumière et ombre dans la théologie dialectique est inversé. L'Absolu ne présente pas sa face absurde à la créature limitée – doctrine qui déjà chez Kierkegaard a des conséquences bien pires que le simple paradoxe et qui reviendrait chez Kafka à introniser la folie. Il fait bien plutôt apparaître le monde dans l'absurdité qui se révélerait sous le regard de l'intellect archétype. Sous de faux yeux d'ange, le règne du conditionné devient infernal. »

cryptage (*Chiffrierung*) de la théologie tel qu'il l'évoque en 1934. Adorno explique alors que la théologie inversée est équivalente dans l'interprétation que Benjamin propose de Kafka à celle que lui-même propose de Kierkegaard. Soulignons d'abord, avant d'en venir au rôle essentiel de Kafka, le premier rapport conceptuel dressé par Adorno entre Marx et Kierkegaard, rapport qui sera également thématiqué par Löwith en 1941 sous le thème du *refus des médiations hégéliennes*. Le point commun que dégage Löwith entre ces deux penseurs que l'on qualifierait pourtant d'antagonistes, et que nous voyons déjà à l'œuvre dans le concept adornien de *théologie inversée*, c'est la critique de l'adéquation entre Raison et réalité issue du fameux mot de Hegel dans *Les principes de la philosophie du droit* : « *Ce qui est raisonnable est vrai et ce qui est vrai est raisonnable* ». Cette adéquation rendrait d'une part toute réalité justifiable par la Raison et doterait d'autre part toute rationalité d'une consistance ontologique accomplie en dehors de toute existence individuée manifeste. La Réalité hégélienne est proprement l'inverse de ce que le langage commun courant a fini par imposer sous ce vocable et qui recouvre principalement l'empiricité et le concept d'existence. Cette dernière, si elle se résume à l'existence passagère des réalités empiriques et contingentes, n'est pas aux yeux de Hegel proprement réelle³⁰, elle ne contient aucune *facticité* irréductible au sens où Heidegger emploiera ce terme. Inversement, Hegel utilise la théologie pour justifier sa thèse proclamant que Dieu est « *la plus réelle réalité, que lui seul est réel* » dans la mesure où Il est la Raison absolue. La théologie hégélienne, c'est à la fois la soumission du fait empirique à l'Idée et l'abolition de la critique kantienne de la preuve ontologique par le rétablissement de l'identité de l'essence et de l'existence au profit de l'Essence. Un commun refus de cette identité et de cette prédominance idéale unit Kierkegaard, Marx et Feuerbach. Les trois auteurs partent de l'existence sensible chez Feuerbach, de l'existence économique chez Marx, et de l'existence religieuse chez Kierkegaard. Kierkegaard se révèle être un précurseur de la critique de la notion de système³¹ comme appréhension de la totalité et comme un défenseur de l'irréductibilité des singularités et de l'individuation³² que l'on retrouvera dans le concept francfortois de *constellation*, encore mal abouti en 1934. Or, deux attitudes reflètent cette confusion héritée de

³⁰ Löwith, Karl. *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1969, p. 175, trad. Rémi Laureillard. « Une telle réalité purement fortuite qui aurait bien pu aussi *ne pas être* ne mérite pas le nom emphatique d'authentique réalité. »

³¹ *Ibid.*, p. 188. « La polémique de Kierkegaard contre le concept hégélien de réalité est en fait une suite de variations sur un thème central unique : un "système" d'existence ne peut embrasser la réalité dans son ensemble ; un paragraphe qui traite de la réalité au sein du système est une protestation absolue contre ledit système. »

³² *Ibid.*, p. 187. « Or, la catégorie individuation n'est pas une catégorie entre autres mais la détermination éminente de la réalité ; car vraiment existant est déjà pour Aristote seulement ce "certain quelque chose" élément individuel qui est là ici et maintenant. » Signalons que Löwith rapproche une référence de Kierkegaard et une référence de Feuerbach pour étayer son propos.

Hegel entre existence et essence dans le paysage idéologique de l'époque qu'affrontent Adorno comme Benjamin. Adorno mentionne deux concepts à laquelle la notion de théologie inversée permet de ne pas se soumettre et qui prédominaient dans l'interprétation traditionnelle de Kafka, interprétation que Benjamin ébranlerait enfin définitivement dans son texte : ces concepts sont *le surnaturel* et *le naturel*. En effet, le *surnaturel*, c'est la soumission du Réel à l'Idéal, de l'existence à l'essence. A l'inverse, le *naturel*, c'est la soumission de l'Idéal au Réel, de l'essence à l'existence. Ces deux positions peuvent être aisément déduites de la confusion entre existence et essence issue de Hegel et de la construction en chiasme des rapports entre réalité et rationalité. Elles en constituent simplement deux versions antagonistes, mais dotées herméneutiquement d'une égale légitimité. La conception de la totalisation que propose Hegel – et que récuse Kierkegaard – est un concept à portée qualitative autant que quantitative. Il vise à unifier quantitativement les diverses singularités en une totalité et qualitativement les modalités d'être en une unique Réalité rationnelle. S'y opposer impose donc que l'on puisse adopter en partie la position kierkegaardienne décrivant la réalité comme *médiation, inter-esse* inextricable entre pensée et être³³ sans se ranger à la prédominance de l'individuation. La double référence à Marx et Kierkegaard chez Adorno marque par ailleurs bien un rôle supplémentaire de la théologie inversée qui est de constituer une autre forme de médiation entre le contournement de la totalisation hégélienne par l'idée dans la totalité du prolétariat chez Marx et par la revendication de l'individuation chez Kierkegaard. La théologie inversée témoigne donc aussi de l'attitude interprétative qui permet d'adopter le concept de constellation comme un autre *inter-esse*, cette fois entre totalité et individu, et dresse l'esquisse possible d'une communauté à venir respectant les équilibres de l'individuel et du commun.

L'enjeu théologique de l'interprétation de Kafka à laquelle se réfère Adorno provient de sa volonté d'y trouver une caractérisation de la réalité qui échappe en partie aux formes de totalisation hégéliennes. La théologie inversée doit se construire sur le même modèle que la théologie de Kafka. Elle ne doit donc ni se réduire à l'allégorie religieuse (*le surnaturel*) comme le voudrait Schoeps³⁴ ni à l'allégorie politique et sociale (*le naturel*) comme le voudrait Brecht,

³³ Kierkegaard, Sören. *Ou bien... Ou bien...*, Paris, Tel-Gallimard, 1984, p. 19, trad. Ferdinand et Odette Prior et Marie-Henriette Guignot. « Ce qu'est la réalité ne peut s'exprimer dans le langage de l'abstraction. La réalité est un inter-esse entre l'unité abstraite hypothétique de la pensée et de l'être. »

³⁴ Hans-Joachim Schoeps qui fut un ami de Max Brod, l'exécuteur testamentaire de Kafka, représente dans la réception allemande de Kafka le versant confessionnel, celui qui cherche à la fois à concilier le judaïsme religieux et l'identité allemande. Sur cette question voir Rubin, Abraham Ariel. « *Denationalizing Jewish Identity: Hans-Joachim Schoeps Confessional Kafka* », in *Kafka's German-Jewish Reception as Mirror of Modernity*, CUNY Academic Works, 2014, pp. 69-98. URL : https://academicworks.cuny.edu/gc_etds/376.

mais elle doit dialectiser ces deux aspects. Pour décrire sa compréhension de Kafka, le texte d'Adorno³⁵ emploie la métaphore de la photographie de la vie terrestre en attente du rachat dont il s'agirait de produire une image de biais grâce à une caméra inclinée et dont la possibilité de rachat ne serait discernable que par un morceau de tissu noir. Cette image vise à donner une métaphore de la place de la théologie dans leur travail respectif autant qu'à expliquer sa vision propre de Kafka³⁶. Si l'on tente d'interpréter l'image adornienne, on s'aperçoit qu'elle décrit l'œuvre de Kafka comme donnant une version décalée de la réalité, volontairement oblique, prise sous un angle inhabituel qui ne laisse entrevoir le rachat qu'à travers un mince indice, le tissu noir, lui-même par sa couleur obscure, relevant de la négativité. La théologie inversée doit apparaître ainsi comme *cryptée* sous la forme de l'*écriture*, elle se doit d'apporter quelque chose de commun avec un Kafka conçu comme l'écrivain par excellence de l'*inter-esse*. L'originalité de Kafka est en effet de montrer le quotidien sous l'angle de l'étrangeté : ce qui nous apparaît naturel doit nous devenir étranger, révélant ainsi notre aliénation. L'aliénation, c'est ce qui fait se sentir en familiarité avec ce qui devrait nous être étranger et nous rend étranger à ce qui nous est familier. De ce point de vue, la théologie inversée procède de ce que mettront en œuvre concrètement les *minima moralia*³⁷ : révéler de manière critique l'aliénation par l'approche micrologique des contradictions morales et matérielles à l'œuvre dans le monde rationalisé du capitalisme avancé, ce que fait déjà Kafka à travers ses récits. La perspective de la Rédemption qui est incarnée par le morceau de tissu noir n'apparaît alors qu'à la lumière trouble jetée sur le Réel comme sa contrepartie critique encore non déterminée. Kafka est celui qui a dépeint la vie endommagée propre à la modernité de manière oblique par l'intermédiaire du récit allégorique. L'*écriture* que met en avant Adorno comme « *théologie cryptée* » réfère ainsi également à la congruence de l'approche théorique et de sa présentation fragmentaire qui, au moment où Adorno écrit ces lignes, s'incarne dans le *Sens unique* de Benjamin ou dans les *Traces* de Bloch.

³⁵ Adorno, Theodor W. *Correspondance Adorno-Benjamin*, op. cit., p. 76. « (...) et si je vous cite ma tentative d'interprétation la plus ancienne de Kafka, remontant à neuf années à savoir que c'est une photographie de la vie terrestre prise à partir de la perspective du rachat, rien n'apparaissant de cette dernière sur la photographie, sauf le coin d'un tissu noir, alors que l'optique de l'image effroyablement décalée, n'est autre que celle de la caméra elle-même mise de biais. »

³⁶ Pritchard, Elizabeth. « Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology », *The Harvard Theological Review*, vol. 95, n° 3, Cambridge University Press, Harvard Divinity School, juillet 2002, pp. 291-318. p. 297 ; « Adorno fait remarquer que cette image commune de la théologie dans leur œuvre. Il affirme que l'image dont il se réjouit de constater le caractère commun dans leur pensée au moment de sa disparition peut être appelée "théologie inversée". Adorno réfute toute interprétation évidente de cette théologie, préférant à la place la considérer comme modalité d'écriture de cette théologie commune qu'Adorno associe avec la théologie inversée pour former la référence au "caractère crypté" de notre théologie. » (Notre traduction.)

³⁷ Adorno, Theodor W. *Minima moralia*, France, Payot, 1983, p. 230, trad. Eliane Kaufholz et Jean-rené Ladmiral. « Des perspectives doivent être tracées qui déplacent et rendent le monde étranger, révélant ce qu'il est, avec ses failles et ses crevasses, aussi pauvre et mutilé, tel qu'il apparaîtra un jour dans la lumière messianique. »

Adorno saisit d'ailleurs l'œuvre de Kafka comme une illustration de ce lien entre le fragmentaire de l'écriture et la conjuration de la totalité³⁸ : l'inachèvement des grands écrits de Kafka, leur caractère inassignable à la forme du roman témoignent d'une conception brisée du temps propre au messianisme. Les modalités d'écriture philosophique devront ainsi s'enrichir du sens théologique que porte le fragmentaire. C'est pourquoi il faut repousser les présentations conventionnelles et considérer la dimension formelle comme annonçant la performativité de l'écriture conçue elle-même *comme un véritable prolégomène* à la réalisation sociale de la critique théorique qu'elle contient. En ce sens, la théologie inversée tient sa portée politique pratique de *l'athéisme religieux* de Feuerbach. Adorno renoue ici avec la position de Horkheimer décrite auparavant, selon laquelle la position historique de la Théorie critique à travers l'usage de la théologie inversée vise à un engagement performatif de l'écriture vers une transformation de la réalité sociale. Horkheimer considère alors la Théorie critique comme un précurseur important de la révolution sociale effective. Horkheimer imaginait l'Ecole de Francfort comme un petit groupe ayant réalisé la conjonction propre à la problématique de la sociologie de la connaissance (sans en adopter les présupposés mannheimiens) conciliant points de vue situé (la critique) et de l'objectivité scientifique (la théorie). Il s'agit donc de dépeindre le Réel à la manière de Kafka. Adorno décrira ainsi le travail de Kafka et donc le programme théologique de la Théorie critique dans *Prismes* comme « *l'enfer vu depuis la perspective du salut*³⁹ ». L'insistance portée sur la négativité de la représentation du Réel, sur l'apport critique que celui-ci doit recouvrir, va de pair avec une mobilisation des images du monde d'origine religieuse comme l'enfer ou la Rédemption⁴⁰. La théologie inversée consiste donc à une critique du monde social qui viserait à faire ressurgir, depuis la négativité critique, la positivité de la Rédemption. C'est ici que se situe le point de départ d'Adorno, qui est avant tout une réflexion sur la souffrance de l'homme et la nécessité de faire référence à un monde qui puisse transcender le nôtre. Adorno exprime ainsi la nécessité de prendre en compte, avant leur caractère illusoire, la potentialité négative-rationnelle du Réel dont sont porteuses les représentations religieuses et théologiques. La primauté accordée à la notion de théologie vise à

³⁸ Adorno, Theodor W. *Prismes*, Paris, Payot, 1986, p. 341, trad. Geneviève et Rainer Rohlitz. « Le caractère fragmentaire des trois grands romans auxquels le concept de roman n'est d'ailleurs plus applicable, est dû à leur forme intérieure. Ils sont inachevables en tant qu'expérience du temps formant une totalité. »

³⁹ Id. *Ibid.*, p. 346.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 347. « La distanciation artistique de Kafka, le moyen de faire apparaître l'aliénation objective, et justifiée par le contenu philosophique de son œuvre. Elle invente un lieu où la création apparaît aussi abîmée et ravagée que le devrait être l'Enfer, selon sa propre définition. »

installer cette lecture dans un discours rationnel portant sur le Salut et à se distinguer de la religion positive en tant qu'institution ou pratique.

B) Le rejet de la théologie dialectique et les possibilités d'interprétation de la Théorie critique comme théologie négative

La position centrale qu'occupe l'interprétation de Kafka dans la description de la théologie inversée par Adorno, position dont il fait une clef d'interprétation commune avec le travail de Benjamin sur Kafka, nous permet donc de définir cette *théologie inversée* comme ce qui relève de la combinaison entre *dimension critique* et *l'approche micrologique* au sein de la démarche entreprise par la Théorie critique. En ce sens, la théologie inversée semble résolument ne pas pouvoir se confondre avec une théologie négative dans la mesure où elle repose sur l'existence concrète des « *individus* » et sa focale est dirigée sur la positivité du monde immanent. On peut néanmoins se demander si une théologie négative n'est pas pour autant *compatible* avec une théologie inversée, si elle ne pourrait pas s'y articuler. En effet, de ce point de vue, si la théologie inversée répond finalement à une dynamique de différenciation et d'individualisation de la totalité par le biais de la critique du monde, qu'elle permet, elle doit se concilier avec une visée de la totalité sociale. Il ne faut pas oublier que le travail d'Adorno sur Kierkegaard comme l'écrit de Benjamin sur Kafka comprennent également une dimension critique relative aux excès de la subjectivation et à la prévalence donnée au concept d'Existence sur celui d'Essence dans l'œuvre du philosophe danois. Benjamin révoque ainsi lui-même un rapprochement trop étroit et l'annexion de Kafka par la théologie existentielle⁴¹ autant qu'il révoque une interprétation purement matérialiste dont Scholem l'avait préservé, faisant référence constamment à Brecht. C'est aussi le cas lorsqu'Adorno évoque le plaidoyer de Kierkegaard en faveur de la théologie *contre* la métaphysique⁴² alors qu'Adorno plaidera à l'inverse pour une indifférenciation sécularisatrice : la valorisation de l'individuation chez Kierkegaard procède directement du thème biblique de l'homme créé à la ressemblance de

⁴¹ Benjamin, Walter. « Franz Kafka », in *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2000, p. 436, trad. Maurice de Gandillac et al. « Une telle théologie nous ramène bien en-deçà de la doctrine anselmienne de la justification, à des spéculations barbares qui, au demeurant, ne semblent pas même compatibles avec la lettre du texte de Kafka. »

⁴² Adorno, Theodor W. *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 156. « Lorsque Kierkegaard de façon nominaliste joue l'Existence contre l'Essence comme arme de la théologie contre la métaphysique, l'individu, ne serait-ce qu'en raison du dogme de la ressemblance de la personne à Dieu se trouve immédiatement pourvue par lui d'une teneur de sens. Il polémique contre l'ontologie mais l'étant comme être-là, cet "individu" en absorbe les attributs. »

Dieu, la subjectivation qui s'ensuit se révèle, pour le déplorer, aux yeux d'Adorno, parfaitement compatible avec l'ontologie fondamentale de Heidegger et son concept d'*être-là*, si elle n'en est pas une racine profonde, ce qui est fortement suggéré. La subjectivation théologique de Kierkegaard et la dé-subjectivation ontologique heideggérienne procèdent donc de la même insuffisance et se répondent en miroir, trouvant dans *l'individu* comme concept leur point d'intersection, en dépit des dénégations heideggériennes. Totalisation radicale et Subjectivation radicale produisent ainsi une ignorance totale de la sphère sociale comme intermédiation entre subjectivité et totalité et elles rendent impossible un concept épistémologique médian tel que le sera la *constellation*. De surcroît, Adorno ne considère pas la fonction de la *théologie inversée* comme celle d'une critique de la métaphysique et de la Raison, contrairement à ce qui ressort de son analyse de la dimension strictement nominaliste de l'approche kierkegaardienne⁴³. Cette dernière ouvre une béance irréductible entre Dieu et le monde propre à la théologie dialectique telle que la modélisera aussi ultérieurement Karl Barth⁴⁴, en continuateur de l'auteur des *Miettes philosophiques*. Il faut donc comprendre la *théologie inversée* comme un aspect parmi d'autres des références théologiques qui amèneront au développement ultérieur de la Théorie critique. Elle appelle un contrepoint *statique* à la dynamique centrifuge qu'elle induit, statique qui pourrait trouver dans la *négativité* son ancrage. Remarquons par ailleurs un paradoxe supplémentaire : la théologie inversée, qui procède d'une approche individuée, c'est à dire reconnaissant *positivement* la concrétude de l'individuation, fonctionne comme *négation de la totalité*. Or, le concept de *constellation* suppose la conciliation de l'individu et de la totalité. Il faut donc bien imaginer *un concept* jouant dans la Théorie critique *un rôle dialectique* avec celui de théologie inversée. La question qui nous est posée ici est de savoir si le concept de *théologie négative* remplit effectivement ce rôle. Dans cette hypothèse, un certain nombre de concepts propres à la Théorie critique devraient être envisagés non pas sous l'angle de la *théologie dialectique* qu'Adorno comme Benjamin récuse, mais sous l'angle d'une dialectique entre deux formes théologiques sécularisées, mais différenciées fonctionnellement. Il faut donc, avant de s'attarder sur la théologie négative, préciser les conditions du rejet de la théologie dialectique par Adorno telle qu'il la discerne chez Kafka et approfondir les convergences avec Benjamin.

⁴³ *Ibid.*, p. 158. « Le nominalisme, une des racines de la philosophie existentielle du protestant Kierkegaard, procura à l'ontologie heideggérienne la puissance d'attraction du non-spéculatif. »

⁴⁴ Lazier, Benjamin. *God Interrupted: Heresy and the European Imagination between the World Wars*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2012. Sur l'influence de la lecture de Karl Barth chez les penseurs juifs.

C'est ainsi dans le texte recueilli dans *Prismes* qu'Adorno lui-même consacre à Kafka, en parallèle au texte de Benjamin évoqué dans leur correspondance de 1934, que semble résider un premier indice. Adorno cherche à caractériser de manière plus précise la théologie de Kafka et à la mettre très nettement en relation avec les propositions de *la dialectique de l'Aufklärung* sur la *démythologisation*. Adorno s'interroge ainsi sur la nature du Dieu de Kafka. Ce Dieu n'est pas selon lui le Dieu minimal de l'*Aufklärung*, l'horloger régulateur garant des lois et de l'ordre rationnel du monde que l'on retrouve en particulier chez Lessing. Or, le Dieu de Lessing, pour Adorno, du fait de sa distance avec le monde, n'est pas si éloigné du Dieu caché et lointain de la théologie dialectique kierkegaardienne⁴⁵ duquel on le croit à tort antagoniste. Au contraire, il en partage le haut degré d'abstraction et l'absence de caractéristique anthropomorphique. En accord sur ce point avec Benjamin, Adorno conclut que Kafka ne peut donc être entièrement comparé au philosophe danois dans la mesure où sa théologie, comme celle qu'est amenée à déployer la Théorie critique, dans l'hypothèse qui est la nôtre d'une convergence revendiquée par Adorno avec Kafka, s'inquiète des conséquences du processus de *démythologisation* qui en constitue l'origine. Le monde de Kafka est par exemple absurde tout en étant éminemment rationnel, mais cette rationalité censément de type légal-administratif est montrée sous son jour pathologique, à travers la dimension d'étrangeté qu'elle génère pour les principaux personnages de ses romans, renouant avec la puissance énigmatique du Mythe. Kafka illustre en effet par excellence l'effet recherché par la théologie inversée qui consiste à nous ôter la familiarité qui nous relie aux formes de rationalisation de la modernité pour en révéler la dimension aliénante. Si Kafka demeure un *Aufklärer*, il en serait un continuateur singulier et hétérodoxe au sein de l'œuvre duquel l'influence kabbalistique ressurgirait, en conflit avec le rationalisme. Kafka appartient aussi aux yeux d'Adorno aux Lumières sadiennes, c'est à dire à la frange souterraine des Lumières, en avance sur le processus de réflexion sur la sécularisation qui lui succédera. Ces Lumières pratiquent sur elles-mêmes une forme de *diagnostic historique critique* quant aux conséquences de leurs propres principes⁴⁶, découvrant aux yeux de tous cette part de négativité qu'analyseront bien plus tardivement Adorno et Horkheimer dans ce lien qui relie Kant et Sade à travers la question du *formalisme moral*. Cette démarche volontaire chez Kafka est demeurée

⁴⁵ Adorno, Theodor W. *Ibid.*, p. 346. « S'il est possible de parler d'une théologie de Kafka, elle est antinomiste au regard du même Dieu dont Lessing défendait l'idée contre l'orthodoxie : celui des Lumières. Or, c'est un *deus absconditus*. Kafka devient l'accusateur de la théologie dialectique dont on le croit à tort partisan. »

⁴⁶ Adorno, Theodor W. *Ibid.*, p. 342. « Plus révélateur encore, le rapport à Sade dont on ignore si Kafka le connaissait (...). L'immanence close prend la forme d'une suite de prisons. Comme chez Sade, la monstruosité sans contrepartie envahit le monde entier, devient la norme. (...) A des degrés différents l'un et l'autre font partie du rationalisme émancipateur des Lumières. Le coup de baguette désenchanteur de Kafka est le "c'est ainsi". »

sans doute inconsciente chez Sade. Les personnages de Kafka et les héroïnes sadiennes ont ceci de commun qu'ils semblent partager le même le destin cruel et pervers, tombant de prison en prison, de rituel absurde en sacrifice. Sade et Kafka sont les témoins du monde kantien immanentisé dont la connaissance est bornée par les formes *a priori* de la sensibilité qui génèrent une forme d'enfermement dans l'espace et le temps dont nul ne s'évade. Kafka comme Sade sont des romanciers de la *démythologisation*, du monde déserté par le sacré rendu à ses significations factuelles brutes qui en est la conséquence. Cependant, si Sade semble habité par la joie mauvaise d'une dialectique destructrice qui consiste à pousser les présupposés des Lumières à leur ultime limite pour en exposer les conséquences les plus surprenantes en se livrant à un exposé mécanique de la raison instrumentale en action à travers une combinatoire des corps, Kafka semble porter davantage la figure de la *démythologisation* comme une nécessité subie à propos de laquelle il ne fait aucunement le pari optimiste qu'elle générera une rédemption collective, mais au contraire qu'elle mènera plus probablement au désenchantement. Le désenchantement ici évoqué se distingue de son homologue wébérien comme réflexivité. Ainsi envisagé, il ne consiste pas simplement à avoir vidé le monde de ses Dieux, ce que recouvrirait plutôt, spécifiquement dans le cadre de la Théorie critique, le concept de *démythologisation*, ce mouvement auquel s'efforce la Raison dans le cours de son développement historique tel qu'évoqué par Adorno et Horkheimer dans la dialectique de l'*Aufklärung*. Le désenchantement s'accomplit plutôt lorsque cette Raison se retourne sur elle-même et qu'elle se reconnaît comme ayant échoué en *instaurant en réalité un nouveau mythe de la Raison*. L'athéisme de Sade est pour sa part triomphant et dépourvu de regret, tout au plus est-il tempéré dans certains discours de ses personnages par la perspective gnostique⁴⁷ du mauvais démiurge qui rend ce Dieu encore plus haïssable et l'athéisme comparativement préférable. On constate cependant ainsi que les sympathies gnostiques de Sade prospèrent elles aussi sur la *démythologisation* et illustrent donc le mécanisme d'apparition d'une nouvelle

⁴⁷ Lacoste, Sarah. « Les vertus heuristiques de Sade », *Acta fabula*, vol. 12, n° 9, « Le mal, en mots et en images », novembre-décembre 2011. « On note au passage à quel point ce concept de négativité est lui-même au cœur des préoccupations des modernes sur la littérature. Si Lacan voit dans la dialectique sadienne de la création et de la destruction un reliquat de théologie, Klossowski quant à lui le tire du côté de la gnose manichéenne. » L'article souligne qu'entre une théologie reposant sur la négativité et la gnose, un flottement interprétatif est possible. Le personnage de Sade qui illustre parfaitement ce problème est par exemple Saint-Fond. Voir aussi Marty, Éric. « Jacques Lacan et le matérialisme sadien », in *Savoirs et clinique*, vol. 16, n° 1, 2013, pp. 107-115. « C'est bien d'une dimension gnostique de l'œuvre de Sade – déjà mise au jour par Klossowski dans *Sade, mon prochain* – qu'il est question à ce moment-là. Nous retrouvons le retournement gnostique, bien repéré par Klossowski et Bataille, et que Lacan formule lui aussi fort clairement, lorsqu'il énonce que "les matérialistes sont les seuls croyants authentiques", puisque ces matérialistes, parmi lesquels seul Sade est nommé, ne sont matérialistes que pour autant que pour eux, et donc pour Sade, "la visée de la mort, ce n'est nullement l'inanimé". »

forme d'extension et de déformation du *Mythe* dont le Marquis n'était pas lui-même conscient. Au contraire, ce qui différencie tout de même Kafka de Sade aux yeux d'Adorno, c'est une prise de conscience des conséquences de cette rechute de l'*Aufklärung* dans le Mythe, du déplacement du *locus* du Mythe au cœur même de la Raison.

Cette idée, on la retrouve sous une forme différente dans le texte de Benjamin consacré à Kafka et elle apparaît sous la forme du *petit bossu*⁴⁸, sujet de la comptine qui fascine Benjamin depuis *Enfance berlinoise*. Le petit bossu est rapproché explicitement par Benjamin d'*Odradek*, la créature insaisissable et inclassable en forme d'étoile et constituée de fils rapiécés embobinés du récit kafkaïen intitulé *Le Souci du père de famille*. Le petit bossu, c'est l'esprit qui hante le monde endommagé et qui ne disparaîtra que lors de la survenance de l'ère messianique. C'est à la fois un personnage conceptuel témoin de la déformation que ce monde nous fait subir et l'image dialectique par laquelle cette déformation se présente sous la forme d'un récit fantastique, d'un Mythe qui est le seul moyen par lequel nous pouvons encore le représenter de manière correcte. En attendant l'ère messianique, le petit bossu surgit dans la chambre des enfants et les enjoint de l'inclure dans leur prière, témoignant de la permanence de la vie endommagée. On ne sait donc rien de l'ère messianique *sinon que le petit bossu en aura disparu*. Il personnifie la théologie inversée tributaire de son ancrage dans l'Histoire et la nécessité de la critique qui lui incombe. Benjamin conclut en parallèle au sujet de la figure d'*Odradek* qu'il représente « *les choses oubliées et déformées toujours présentes sous un jour méconnaissable* ». *Odradek*, mi-objet, mi-vivant, est très certainement négativement symbole de la survivance du Mythe dans son aspect inerte, mais il est aussi le témoin de la survivance du judaïsme dans son aspect organique.

La théologie dialectique sous son apparence mystique, comme la théologie naturelle minimaliste et rationaliste du déisme des Lumières, portent donc toutes deux l'idée d'un Dieu lointain et inaccessible, *Deus absconditus*, inconnu des hommes, suscitant alors *la crainte et le tremblement*, dans un cas, et l'indifférence voltairienne (*cultivons notre jardin*) dans l'autre ainsi que l'investissement dans la Raison comme nouveau Mythe séculier. Ce Mythe, comme *Odradek*, est méconnaissable, difficile à identifier et à comprendre. Ces deux positions théologiques se comprennent comme deux modalités de manifestations théologiques de la

⁴⁸ Benjamin, Walter. *Op. cit.*, p. 445. « La même idée est exprimée dans la chanson populaire du "petit bossu". Il disparaîtra avec la venue du messie dont un grand Rabbin a dit qu'il ne changerait pas le monde de forme mais remettrait seulement les choses un tout petit peu en place. »

sécularisation, entendue sociologiquement, dans la mesure où elles permettent toutes deux l'attitude de fuite dans le labeur et l'accumulation capitaliste qui correspondent à la description que fait Weber dans *L'Éthique protestante* d'un effet de distance au monde que provoque la théologie dialectique déjà en germe dans la doctrine calviniste⁴⁹. Elles sont des Mythes nécessaires à la rationalisation corrélatrice du monde vécu contemporain. Or, la *théologie inversée* vise précisément à provoquer l'effet opposé. Elle est une *théologie sécularisée* au sens hégélien (et non un symptôme théologique de la sécularisation au sens sociologique wébérien) qui n'utilise pas la critique du monde immanent pour déplacer le Mythe hors de ce monde et y susciter l'attente ultérieure du Salut mais pour ramener le souci du Salut à l'intérieur de l'Histoire par des moyens proprement humains et politiques. La question que pose alors la place de la théologie négative dans ce schéma est de savoir si le Salut profane dont il est question peut faire l'objet d'une *détermination positive*, d'une *détermination négative*, voire s'il ne peut faire l'objet d'*aucune détermination*⁵⁰. Seule l'hypothèse d'une détermination négative correspond à l'hypothèse d'une théologie négative *stricto sensu*. Si l'on revient à la métaphore d'Adorno sur Kafka, la théologie négative est-elle le bout de tissu noir au coin de la photo en biais ? Une phrase supplémentaire de Kafka semble alors résonner de manière éloquent aux propos d'Adorno et de Benjamin ; « *Il nous incombe encore de faire le négatif, le positif nous a été donné*⁵¹ ». L'un appartient au monde du vécu et de l'expérience, de l'histoire écoulée, l'autre appartient au monde de l'imaginaire et du *pas encore*, de l'histoire à venir. C'est ainsi que Benjamin lui-même comprend sa propre interprétation de Kafka telle qu'il l'explique à Scholem, comme concluant à une *théologie négative* dans la mesure où il délie la théologie de tout lien avec la Révélation. On ne saurait non plus faire l'économie d'un rapprochement entre théologie négative et *Bilderverbot*, c'est-à-dire l'interdiction biblique de la représentation des images dans l'Exode qui pour Adorno n'a pas une valeur uniquement esthétique et iconoclaste. Adorno a lui-même explicitement rapproché *l'interdit de la représentation* iconographique dans le judaïsme, le *Bilderverbot*, de la théologie négative. Cependant, avant d'aborder cette hypothèse telle qu'elle se présente dans les textes des auteurs,

⁴⁹ Weber, Max. *Op. cit.*, p. 115. « Car toute créature est séparée de Dieu par un abîme infranchissable et ne mérite la mort éternelle, dans la mesure où Dieu pour la glorification de sa majesté n'en a pas décidé autrement. Nous savons seulement qu'une partie de l'humanité sera sauvée et l'autre damnée. Admettre que le mérite ou la culpabilité des humains ait une part quelconque dans la détermination de leur destin reviendrait à considérer que les décrets absolument libres de Dieu, pris de toute éternité puissent être modifiés sous influence humaine, pensée qu'il est impossible de concevoir. »

⁵⁰ Kafka, Franz. *Journal*, Paris, Grasset, 1954, p. 441, trad. Marthe Robert.

⁵¹ Kafka, Franz. *Préparatifs*, p. 51, cité par Adorno, Theodor W. *Op. cit.*, p. 350.

il convient de préciser brièvement en quoi le concept de théologie négative peut présenter une pertinence dans ce cadre. Tout d'abord, il faut remarquer que le terme de théologie lui-même, dont nous constatons qu'il se situe dans un processus de réévaluation, est d'un emploi délicat et a pu sembler par exemple impropre épistémologiquement à décrire ce qui relève de la réflexion religieuse dans le judaïsme, contrairement aux rapprochements effectués par Adorno comme par Benjamin.

Ce qu'on entend par théologie dans le judaïsme exclurait, par exemple, ce qui dans la théologie chrétienne est entendue comme théologie dogmatique, c'est-à-dire une théologie chargée de décrire les croyances fondamentales de la religion concernée. Une telle position a ainsi été utilisée pour invalider tout type de réflexion sur la référence théologique dans la Théorie critique en rattachant cette dernière par destination à l'expression d'une culture marquée par le judaïsme, incompatible avec une théologie exprimant le *Logos* chrétien. Il faudrait donc poser le problème de la référence théologique dans la Théorie critique de la manière suivante : soit elle exprime bien une référence théologique et elle ne peut alors exprimer aucun concept issu du judaïsme mais simplement le caractère allemand de la Théorie critique, soit la référence théologique est un pur *flatus vocis* si l'on maintient le référentiel conceptuel juif et elle n'a aucune pertinence. L'utilisation du terme « *théologie* » est alors en soi problématique⁵². Face à une alternative aussi radicale, d'autres hypothèses semblent s'accorder davantage avec la situation de la Théorie critique et expliquer alors la prégnance du paradigme de la *négativité* comme mode de conciliation dialectique des influences juives et allemandes. L'influence de Kant sur ce qu'on appelle désormais la *théologie juive* a en effet permis des convergences encore inédites dans la mesure où Kant dénie toute possibilité de type dogmatique quant à la connaissance rationnelle de l'être divin⁵³. Scholem a ainsi pu souligner, lors d'une conférence donnée en l'honneur de Franz Rosenzweig en 1930 à Jérusalem⁵⁴, que le terme de « *théologie juive* » ne devient acceptable que dans la mesure où il ne constitue pas la défense d'un système de croyances ou l'énumération des propriétés divines, mais à condition que cette « *théologie* » s'intéresse à la relation de Dieu avec le monde et au monde lui-même⁵⁵,

⁵² Sur cette position, voir Rose, Gillian. « *Walter Benjamin - Out of the Sources of Modern Judaism* » in *Judaism and Modernity*, Oxford, Blackwell, 1993, pp. 175-182. « Il n'y a pas de théologie juive car il n'y a pas de *Logos* de Dieu. » (Notre traduction.)

⁵³ Novak, David. « *Contemporary Jewish Theology* », in *Problems in Contemporary Jewish Theology*, Lampeter, Edwin Mellen, Ed. Dan Cohn-Sherbock, 1991, pp. 191-192. « Il n'y a pas de théologie juive, pas de *Logos* divin. »

⁵⁴ Citée dans Kaufmann, David. « Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology », in *New German Critique*, n° 83, « Special Issue on Walter Benjamin », printemps-été 2001, pp. 151-173.

⁵⁵ Scholem, Gershom, cité dans Bielik-Robson, Agata. *Mysteries of the Promise. Negative Theology in Benjamin*

plaçant en son centre la question éthique. Le contenu sémantique du terme « théologie » se révèle alors différent de son acception traditionnelle mais il s'accorde tout à fait avec l'usage immanent qui en est fait dans la Théorie critique. La proximité de Scholem avec Benjamin et les rapports qu'il entretint avec différents membres de l'École de Francfort et de façon privilégiée avec Benjamin laissent penser que c'est en ce sens plus restrictif que celui de la théologie chrétienne que doit être envisagé le terme de « théologie ». De fait, la théologie inversée correspond sans incohérence à cette définition⁵⁶ immanentiste de la théologie pour laquelle Dieu n'est pas l'objet direct visé par la détermination, mais apparaît indirectement à travers un ensemble de négations déterminées. En ce sens, dans le contournement de la visée directe de Dieu, la définition de la théologie juive telle que comprise par Adorno en 1951 et exprimée publiquement par Scholem en 1930 pourrait rejoindre la théologie négative entendue comme ineffabilité de Dieu, ce qui résonne également en parallèle avec le *Bilderverbot*, mais surtout avec l'impossibilité de prononcer son nom qui en est le corollaire dans le judaïsme⁵⁷.

Il faut donc s'interroger sur l'intersectionnalité d'une telle conception et de la théologie négative proprement dite en tant qu'elle demeure pour sa part une émanation de la tradition chrétienne irriguant certaines conceptions de la métaphysique occidentale. Adorno nous permet cependant d'écarter immédiatement une première forme d'interprétation assez répandue et dont il souligne le caractère trivial : *l'athéisme de la Théorie critique ne saurait être confondu avec une quelconque théologie négative*, comme tout athéisme en général. Adorno dénoncera ainsi avec une certaine ironie les théologiens tellement désespérés qu'ils en viennent à tenter de réintroduire l'athéisme dans le champ de la théologie par le biais abusif d'un retournement : l'athéisme aurait pour mérite de permettre de prononcer encore le nom de Dieu, fût-ce pour le nier. Cette remarque se révèle néanmoins plus profonde qu'il n'y paraît de prime abord car elle évite également de rattacher la théologie négative à une forme de négation absolue qu'est l'athéisme. La position d'Adorno replace épistémologiquement la théologie négative par

and Scholem. Fagenblat, Michael (éd.). *Jewish Modernity as Negative Theology*, Bloomington, Indiana University Press, 2017.

« Je tiens pour théologie la discipline qui traite des besoins les plus profonds et les plus obscurs de l'homme, qui recherche à supporter l'énigme de son existence concrète et lui montrer les actes qu'il doit accomplir afin de retrouver le chemin menant de la créature au créateur. La théologie n'est pas la science de l'essence d'une divinité au-delà de la création mais concerne plutôt les éternelles questions de l'amour et du vouloir, de la sagesse et de l'action, du jugement et de la pitié, de la justice et de la mort, de la création et de la Rédemption. La théologie pose des questions concrètes. » (Notre traduction depuis l'anglais.)

⁵⁶ Ce que semble étayer une lettre d'Adorno à Scholem en date du 4 mars 1951, « *Um Benjamins Werk* », qui établit de grandes convergences avec la vision originelle de Scholem de 1934.

⁵⁷ Kaufmann, David. In *Flashpoint*, 1.1, 1996, pp. 65-70. Ce qui amène à considérer la philosophie du langage comme un élément en lien avec la théologie dans le cadre de notre recherche.

rapport aux alternatives envisagées plus haut quant à la question de la détermination. On ne peut parler de théologie négative dans le cadre de la Théorie critique qu'exclusivement à travers le concept de négation déterminée. Or, si la théologie inversée peut être modélisée comme la production sur le monde social recouvrant la forme de la négation déterminée, alors ladite théologie inversée n'est pas nécessairement incompatible avec une théologie négative. Ensuite, l'attitude que dénonce Adorno vis-à-vis de l'athéisme nous semble poser une pierre dans le jardin des théories de la sécularisation. Si ces théories se placent non pas au niveau métaphysique de l'affirmation ou de la négation de l'existence divine mais dans la permanence des schémas théologiques dans les champs social-historique et théorique, elles reposent néanmoins sur une forme de dénégation de l'athéisme constitutif des philosophies de l'Histoire post-hégéliennes et sur la colère antithéologique qui les irrigue. De ce fait, on peut facilement produire une analogie entre les arguments de Blumenberg envers Löwith et Schmitt et ceux d'Adorno envers les théologiens. La Théorie critique ne vise donc pas à être interprétée comme porteuse de motifs théologiques inconscients, y compris lorsqu'il s'agit de la théologie négative. Si de tels motifs existent, ils répondent à une nécessité stratégique de l'exposition théorique et non au développement d'un processus interne à la théorie. Enfin, un troisième apport de cette remarque adornienne nous semble marquer une distance avec l'ontologie meinongienne⁵⁸ inconsciente de la théologie chrétienne au regard de l'interdiction du judaïsme de prononcer le nom de Dieu. Cet interdit comme négativité amène à une affirmation d'autant plus grande de la référence divine et de son irréductibilité à toutes les formes de représentation symbolique, y compris par le Langage. Toutefois, une telle position de clarification n'abolit pas la difficulté qui surgit de la conciliation de théologoumènes juifs et du paradigme de la théologie négative car la définition que donne Scholem et qui ressort chez Adorno peut tout à fait tomber sous le coup de la critique que fera sur ce point le philosophe et historien Moshe Idel de la différence existant entre théologie juive et théologie négative. La Théologie négative se définit précisément par le fait de ne pouvoir définir positivement Dieu, ce qui se traduit par l'impossibilité de prédiquer à propos de Dieu en lui attribuant telle ou telle propriété⁵⁹. La

⁵⁸ Pour Meinong, la simple mention d'un objet lui confère une modalité d'existence, ce qui implique une plurivocité et une prolifération ontologique considérables de différents objets existant de manières différenciées. Le matérialisme repose sur une certaine économie ontologique mais pas nécessairement sur un monisme strict. Chez Epicure par exemple, le problème du mode d'existence des images est résolu par une catégorisation ontologique différente de celle des objets concrets et ce dans une perspective matérialiste qu'on assimile à tort à un monisme pur et simple sans variations ontologiques.

⁵⁹ Une définition on ne peut plus claire est donnée ici par Deleuze : « Je ne peux parler de Dieu que sur le mode de la négation. Est-ce que je peux dire Dieu existe ? Même à la limite je dirai – et combien les mystiques sont allés loin dans cette voie – à la limite, je dirai : "Dieu n'existe pas". Pourquoi je dirai : "Dieu n'existe pas" ? Parce que

distinction originelle a été initiée par le pseudo-Denys l'Aréopagite qui distingue ainsi la théologie *apophatique* et la théologie *cataphatique*, distinction semble-t-il transmise par Jean Scot Erigène⁶⁰.

A défaut de pouvoir être déterminé par son sujet dont l'essence se dérobe, un tel prédicat est déterminé par la qualité qu'il dénie à Dieu. La négation déterminée de la dialectique adornienne possède donc avec la théologie négative certains points de convergence dans la mesure où elle vise à reproduire la détermination par la négation⁶¹. La position de Moshe Idel consiste, dans l'étude qu'il consacre à l'influence juive dans la pensée moderne, à considérer précisément que l'importance du concept de négativité dans la philosophie allemande de cette époque provient directement de l'influence de la théologie allemande et du concept de *Deus absconditus* issue du protestantisme qu'il considère donc comme radicalement étrangère au judaïsme⁶². Le caractère incompatible de cette conception est également défendu par Hans Jonas⁶³. Il semble tout d'abord important de noter que l'interprétation que donnent aussi bien

Dieu déborde "l'existence", autant qu'il déborde la figure triangulaire et "l'existence" c'est encore un prédicat qui lui reste inférieur, inadéquat. Donc, à la lettre, Dieu n'existe pas. Ou alors, si je dis Dieu existe, je dirai : "il existe oui, mais 'éminemment'". Éminemment, ça veut dire à la lettre, en un sens supérieur, en un autre sens, en un sens supérieur. Mais alors, est-ce que c'était vrai ce que je disais tout à l'heure de la théologie négative ? À savoir elle ne parle de Dieu que par négation, elle nous dit ce que Dieu n'est pas et elle ne peut dire rien d'autre que ce que Dieu n'est pas. Je ne peux même pas dire : "il est bon, Dieu", il est tellement au-delà de la bonté... » (La voix de Gilles Deleuze, Université de Paris 8, 27 janvier 1981. URL : <http://www.univparis8.fr/deleuze/article.php3>.)

⁶⁰ Roques, René. « Traduction ou interprétation ? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys », in *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1975, pp. 99-130.

⁶¹ La thèse de l'assimilation de la dialectique négative à la théologie négative est défendue par de nombreux interprètes dont les deux plus éminents sont Jürgen Habermas, *Profils philosophiques et politiques* et le théologien allemand Ulf Liedke, *Naturgeschichte und Religion: eine theologische Studie zum Religionsbegriff in der Philosophie Adornos*, Francfort, Peter Land, 1997. Il serait trop long de mentionner que la position de Habermas s'insère dans une stratégie très globale de distinction avec la première Ecole de Francfort, dont l'atmosphère de théologie sécularisée constitue l'un des motifs de grief. Exagérer cette théologisation procède donc d'une stratégie, si ce n'est d'une conviction, mais elle conduit à minimiser tout à fait systématiquement l'écart entre dialectique négative et théologie négative. Une variante « faible » de cette assimilation est également proposée par Michael Theunissen (conférence « *Negativität bei Adorno* », Suhrkamp, 1983) dans la mesure où la dialectique négative conserverait quelque chose de la positivité du Réel qu'elle critique. Mais, outre le fait que la théologie négative, précisément, ne conserve rien de ce qu'elle nie, son dépassement dans l'éminence ne peut être qualifié que de positivité. Chez Adorno, il n'y a ni dépassement, ni positivité qui puisse en fait être assimilée à ce mécanisme de l'éminence proprement dite.

⁶² Idel, Moshe. *Old Worlds, New Mirrors. On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010, p. 111.

⁶³ Jonas, Hans. *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Payot, 1994, trad. Philippe Ivernel. « *Le Deus absconditus*, le Dieu caché (pour ne pas évoquer même un Dieu absurde) est une conception profondément étrangère au judaïsme. Notre enseignement, la torah, repose sur les prémisses et présupposés selon lesquelles nous pouvons comprendre Dieu, non pas en sa totalité, naturellement, mais cependant nous pouvons appréhender quelque chose de lui – de sa volonté, de ses intentions et même de sa nature – parce qu'il nous l'a garanti. Il y a eu une révélation, nous avons reçu ses commandements et sa Loi, et il a directement communiqué avec certains – ses prophètes – par sa bouche à destination de tous les hommes dans le langage des hommes de cette époque particulière. Il s'est découvert ainsi à travers un moyen restreint mais il n'est pas demeuré voilé. Un dieu intégralement caché n'est pas acceptable selon les conceptions juives. » (Notre traduction.)

Benjamin qu'Adorno de Kafka écarte *expressément* cette notion de *Deus absconditus*, ayant parfaitement conscience de la contradiction qui en émane et de la pauvreté de l'explication théologique qu'elle suscite chez Schoeps. La négativité évoquée par Benjamin comme par Adorno n'est donc pas, contrairement à ce que suppose Moshe Idel, celle de la théologie dialectique, il s'agit d'une négativité qui articule en effet syncrétiquement des éléments d'origine diverse. Nous avons vu, de surcroît, que le caractère syncrétique des références théologiques participe pleinement du processus de sécularisation des références théologiques. Ce caractère syncrétique ne doit donc pas non plus être compris comme une simple production culturelle de l'environnement culturel judéo-allemand, mais une nouvelle fois comme un dépassement volontaire des cloisonnements entre théologoumènes juifs et philosophie allemande. En outre, le rattachement par essence du judaïsme à une théologie *cataphatique* est contestée par Harold Bloom⁶⁴, qui, au contraire, rattache les innovations philosophiques de cette époque, en particulier chez Freud, à l'irruption novatrice d'une négativité juive. Ce qui semble corroborer cette hypothèse, c'est que l'origine de cette position doit être recherchée dans la correspondance entre Scholem et Benjamin⁶⁵. Benjamin, dans son interprétation de Kafka, a contracté une dette considérable envers l'interprétation de Scholem telle qu'elle résulte d'un échange de lettres de juillet 1934. Cet échange de lettres a été précédé d'une réflexion personnelle de Scholem dont il faut dire qu'elle-même semble corroborer pleinement l'approche historique d'Harold Bloom. Dès 1918, Scholem consigne en effet dans son *Journal* cette remarque d'une importance considérable : « La différence entre le néant et le rien est d'une grande importance pour la philosophie. La Kabbale contient la notion fondamentale (qui est réapparue chez Hermann Cohen) que Dieu est Néant. Les idoles sont nommées des "rien" tandis que Dieu est nommé "Néant", ce qui est totalement étranger au christianisme⁶⁶. » L'échange avec Benjamin se situe dans le droit fil de cette note, dans la mesure où, dès 1932, Scholem

⁶⁴ Bloom, Harold. « The Strong Light of the Canonical. Kafka, Freud and Scholem as Revisionists of Jewish Culture and Thought », *The City College Papers*, n° 20, New York, 1987, p. 32. L'auteur distingue très clairement ce qu'il appelle dans le texte original le « jewish negative » et que nous traduirons par « négativité juive » de la négativité hégélienne. Le « jewish negative » est rattaché à l'éthicité du respect des Commandements et en particulier de l'interdiction de la représentation et de la prononciation du nom de Dieu et en cela on rejoint la problématique du lien entre théologie négative et Bilderverbot chez la plupart des commentateurs d'Adorno. Ces interdictions ont pour fonction et provoquent au contraire une attitude mentale visant à désirer voir Dieu Panim al Panim, l'interdiction de la représentation a une valeur performative et incitative dont on discerne les profits politiques que l'on peut en tirer.

⁶⁵ Bielik-Robson, Agata. « Mysteries of the Promise. Negative Theology in Benjamin and Scholem », in *Jewish Modernity as Negative Theology*, Indiana University Press, Fagenblatt, 2017.

⁶⁶ Scholem, Gershom. *Lamentations of Youth. The Diaries of Gershom Scholem, 1913-1919*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, p. 208, éd. et trad. Anthony David Skinner. (Notre traduction depuis l'anglais.) Note du 22 février 2018.

avait adressé une lettre critique à Schoeps⁶⁷ l'accusant d'avoir intégré à ses interprétations du judaïsme et de Kafka des éléments barthiens et kierkegaardien proprement protestants, témoignant d'une imprégnation culturelle inconsciente. Il faut donc bien comprendre le problème de la négativité et de son lien avec la théologie dans la Théorie critique comme issue de cette discussion sans laquelle elle demeure incompréhensible, et pas seulement comme se situant dans le strict cadre interprétatif de l'héritage de Hegel. L'interprétation que Schoeps livre de Kafka est sous-tendue par une volonté de revenir à une interprétation du judaïsme centrée exclusivement sur la Torah et au rapport personnel avec le texte, attitude que Scholem qualifiera de *karaité*, qu'il reliera à une translation dans le judaïsme de la théologie dialectique et qu'il comparera même au mu'tazilisme musulman. Il déplore derrière ces références multiples l'idée commune d'une subjectivation absolue du rapport à la Révélation, se voulant, dans le cas de Schoeps, confirmation de la disparition des médiations herméneutiques que représente par excellence la *Halakhah* dans le cadre juif. Scholem est à la même période marqué par la lecture du texte de Nahman Hayyim Bielik consacré à la *Halakha* et à la *Haggadah* qui s'inquiète de la disparition de la référence halakhique spécifique à la culture juive comme signe d'un affaiblissement de la pensée juive elle-même et de ses médiations spécifiques avec la Révélation. La lettre ouverte de Scholem destinée à Schoeps comprend en outre un élément proprement théologique reprenant sa remarque de 1918 : il affirme qu'une telle interprétation néglige la spécificité juive du concept de « *Néant de Dieu* » qui se distingue de la dialectique du « *Saut vers le nulle part* » de la théologie barthienne. Le Dieu juif n'est pas le « *Dieu désactivé* ou le *Dieu empêché* » issu de la théologie paulinienne, dont la notion de *Kathargein* sera reprise et traduite par Hegel dans son *Aufhebung* et qui irrigue de fait l'idéalisme allemand et son culte du négatif, particulièrement depuis Luther qui en est le passeur véritable. Scholem identifiera par ailleurs dans cette théologie dialectique renaissante à des éléments marcionites⁶⁸ dans la mesure où le *Dieu désactivé* est la première personne de la trinité chrétienne, l'équivalent du Dieu unique d'Israël, désactivé au profit du Fils rejoignant par exemple la lecture classique que Feuerbach lui-même fait de Luther dans *L'essence de la foi selon Luther*⁶⁹.

⁶⁷ Scholem, Gershom. « *Offener Brief an den Verfasser der Schrift* », in *Jüdischer Glaube in dieser Zeit*, in *Briefe I, 1914-1947*, Munich, Ed. Itta Shedletzky, C. H. Beck, 1994, p. 469.

⁶⁸ On trouvera la même réflexion chez Bloch, Ernst. *L'Athéisme dans le christianisme*, *op. cit.*, p. 226. « Pourtant, même un tel ascétisme, aussi abstrait et souvent si banal, cet envers d'un Dieu que Marcion définit par sa totale altérité, ne traduit jamais un refus de l'homme tel qu'il est dans le monde ; au contraire : il devait signifier une acceptation encore plus complète de l'homme. »

⁶⁹ Feuerbach, Ludwig. *Op. cit.* « Dieu lui-même, le "Dieu au-delà du christ" dit Luther, est un dieu terrible et terrifiant et ce qui inspire de la terreur c'est une entité mauvaise. Dieu lui-même, la divine majesté diffère en mots et dans l'imagination de l'essence du Diable. Le seul vrai Dieu, le seul objet de la foi luthérienne, c'est le christ »

Pourtant dépositaire lui-même de cette influence d'une négativité au sein du romantisme allemand, Schelling ne comprendra pas le concept kabbalistique de *Tsimtsoum* comme celui d'une contraction divine, d'une création positive par le retrait, mais de l'abandon de l'Homme par un Dieu sombre, soumis à un égoïsme ontologique que le Christ vient finalement rédimer. Scholem considère donc qu'il existe, au contraire, chez Kafka, la trace d'une conception proprement juive de la théologie négative dont il déplace le point d'entrée sur la question de la Révélation et de son accomplissement, plutôt que sur celle de l'Essence divine.

Scholem évoque ainsi le *Néant de la Révélation* comme clef d'interprétation du monde moderne⁷⁰: il s'agit de considérer la révélation religieuse comme désormais *privée de sens pratique* mais pas pour autant *dépourvue de valeur*. Le monde de Kafka reflète la séparation entre le monde moderne de la rationalisation au sein duquel la Révélation ne possède plus de valeur de vérité ni de possibilité d'application pratique signifiante en tant que Loi mais où, réduite néanmoins à son étiage le plus faible, à ce presque-rien qu'est la matérialité textuelle de l'écriture comme témoignage, elle continue néanmoins à interroger. Il existe bien entendu une différence fondamentale entre Benjamin et Scholem : pour ce dernier, l'incompréhension dont est frappée la Révélation n'obère pas nécessairement *définitivement* sa valeur de vérité ; elle témoignerait davantage du caractère de la modernité du point de vue du diagnostic historique. La sécularisation n'y est pas perçue comme un processus univoque et irrémédiable. Pour Benjamin, en revanche, il existe une irréversibilité de la perte de sens et une impossibilité de s'illusionner sur la vérité référentielle de la Révélation qui rend ce constat de la valeur de la Révélation au moment de son évanouissement encore plus douloureux, sinon tragique. La différence entre Benjamin et Scholem provient du fait que l'un déplore son *absence* tandis que l'autre constate son *inaccomplissement*. Pour autant, Benjamin n'écarte pas la dimension théologique de l'interprétation de Kafka, et il la considère d'ailleurs comme métonymique de son rapport global à la théologie, écartant ainsi un reproche que lui adresse Scholem quant à la prise en compte du seul caractère profane de la Loi⁷¹. Benjamin souligne en fait un des aspects

(Notre traduction.)

⁷⁰ Scholem, Gershom. « Lettre à Benjamin du 17 juillet 1934 », in *Théologie et Utopie. Correspondance*, Paris, Ed. de l'éclat, 2015, p. 141. « Le monde de Kafka est le monde de la Révélation dans une perspective, bien entendu, où il se trouve reconduit à son propre néant. (...) Le problème n'est pas, mon cher Walter, son absence dans un monde pré-animiste, mais l'impossibilité de l'accomplir. »

⁷¹ *Ibid.*, p. 142. « (...) alors qu'elle émerge pour l'essentiel de façon si évidente et si directe que l'on ne peut ressentir ton silence sur ce point comme énigmatique : dans la terminologie de la Loi que tu t'obstines à ne considérer que sous son aspect le plus profane. (...) Tu vois immédiatement sous les yeux le monde moral de la Halakha avec ses abîmes et sa dialectique ! »

de la négativité de sa théologie dans son caractère *implicite*⁷² dont il n'est néanmoins pas possible ici de savoir s'il la considère comme partie prenante de la négativité ou s'il la réduit à une stratégie méthodologique différenciée. On retrouve ici le partage issu de Weber entre le rôle des structures profondes du *discours* et le rôle des *images du monde* qui doit gouverner l'étude du paradigme théologique dans la Théorie critique. La lettre de réponse de Benjamin contient selon nous la clef de ce qu'on entendrait alors par théologie négative dans le cadre de la Théorie critique, ce qui en constituerait le cœur : il s'agit de poursuivre du point de vue théorique le retournement effectué par Kafka dans le domaine du récit fictionnel et allégorique. C'est dans le *Néant de la Révélation* qu'exprime Scholem que Benjamin voit une correspondance avec sa conception propre de l'absence de valeur de vérité de celle-ci ou du moins l'impossibilité à laquelle nous sommes réduits dans l'ère de sécularisation de lui accorder une telle valeur. C'est de cette négation déterminée que vient surgir la nécessité de penser une Rédemption possible délivrée de l'horizon d'accomplissement de la Révélation⁷³. La négativité dont il est question ici ne recouvre pas une nouvelle fois celle de la *théologie inversée* mais elle vient la compléter, elle en est en fait son revers car, à la critique du monde issue de la théologie inversée, il faut adjoindre une pensée de la possibilité de la Rédemption à propos de laquelle rien ne peut être dit quant à sa forme et son objet mais qui doit demeurer comme *possibilité*.

Ainsi, cette théologie négative n'aura pas pour objet Dieu ou la Révélation mais la Rédemption. Elle colorera de sa négativité les concepts de messianisme, d'Utopie et d'eschatologie qui constituent alors autant de concepts théologiques sécularisés. Benjamin s'en explique plus avant, établissant une connexion nouvelle avec le thème à la fois kantien et blochien de l'espérance. La différence irréductible avec Scholem demeure inscrite dans le fait que la position de Benjamin se situe *non pas dans une Histoire du Salut* dont les temps actuels témoigneraient comme une forme de creux, de déperdition peut-être momentanée, mais d'*une expérience religieuse authentique vécue à travers le prisme de l'athéisme* : celle de la nécessité de l'espérance au-delà de la perte de ce qui fondait cette espérance⁷⁴. La conversion de cette

⁷² Benjamin, Walter. *Ibid.*, « Lettre du 20 juillet 1934 », p. 143. « Non seulement je reconnais sans détour à ce poème la possibilité théologique comme telle, mais j'affirme que mon travail a lui aussi son large côté théologique, qui reste – il est vrai – plongé dans l'ombre. »

⁷³ *Ibid.*, p. 144. « Mais quand tu écris "Seul ton Néant est l'expérience qu'elle (La Révélation) peut avoir de Toi." je peux articuler précisément à cet endroit ma tentative d'interprétation et dire : j'ai voulu montrer comment Kafka au revers de ce néant, pour ainsi dire dans sa doublure, a essayé de reconnaître à tâtons la rédemption. C'est pourquoi il aurait eu en abomination toute idée de dépassement du néant, au sens où le conçoivent les exégètes théologiens regroupés autour de Brod. »

⁷⁴ *Ibid.*, « Lettre du 11 août 1934 », p. 150. « Je voudrais tenter de cerner comme suit le rapport entre mon travail et ton poème : tu pars du "néant de la Révélation", de la procédure judiciaire fixée dans la perspective de l'histoire

théologie au matérialisme représente un autre aspect de la sécularisation dans laquelle Scholem ne voit qu'une forme nouvelle du retrait divin alors que Benjamin en attend une immanentisation politique du messianisme⁷⁵. La théologie inversée et sa micrologie critique doivent donc s'étayer auprès d'une théologie négative de l'espérance en mode mineur qui lui corresponde. Elle trouve probablement alors son accomplissement le plus ultime dans les *Minima moralia* d'Adorno, qui semblent achever ce programme.

C) La négation déterminée et le paradigme de la théologie négative comme théologie minimale

Ce rejet de la théologie dialectique pourrait cependant surprendre quant aux conséquences à en tirer dans la mesure où cette dernière a toujours été classifiée comme une variante de la théologie négative. Ce constat pourrait logiquement entraîner un rejet catégorique de l'affinité de la Théorie critique avec toute forme de théologie négative. Toutefois, le caractère imprécis et flou de cette catégorie au sein de laquelle on a coutume de regrouper des attitudes différentes et éloignées dans le temps ne permet de la réduire au modèle protestant moderne⁷⁶. Si la théologie négative décrit éventuellement une forme de la persistance du théologique au sein de la Théorie critique, il faut alors admettre comme enseignement principal du dialogue Scholem-Benjamin et de sa reprise dans le dialogue Benjamin-Adorno, qu'il s'agit davantage d'une *via negativa* ou *via remotionis* comme la mentionne la théologie thomiste, c'est-à-dire une tentative

du salut. Moi, je pars de la petite espérance absurde, ainsi que des créatures à qui, d'une part, cette espérance s'adresse et ne qui, d'autre part, cette absurdité se reflète. » Notons d'ailleurs que la *petite espérance absurde* dont il est question ne recouvre pas exactement la grande espérance blochienne et qu'elle s'en différencie par un minimalisme due à la nature micrologique de la théologie inversée.

⁷⁵ Wohlfahrt, Irving. « *Zum Motiv des Zimzum bei Gershom Scholem* », in *Haarscharf auf der Grenze zwischen Religion und Nihilismus*, Francfort, Suhrkamp, 1995, p. 182. « Là où Benjamin attend une rédemption profane messianique de la transformation matérialiste de la théologie, Scholem insiste sur la possibilité d'extraire le messianique directement du processus de sécularisation, le numineux de la perte de l'aura, et Dieu de son propre retrait du monde. » (Notre traduction ?)

⁷⁶ Vallin, Georges. « Essence et formes de la théologie négative », *Revue de métaphysique et de morale*, avril-septembre 1958, p. 168. « Il peut sembler légitime, de prime abord, d'englober toutes ces démarches dans le terme très général de "théologie négative" en raison de leur commune exigence de rigueur apparente et de dépouillement qui concerne aussi bien la formulation dialectique de l'Absolu que l'expérience spirituelle par laquelle l'homme espère s'unir ou s'identifier à ce dernier. Mais devant la diversité des noms que nous venons d'évoquer, et de celle des contextes spirituels et métaphysiques dans lesquels s'enracine la négativité de leurs formulations dialectiques, l'unité que nous signalons risque évidemment de paraître sinon fragile et superficielle, du moins plus formelle qu'effective. La Théologie négative n'est alors qu'une notion commode, mais confuse, visant une réalité dont il nous paraît urgent de déterminer l'essence et de discerner les diverses modalités. Or, à trop s'attacher d'abord à la parenté qui relie, par exemple, la théologie négative de Plotin * et ce que M. Jean Wahl appelle "la théologie négative de la béatitude" d'un Kierkegaard, ou la théologie négative de Damascius, de Nagarjuna ou de Grégoire de Nysse, on risque de manquer l'essence de la théologie négative. »

d'adéquation de l'expression langagière à l'indétermination de l'objet qu'elle vise, autrement dit, la Rédemption et non pas Dieu, plutôt que d'une théologie de l'éminence, *via eminentiae* entendue classiquement dans la théologie chrétienne comme supra-essentialité de Dieu⁷⁷. L'originalité du modèle de la Théorie critique est de ce point de vue congruent avec cette « *négativité juive* » dans la mesure où elle échappe aux deux modèles de théologie négative chrétienne que l'on peut classer ainsi : l'une est fondée exclusivement sur la *via eminentiae*, c'est celle du Pseudo-Denys l'Aréopagite, l'autre est fondée sur la conjonction de cette première *via* et de la *via remotionis* – schéma qu'on retrouve chez Thomas d'Aquin. Ici, seule la *via remotionis* semble recouvrir la démarche décrite. L'objet référentiel visé à travers le langage ne dépasse pas dans le cas présent les catégories de la connaissance comme le ferait *un au-delà de l'Être* qu'est le Dieu de la théologie mystique chrétienne ; la théologie négative dont il est question ici s'ancre davantage dans la *virtualité et l'inachèvement* d'un processus d'émergence social-historique. Comme l'être en puissance chez Aristote, la Rédemption visée en l'espèce n'est pas caractérisée par un *surcroît* mais bien par un *manque* d'être qui en constitue la négativité, celle-ci résidant dans la non-advenance, dans *l'inactualité (Ungleichzeitigkeit)*, dont nous verrons que le concept blochien de *noch-nicht-sein* en est une des modalités de retranscription particulière à la Théorie critique. Cette négativité est davantage fondée sur le *caractère indescriptible* de la Rédemption et sur la figure du *Bilderverbot* que sur une quelconque ineffabilité de celle-ci. Au contraire, Benjamin comme Adorno décrivent ainsi l'ère messianique comme faiblement différenciée de notre ère profane. Pour autant, ce qui serait dans le cadre de la tradition chrétienne une déperdition⁷⁸ constitue dans le cadre d'une problématique fondée sur le théologoumène juif de la relation au monde un élément essentiel et positif. Le déplacement par rapport à la théologie traditionnelle n'est en outre pas uniquement fondé sur la différence d'objet (Dieu/Rédemption) mais également sur la différence du champ sur lequel s'applique ladite négativité (Révélation/Salut). La formulation du « *Néant de la Révélation* » par Scholem est ainsi radicalement étrangère au vocabulaire chrétien (*unchristlich*, écrit notamment Scholem à ce propos) en raison également du rôle différencié de la Révélation dans

⁷⁷ *Ibid.* « Tel est notamment le cas de la "*via remotionis*" dans la théologie thomiste qui se déploie tout entière sous le signe d'une "cataphase" dont l'apophase vise simplement à purifier le mode d'expression, sans que la négation soit l'indication d'un degré plus profond de la Transcendance du Principe. »

⁷⁸ Vallin, Georges. *Ibid.* « Mais il nous semble que sous sa forme la plus achevée, la théologie négative est plus qu'une affaire de langage ou de commodité dialectique. Elle est une attitude radicale à la fois intellectuelle et existentielle en face du problème de la Transcendance. L'apophatisme qui la caractérise, imprègne la totalité des éléments doctrinaux auxquels il confère une signification nouvelle, qu'ils ne possèdent pas dans un autre contexte doctrinal. »

les deux traditions, et spécialement du rôle immanent de la Loi comme Halakhah, alors que la Révélation chrétienne demeure liée au Salut comme perspective supramondaine. En dépit des différences qui demeurent irréductibles avec la conception scholemienne, cette dernière demeure infiniment plus proche de celles de Benjamin et d'Adorno que celles-ci ne le sont de la tradition protestante allemande dans la mesure où la transcendance constitutive de cette dernière est formellement rejetée, et ce d'autant que dans la théologie dialectique, elle prend un aspect quasi abyssal. La Révélation sécularisée en perspective de Rédemption possède la même valeur immanente et pratique que la Halakhah dans la perspective scholemienne et ce n'est pas un hasard si le désaccord entre Scholem et Benjamin persiste sur ce point précis. Il s'agit pour Benjamin d'ériger dans le domaine de la Loi un espace politique pour la Rédemption, et c'est pourquoi il persiste à interpréter la Loi chez Kafka dans une perspective en partie profane⁷⁹ de critique du monde administré et de la grande ville.

Il est ainsi impossible de calquer *totale*ment la vision de Scholem sur celle de la Théorie critique, dans la mesure où Scholem demeure un authentique penseur religieux, mais on doit y discerner une influence dialogique. Si on peut parler d'une influence certaine dans la centralité prise par la référence à Kafka dans la mise en place des déterminations théologiques, on ne saurait finalement identifier parfaitement les deux positions, qui restent séparées par l'athéisme constitutif de la Théorie critique. Cette dernière emphatise ainsi sa critique de la modernité à travers une utilisation constante de l'exagération rhétorique. Ce phénomène a été à la fois remarqué par les commentateurs⁸⁰ et théorisé par Adorno lui-même. L'emphatisation de la négativité critique doit ainsi être conçue, non comme une simple *accentuation quantitative* de la critique mais comme une opération de *transformation qualitative* de la théologie inversée vers le motif positif de la recherche d'une vérité qui demeure indéterminée et indéterminable, comme dans la théologie négative. Adorno précise donc qu'il souhaite ériger cette exagération

⁷⁹ Benjamin, Walter. « Lettre du 12 juin 1938 », in *Correspondance avec Scholem, op. cit.*, p. 240. « L'œuvre de Kafka est une ellipse dont les foyers extrêmement écartés sont déterminés l'un par l'expérience mystique (qui est expérience de la tradition) l'autre par l'expérience de l'habitant de la grande ville moderne. Quand je parle de l'expérience de l'habitant de la grande ville moderne, j'entends plusieurs choses. Je parle d'une part du citoyen moderne qui se sait livré à un gigantesque appareil administratif dont le fonctionnement est contrôlé par des instances qui restent floues aux yeux de ses organes d'exécution eux-mêmes a fortiori pour les individus qu'ils manipulent. (...) Mais par le terme "habitant de la grande ville moderne" je vise tout autant les contemporains des physiiciens actuels. »

⁸⁰ Cook, Deborah. Art. cit. « En jetant une lumière crue sur les conditions du présent par l'accentuation de leurs caractéristiques négatives, Adorno veut montrer que ces conditions échouent à rendre bonnes les conditions d'amélioration qu'elles recèlent pourtant. En exagérant la négativité, Adorno essaye alors de répondre à un désir de transformation de la vie mutilée. » (Notre traduction.)

en véritable maxime⁸¹ et définit ainsi cette accentuation comme une modalité de la négation déterminée⁸². C'est ainsi à travers la négation déterminée que s'effectue cette articulation entre deux figures théologisantes. Elle vise donc un débouché positif qui est de faire apparaître la possibilité de la Rédemption à travers le caractère factice du monde présent. Cette positivité issue de la négation déterminée se déploie alors à travers un imaginaire qui vise à inverser les représentations qui règnent dans le champ de la vie mutilée. C'est ici alors que prend place la possible mobilisation d'images du monde à contenu théologique. La négation déterminée se rattache pourtant en profondeur à la tradition marxiste et au rejet de la négation abstraite par Marx⁸³. Cette négativité à connotation théologique est donc reliée à une critique du capitalisme moderne à travers laquelle Adorno discerne un moyen de pression pour hâter la sortie hors du capitalisme tardif⁸⁴ tout en préservant certains acquis de l'*Aufklärung*. La configuration de la négativité relie donc non seulement deux aspects différenciés de la théologie sécularisée en œuvre au sein de la Théorie critique (théologie inversée et théologie négative), mais elle participe également de la sécularisation de la référence théologique en reliant cette dernière à son matérialisme constitutif, en l'enracinant dans sa fonction qui demeure en dernier ressort la critique des conditions sociales et économiques. La négation déterminée est l'outil méthodologique de négation des conditions sociales négatives visant à une prise de conscience politique. L'idée est donc de développer l'idée que la *fausseté* du monde de la société industrielle, son caractère factice, dès qu'il est dénoncé, peut mener à son inverse qu'est la Vérité. Que le Faux soit la vérité du monde présent ne signifie pas pour autant que le sens de la négation déterminée y soit épuisé. L'idée d'Adorno n'est pas simplement d'expliquer platement que l'énonciation d'une proposition vraie à propos de quelque chose de faux⁸⁵ rétablit le concept logique de vérité. Le Faux joue en fait un rôle sémiotique, indiciaire du Vrai comme concept positif. En effet, puisque la négation déterminée joue un rôle méthodologique⁸⁶ dans

⁸¹ Adorno, Theodor W. « Que signifie repenser le passé ? », in *Modèles critiques*, Paris, Payot, 1984, trad. Eliane Kaufholz et Marc Jimenez, p. 97. « Seule l'exagération *per se* peut-être aujourd'hui le médium de la vérité. »

⁸² Adorno, Theodor W. *Minima moralia*, *op. cit.*, pp. 125-126. « La critique sociale requiert un élément d'exagération, un dépassement de l'objet, un détachement du poids du factuel, afin qu'au lieu de reproduire tout simplement ce qui est, elle puisse, librement autant que rigoureusement, le déterminer. » 125-6 (Notre traduction.)

⁸³ Postone, Moishe. *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 372. « Le changement social radical est enraciné dans une négation historiquement déterminée. » (Notre traduction.)

⁸⁴ Adorno, Theodor W. « Progrès », in *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003, p. 189. « Une théorie du progrès devra néanmoins intégrer ce qu'il y a de pertinent dans les invectives à l'égard de la foi dans le progrès, comme antidote à la mythologie qui la mine. »

⁸⁵ « Il est faux que la terre soit plate » est une proposition vraie qui traite du faux.

⁸⁶ Adorno renvoie expressément à la nature méthodologique de la négation déterminée à plusieurs reprises dans ses *Vorlesungen über Negative Dialektik*, Francfort, Suhrkamp, p. 35.

cette transformation vers la théologie négative, la vérité qui en résulte ne peut avoir partie liée qu'à l'indétermination propre à la théologie négative s'opposant dialectiquement à tous les termes constitutifs de la théologie inversée, la négation déterminée jouant le rôle de médiation entre ces deux moments. Elle ne se pose pas *in fine* comme une vérité d'adéquation au Réel puisque la vérité d'adéquation au Réel réside déjà dans la négation du Faux propre à la théologie inversée et non dans la négativité issue de cette négation.

C'est ainsi que l'on peut rapprocher avec pertinence négation déterminée et *via remotionis* comme deux formes d'ascèse vis-à-vis du monde qui débouchent l'une comme l'autre sur une ouverture à une altérité radicale et à un concept de Vérité non référentiel. En ce sens, le parallèle que l'on peut établir avec la théologie négative reprend deux motifs essentiels de cette dernière : un lien entre négation et concept de vérité, une indétermination de la référence de la vérité à un objet existant au sens classique du terme. Sur ce deuxième point, la Théorie critique ne résout simplement pas le problème par une théorie de l'éminence mais par une théorie de l'irreprésentabilité dont le *Bilderverbot* constitue le concept emblématique. La négativité d'Adorno se situe à l'extrême opposé de la positivité spinoziste, comme il le souligne lui-même lors d'une conférence donnée sur *la dialectique négative*. La vérité n'est pas *index sui et falsi*, comme le conçoit le philosophe hollandais dont on connaît l'hostilité au négatif, mais au contraire, c'est le rôle du faux que de renvoyer à lui-même et à la vérité comme son contraire⁸⁷. En cela, Adorno adopte la position d'origine théologique selon laquelle l'expérience mondaine la plus immédiate est fondamentalement celle du faux tandis que l'expérience du vrai suppose une mise à l'écart de cette expérience mondaine immédiate. Cette sémiotique du faux est retranscrite dans les termes d'une dialectique du faux avec son contraire qu'est la vérité, et c'est ainsi, par exemple, que ce modèle s'applique au concept de liberté qui n'est, selon Adorno, exclusivement déductible de l'expérience de la non-liberté et de ses occurrences concrètes dans le monde social. On voit ainsi comme chez Foucault le rôle que peuvent jouer des institutions comme la prison ou l'asile, bien qu'Adorno reste centré sur des manifestations du capitalisme et les analyses traditionnelles en termes d'Aliénation, davantage que sur des études spécifiques. Bien évidemment, les études sur la nature des institutions pénales de Kirchheimer impliquent tout un arrière-plan lié à la négation déterminée hégélienne alliée à un empirisme sociologique. On retrouvera également un schéma strictement identique pour Horkheimer, chez qui la justice

⁸⁷ Adorno, Theodor W. *Ibid.* « Le faux, ce qui ne devrait pas être le cas, est *dans les faits* référence à lui-même, le faux, littéralement ce qui n'est pas soi-même en première instance, ce qui n'est pas ce qu'il proclame être, révèle cette fausseté dans une certaine immédiateté, et l'immédiateté du faux le *falsum*, est *index sui atque veri*. »

se déduit de l'injustice. C'est à travers une telle construction que l'on discerne par ailleurs une essence transhistorique et matérialiste des concepts et des objets comme celle que modélise Marcuse : *leurs propriétés essentielles résident d'abord en ce qu'ils ne sont pas davantage qu'en ce qu'ils sont*. Ainsi, si le problème de la domination demeure le problème politique central de la Théorie critique, il doit se comprendre dans la logique d'une forme de théologie négative de la liberté dans laquelle la domination est autant une prémisse théorique du concept de liberté qu'un obstacle concret et pratique à sa réalisation. Il n'y a donc pas lieu de choisir entre une approche de la Théorie critique comme *théorie de la domination* et comme modèle de *sécularisation de la théologie*, dans la mesure où la théorie de la domination dépend étroitement d'un modèle d'articulation entre théologie inversée et théologie négative. Ainsi, la liberté, dont il n'existe pas de détermination directe, fonctionne à son tour comme une image dialectique critique du monde présent et de ses formes d'aliénation. L'imaginaire théologique reproduit ce même schéma.

Adorno réaffirme enfin que la fonction de cette détermination négative est de mener à une réflexion métaphysique et que la critique sociale et politique est la manifestation contemporaine et seule encore possible de l'élan métaphysique⁸⁸. Pour Adorno, la théologie est subsumée à la réflexion métaphysique et à la possibilité pour la Théorie critique de sauvegarder un point de vue sur le monde qui garantisse l'objectivité du vrai⁸⁹. Michael Theunissen a ainsi pu souligner que la fonction de la référence théologique chez Adorno et plus largement dans la Théorie critique est indissociable de celle de la négativité⁹⁰ et crée un lien entre cette dernière et le maintien d'une prétention à la vérité au cœur même de la critique. C'est ainsi qu'une certaine ouverture vers une transcendance indéterminée *qui n'est pas Dieu* est néanmoins maintenue comme étant le revers de la critique immanente du monde vécu. Seule l'expérience de l'immanence nous amène à concevoir une idée de la transcendance. Adorno est néanmoins bien conscient de l'ambivalence de cette position qui amène également à être lue comme une

⁸⁸ Adorno, Theodor W. « Pourquoi avons-nous encore besoin de la philosophie ? », in *Modèles critiques, op. cit.*, p. 15. « La négation des conditions existantes est la seule forme sous laquelle l'expérience métaphysique survit de nos jours. »

⁸⁹ Kern, Alexander. « *Kritische Theorie ist Inverse Theologie* », in *Der Schein des Lichts der ins Gefängnis selber fällt*, Francfort, Neofelis Verlag, 2018, p. 71. « La théologie inversée est le regard du théologien qui s'est détourné de Dieu et interprète avec méticulosité le monde profane, le terrestre, le résiduel, espérant qu'il devienne lui-même comme Dieu ou comme l'Ange de l'Histoire de Benjamin ; le lieu de la Théorie critique est celui de la production de la vérité objective : ou, si l'on veut, le point de vue de Dieu. » (Notre traduction.)

⁹⁰ Theunissen, Michael. « *Negativität bei Adorno* », in *Adorno-Konferenz 1983*, Francfort, Suhrkamp, pp. 41-62. Theunissen développe le rôle métaphysique de la négativité chez Adorno et de son rapport à la vérité et à l'objectivité.

critique du concept traditionnel de transcendance. L'articulation de la théologie inversée et de la critique de la vie mutilée mènent à la théologie négative parce que, précisément, cette articulation relève de la double négation qui ne saurait mener directement à la positivité dans le cadre de la dialectique négative. La théologie inversée est donc le fruit de l'application d'une méthode qu'est la négation déterminée et le résultat de cette méthode est la mise en place d'une théologie négative. La négation de la négativité des conditions de vie ne saurait directement produire une positivité métaphysique ou politique sans la médiation de la théologie négative. Cette modalité de la double négation doit être comparée avec celle de Hegel. On a pu accuser Adorno de donner une version tronquée de la double négation hégélienne⁹¹ et de n'en conserver qu'une étape. Toutefois, et bien qu'une distanciation avec la double négation hégélienne n'affaiblirait en rien la position d'Adorno, il faut au contraire souligner selon nous que la double négation hégélienne est davantage enrichie que tronquée. La finalité positive de la négation déterminée n'est pas perdue de vue mais elle n'est pas considérée comme *la production dialectique et mécanique* de la double négation. La positivité ne peut émerger qu'à travers la médiation d'une négativité réaffirmée et amplifiée⁹² qui prend ici les formes d'une théologie négative. Il n'y a donc pas selon nous suppression d'un élément mais au contraire ajout d'une médiation supplémentaire, la positivité n'étant pas produite par la négativité mais par la *conscience de la négativité* produite par la double négation. Cette conscience doit en réponse inventer une construction politique encore indéterminée et c'est ici que la théologie négative en œuvre chez Adorno rejoint *la conscience anticipante* de Bloch, qui est conscience de la négativité de l'objet qu'elle vise. L'impossibilité de représenter ce *monde-tout-autre* débouche sur la nécessité d'une construction politique à forte teneur utopique qui repose non pas sur l'éminence qui réintroduisait en Dieu une forme de positivité, mais sur le manque que dénote l'être en puissance non encore accompli. Quelle positivité peut alors surgir de cette négativité renforcée ?

⁹¹ Vaki, Fotini. « *Adorno contra Habermas and the Claims of Critical Theory as Immanent Critique* », *Historical Materialism*, vol. 13, n° 4, 2005, p. 111. « Adorno ne conserve que la première dimension de la négation déterminée de Hegel lorsqu'il pose l'objet contre ses propres tensions, contradictions et insuffisances, manifestant par là même l'échec de l'objet à remplir son concept alors qu'il rejette la seconde dimension selon laquelle la négation déterminée mènerait à des formes de vie et de conscience plus cohérentes et plus rationnelles. » (Notre traduction.)

⁹² Adorno, Theodor W. *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 352. « La négation du négatif demeure négative parce que la positivité est seulement indirectement extraite de la critique. En niant l'état présent des choses, la négation déterminée diffuse quelque chose d'également négatif : que ce qui existe n'est pas ce qui devrait être, et que ce qui devrait être n'existe pas encore. En d'autres mots la négation de la négation produit davantage de négativité. »

Toutefois, si la théologie négative ainsi comprise remplit une fonction dans l'élaboration d'une pensée utopique elle-même négative, puisque son objet n'est en rien déterminé et ne doit pas l'être, elle remplit ce rôle avant tout à travers la question de la détermination ou de l'indétermination de l'objet qu'elle vise. La difficulté philosophique qui surgit ici est qu'à première vue, l'indétermination constitutive d'un objet réputé transcendant comme Dieu présente plus de cohérence logique que l'indétermination du contenu de l'Utopie et de la Rédemption politique attendue, qui demeurent néanmoins ancrées dans un horizon historique intramondain et appartiennent à la sphère de l'immanence⁹³. Elles sont en outre produites par une négation déterminée et non abstraite des conditions sociales et il semble difficile d'admettre qu'une telle négation engage une indétermination. Cependant, une telle utilisation conceptuelle s'inscrit encore une fois dans la tradition hégélienne de contestation de la positivité ontologique radicale de Spinoza et il importe, pour comprendre la démarche d'Adorno, de la replacer au sein des diverses positions occupées par ces deux penseurs sur la question de la négation et de son lien avec la détermination. L'idée adornienne selon laquelle le faux est l'indice du vrai se présentait déjà précédemment comme l'inverse strict de la proposition spinoziste selon laquelle *verum index sui et falsi est*. Il n'est pas possible de séparer cette conception de la vérité exprimée par cette position de la conception des rapports entre détermination et négation dans la mesure où le faux est, en fait, dans la philosophie adornienne, l'occurrence épistémique et cognitive du négatif dans sa dimension ontologique. Le faux est également le lieu de l'expérience vécue du négatif. Le Vrai est premier et seul principe de connaissance chez Spinoza parce que la substance est unique et infinie. Il semble donc évident que le problème de la théologie inversée est de s'inscrire dans le champ de la question épistémique du vrai et du faux, donc de la critique, tandis que la théologie négative s'inscrit dans le problème ontologique des rapports entre détermination et négation. La distinction entre ces deux formes d'approches est donc également de nature épistémique, en ce que la théologie inversée possède une dimension davantage gnoséologique et la théologie négative une dimension davantage ontologique. Toutefois, Adorno lui-même a explicitement affirmé que l'on ne pouvait séparer cette première dimension épistémique d'une forme d'interprétation politique quant aux conséquences du renversement de la proposition de Spinoza qu'il préconise. Adorno a ainsi indiqué dans son texte intitulé *Critique* publié en 1969 dans le contexte de l'agitation universitaire, que sa position visait avant tout à différencier une action politique de type spontanéiste non médiée par l'expérience et la

⁹³ Ainsi, par exemple, au-delà même de la théologie négative, il suffit d'étudier comment Kant fait de Dieu un *ens realissimum* pour comprendre la rétivité de toute conception de Dieu à la détermination.

critique et de favoriser une action politique qui s'appuierait sur une analyse empirique des dysfonctionnements de la réalité sociale. La dimension épistémique de l'identification du faux est inséparable des conséquences politiques auxquelles elle ouvre dans l'épistémologie des sciences sociales. La théologie négative ainsi entendue, *c'est la critique politique transformée par la médiation de la négation déterminée*.

Le passage à la dimension ontologique de cette problématique s'effectue donc aisément et s'articule autour de la proposition spinoziste selon laquelle *omnis determinatio negatio est*. Elle se renversait chez Hegel en un *omnis negatio determinatio est* qui redistribuait les termes en inversant le point de départ du philosophe de La Haye. Cette théologie négative particulière qui se développe dans la Théorie critique doit donc être rattachée à une conception originale des rapports entre négation et détermination, qui ne serait ni spinoziste, ni hégélienne. Dans cette conception, l'objet de la théologie négative peut être *à la fois indéterminé et fini*. En effet, dans la *via eminentiae*, l'objet qu'est Dieu est à la fois *indéterminé et infini* et surtout *indéterminé* parce qu'*infini*. Une certaine lecture idéaliste de Spinoza a par ailleurs considéré ce dernier comme défendant une position⁹⁴ similaire, estimant que la substance unique est indéterminée. Chez Hegel, au contraire, l'objet produit par la négation est à la fois *déterminé et fini* puisqu'il est la résultante dialectique de la négation déterminée d'un objet par définition fini et que le produit de cette négation ne saurait être indéterminé. Néanmoins, on peut remarquer que du fini peut survenir *l'infini de la conscience de soi*. Le rôle de la conscience de soi est de produire cette infinité dans le rapport qu'elle entretient avec elle-même comme en-soi et pour-soi, abolissant la distinction sujet-objet mais elle n'amène pas cette indétermination à l'objet lui-même. Concernant Spinoza, une lecture plus classique et rationaliste permet cependant de considérer que la substance unique est pour sa part *infinie mais néanmoins déterminée*. Si Dieu n'est pas limité par une forme déterminée de mode d'être, l'infinité n'est pas incompatible avec la détermination. Spinoza ouvre d'ailleurs son *Ethique* en rappelant que les deux modes que sont pensée et étendue ne sont que deux modes susceptibles d'être connus par nous parmi une infinité possible, mais que la totalité et l'unité sont des déterminations de ces modes. La nature de Dieu comme totalité et unité est *in fine* déterminable comme résultante méréologique de tous les modes qui l'expriment.

⁹⁴ Melamed, Yitzhak Y. « "Omnis Determinatio Est Negatio" – Determination, Negation, and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel », in *Spinoza and German Idealism*, Förster, Eckart et Melamed, Yitzhak Y. (éd.), Cambridge University Press, 2012, pp. 175-196.

Ce qui permet la combinaison particulière dans laquelle semblent se retrouver Adorno et l'ensemble de la Théorie critique dans ce schéma lié à la théologie négative, c'est, comme nous l'avons vu, le rôle que joue la conscience critique du monde présent, qui, en tant que conscience, produit de l'indétermination comme conscience de nous-mêmes. C'est une différence notable avec Hegel qui apparaît ici. En effet, si Adorno s'inscrit dans le processus de négation déterminée qui porte par définition sur un objet fini comme chez Hegel, le produit qui en résulte n'est pas déterminé car la conscience qui saisit la négation déterminée n'est pas elle-même déterminée. Adorno ne pense pas que le travail de la conscience est de produire de l'infini à partir du fini mais plutôt de l'indétermination à partir de la détermination. Le schéma hégélien de la conscience de soi comme transformation du fini en infini décrit par Terry Pinkard⁹⁵ est donc ici doublement déplacé sur la conscience anticipante historique et non sur la conscience individuelle ainsi que sur le problème de l'indétermination et non plus sur celui de l'infinité. Cette indétermination pose donc un problème essentiel des points de vue politique et métaphysique : est-ce, dans un langage blochien, le contenu utopique de la Rédemption en tant qu'objet non encore existant qui demeure indéterminé ou est-ce le caractère limité de la conscience anticipante, historiquement située, qui provoque cet effet d'indétermination ? La réponse semble devoir se déduire logiquement et ne saurait être exclusive de ce que nous venons d'analyser car si la théologie négative s'inscrit dans un questionnement ontologique, c'est bien l'indétermination de son objet lui-même qui doit être retenue comme produisant cette possibilité, mais cette indétermination doit être accessible à la conscience. Cela signifie que la conscience ne produit pas à elle seule l'indétermination mais qu'elle peut déduire l'indétermination ontologique de son expérience de la détermination. La théologie négative propre à la Théorie critique semble alors faire des contenus utopiques des objets présentant de fortes similitudes avec le concept de noumène kantien : l'objet lui-même, ici donc l'Utopie, est hors de portée d'une connaissance directe mais peut se penser à travers l'expérience phénoménale du présent. La différence demeure essentielle en ce que *l'objet ne se pense que négativement* par rapport à cette expérience qui ne peut qu'indiquer ce que n'est pas l'objet.

⁹⁵ Pinkard, Terry. *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 28-29. « La conscience de soi est infinie et en cela elle n'est pas conscience d'une chose déterminée qui nous est simplement donnée. L'image que donne Hegel de la conscience de soi n'est pas celle d'un soi conscient d'un objet et qui ensuite projette à nouveau la lumière dans sa propre direction. Le soi est conscient de lui-même et de son objet dans le même temps et il définit les termes de cette relation elle-même. La conscience de soi n'est pas une relation causale entre deux substances ou entités mais une manière d'ordonner les relations entre les différents états d'une même entité. » (Notre traduction.) Et dans le même sens voir Pippin, Robert B. *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

Cette négativité théologisante est un schéma qui traverse ainsi nombre de concepts essentiels de la pensée d'Adorno et de la Théorie critique qui forment ensemble une constellation : le *Bilderverbot* symbolisera ainsi cette position comme interdit et impossibilité de la représentation que l'on contourne. C'est bien la nature de l'Utopie comme modalité conceptuelle positive résultant de la théologie négative qui est posée et qui ressort par ailleurs explicitement d'un dialogue de 1964 entre Bloch et Adorno⁹⁶. Dans ce dialogue, Adorno reliera à nouveau la problématique épistémique du vrai et du faux à sa finalité politique, qui est l'identification de l'Utopie comme cause finale de ce schéma théologique⁹⁷, une Utopie dont nous ne pouvons rien dire et rien représenter. Comme chez Hegel⁹⁸, de ce point de vue, la pensée réflexive, à travers son contenu critique et négatif, confère à la pensée spéculative un surcroît de réalité par rapport à une vie présente mutilée et demeure reliée chez Adorno à l'expression d'une liberté minimale accordée par l'imaginaire en face de la contingence du Réel. Il n'y a pas d'opposition entre théologie et métaphysique dans la mesure où ces termes sont entendus par Adorno comme la capacité de *penser au-delà de ce qui est*⁹⁹. La familiarité entre théologie et métaphysique ne sert donc pas à condamner l'une par capillarité avec l'autre mais à les regrouper dans une pensée du *non-encore-existant* dont le *noch-nicht-sein* de Bloch est le concept générique et l'Utopie l'une des occurrences possibles dans la sphère politique. A ce titre, il est possible d'identifier l'attitude qui consiste à penser l'Utopie à la fois théologiquement et métaphysiquement. Cela implique à la fois que ces deux termes soient davantage indifférenciés et qu'ils subissent en outre une forme de déflation quant à leur portée sémantique. Ils ne sont plus liés à une visée de vérité, de type vérité d'adéquation. On dira qu'*ils ne dénotent plus nécessairement* selon un référentiel sémantique frégéen. La vérité en question est celle, non descriptive, des propositions éthiques et axiologiques, celles-là même que Popper récusera comme *métaphysiques* lors de la querelle du positivisme qui l'opposera à Adorno. D'une certaine manière, Adorno partage tout à fait ce diagnostic poppérien quant au caractère

⁹⁶ « Il manque quelque chose », *Revue Europe*, n° 949, Paris, mai 2008, pp. 37-54.

⁹⁷ Adorno évoquant avec Bloch son rapport à Spinoza dans le dialogue précédemment cité enregistré en 1964 avec Bloch : « J'ai fait varier quelque peu le sens du principe dialectique *Falsum – le Faux – index sui et veri*. Cela signifie que la chose vraie se détermine elle-même à travers la chose fausse ou via ce par quoi elle est connue comme fausse. Et alors que nous ne pouvons pas projeter d'image de l'utopie et bien que nous ne sachions pas ce qu'elle serait à proprement parler, nous savons exactement ce qu'est le Faux. »

⁹⁸ Voir sur ce point Shuster, Martin. « Adorno's Negative Dialectic as a Form of Life: Expression, Suffering, and Freedom », in *Autonomy after Auschwitz: Adorno, German Idealism, and Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 2014, pp. 76-133.

⁹⁹ Adorno, Theodor W. *Vorlesungen über negative Dialektik*, op. cit., p. 108. « Le surcroît spéculatif qui va au-delà de ce qui est le cas, au-delà de l'existence pure, est l'élément de liberté dans la pensée et parce qu'il est cela, parce que lui seul se dresse en faveur de la liberté, parce qu'il représente l'infime quantité de liberté que nous possédons, il représente aussi le bonheur de la pensée. » (Notre traduction.)

métaphysique de ces propositions sans y voir la moindre raison d'en affaiblir la portée. Il n'y a pas pour lui d'opposition radicale entre, d'une part, métaphysique ou théologie, et, d'autre part, critique du monde social fondée sur l'expérience vécue, la première pouvant être produite par la seconde¹⁰⁰.

Il s'agit bien d'une conception minimale de la théologie, comme l'a montré Hent de Vries¹⁰¹, constituée simplement d'une Trace de transcendance, conçue négativement comme ce qui échappe à l'immanence pure dans le discours humain sans remplir de condition d'existence particulière contrairement à ce qu'exigeait la théologie chrétienne. De fait, bien que dépourvue de toute métaphysique de l'éminence, cette théologie minimale, cette *via remotionis* matérialiste, aboutit en effet à un résultat très similaire à la théologie négative dans la mesure où son objet n'est pas descriptible directement. Il y a une ineffabilité de l'Utopie comme il y en avait une de Dieu, ce qui fonde le socle commun entre les deux formes de théologie si différentes qu'on peinerait à première vue à les ranger sous le même concept. Cependant, cette classification n'est pas uniquement affaire d'analogie étant donné que ce terme de « théologie négative » désigne une référence à quelque chose aussi bien *au-delà de l'Être* qu'*en-deçà de l'Être*. Dans les deux cas, cet objet ne s'appréhende pas selon une ontologie phénoménale. On constate au demeurant qu'une telle conception se tient à équidistance tant du positivisme poppérien que de la pensée heideggerienne. C'est bien à une sécularisation de la théologie que mène cette identification de la théologie à la métaphysique, sécularisation dont Adorno voit la trace dans toutes les formes de pensée métaphysique, remontant ainsi aussi bien à la doctrine des formes de Platon qu'Adorno décrit déjà comme une des premières formes de sécularisation, conçue comme subversion critique des formes traditionnelles et civiles de la religion antique, qu'à la conception du premier moteur chez Aristote¹⁰². Reproduire ce geste de sécularisation de la théologie aujourd'hui consiste donc à refaire de la métaphysique en reliant cette dernière à un horizon politique, c'est-à-dire à reproduire le geste de Platon et d'Aristote dans une optique ouvertement matérialiste. Cette optique matérialiste revient ainsi comme première étape à

¹⁰⁰ Adorno, Theodor W. *Métaphysique. Concept et problèmes*, op. cit., p. 98. « La métaphysique est une traduction des conceptions théologiques dans les catégories de la raison, c'est une conceptualisation de ces conceptions. »

¹⁰¹ De Vries, Hent. *Minimal Theologies. Critiques of secular reason in Adorno and Levinas*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2005.

¹⁰² Adorno, Theodor W. *Ibid.*, p. 59. « Le premier moteur n'est fondamentalement rien d'autre que la pure forme existant par elle-même, qui fait tout remonter à elle-même. Bien que lui-même immobile, il se comporte comme un aimant de pure actualité, de pure énergie, faisant émerger tout ce qui était encore potentiel vers lui, et de cette manière il se réalise lui-même de manière toujours plus accrue. Ceci est réellement le cœur de la métaphysique d'Aristote dans la mesure où le cœur est défini comme le point où la théologie devient métaphysique. Le point central de toute métaphysique peut être trouvé dans ce moment où la théologie devient métaphysique. »

analyser l'histoire de la métaphysique occidentale sous un nouvel angle. Par exemple, ce qui est décrit chez Aristote n'est pas une théologie tournée vers la transcendance mais une métaphysique immanentiste dans laquelle « *même sans influence divine, le cosmos est téléologiquement orienté vers le divin de par sa propre nature*¹⁰³. » Cependant, la finalité matérialiste à l'œuvre requiert précisément de dénier par la suite la pertinence d'une telle téléologie à l'œuvre dans le monde en raison des injustices constitutives qui s'y déploient et explique ainsi que l'Utopie ne puisse être représentée ou nommée puisque l'expérience du faux et de l'injustice est la source de la réflexion métaphysique qui est alors pure négativité¹⁰⁴. Si la théologie négative est convoquée, c'est aussi pour souligner le caractère insurmontable des séparations traditionnelles de la métaphysique entre l'intramondain et un royaume séparé que serait un monde de pure intelligibilité, puisque ce dernier est en fait un discours, produit des conditions du premier. Le lien entre théologie négative et matérialisme réside ici dans le fait que le complexe théologico-métaphysique décrit par Adorno naît précisément d'une protestation contre les injustices du monde et ne saurait constituer sans être une insulte aux victimes de l'Histoire, une rationalisation des drames qui la traversent, en particulier depuis Auschwitz. Continuer à espérer implique de renoncer à cette rationalisation et à cette positivisation. La théologie négative devient ici avant tout la transcription d'une attitude politique et morale et de la contingence d'un monde mauvais¹⁰⁵. Elle est un pur horizon d'attente dont le contenu est vide ou empli de la négation du présent. Comme Adorno l'affirmait déjà à Benjamin dans sa lettre sur Kafka et qu'il reprendra dans la *Dialectique négative*, la théologie spécifique commune qu'il identifie dans leurs travaux est à l'œuvre au point où se rencontre l'analyse des conditions matérielles, abordée de manière la plus matérialiste possible (*théologie inversée*), qui ouvre alors à la réflexion sur ce que devrait être le monde et qu'il n'est pas (*théologie négative*). La théologie négative est alors la première étape d'un processus de sauvegarde de concepts religieux retranscrivant l'expérience humaine dans le cadre du capitalisme tardif.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 98.

¹⁰⁴ Voir Shuster, Martin. « Adorno and Negative Theology », in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 37, n°1, 2016.

¹⁰⁵ Sur la Théologie négative comme fondement d'une démarche éthique qui serait à rapprocher de celle de Levinas, voir à nouveau De Vries, Hent. *Op. cit.*

II. Théorie critique et sécularisation de la Théologie

Que la négativité gouverne la démarche de transformation des contenus théologiques implique alors que l'on s'interroge sur les effets produits par cette négativité, et en particulier sur les effets critiques qu'elle induit, puisque l'une des finalités de cet usage est de doter la pensée critique des capacités de négation du monde existant par la théologie. De ce point de vue, en tant que négation du mal, théologie et Théorie critique partagent de communs objectifs même si les contenus sémantiques derrière la notion de mal ne se rejoignent pas. Il est inévitable dans cette perspective de nous interroger sur le rapport que la première Théorie critique a entretenu vis-à-vis de la théologie comme discipline, non seulement en raison des divers emprunts qu'elle semble lui avoir fait, mais aussi parce qu'il est impossible de mettre de côté les éléments de sociabilité que recouvrent les relations entre les théoriciens de l'École de Francfort et Paul Tillich, et dont on retrouve la trace chez les uns et les autres. L'émergence d'une théologie critique aussi bien dans le protestantisme que dans le catholicisme allemand sous la forme d'un socialisme religieux doit nous amener à nous interroger sur leurs liens. C'est là qu'une approche conceptuelle apporte un élément décisif vis-à-vis d'une démarche qui relèverait de l'histoire des idées et qui accentuerait les ressemblances et convergences en montrant que les orientations politiques et circonstancielles ne doivent pas dissimuler la profondeur de l'écart philosophique entre une théologie qui emprunte au matérialisme et un matérialisme authentique qui emprunte à la théologie (A). L'usage central d'un concept théologique issu de la tradition biblique qu'est, dans le judaïsme, la prohibition de la représentation divine et de la nomination, montre en outre l'écart entre l'usage rationalisant d'un tel concept dans la tradition de l'*Aufklärung* depuis Kant et celui qu'en fait la Théorie critique. Si l'ascétisme de la représentation se confond chez les premiers, de Kant à Cohen, avec une exigence de rationalisation et d'abstraction qui trouve dans le sublime moral de la Loi juive son esquisse théologique pré-rationnelle, la Théorie critique y voit à la fois un garde-fou contre les idoles modernes dont l'emprise de la rationalisation fait partie au premier chef. De fait, l'usage du *Bilderverbot* sera aussi, il faut le souligner, une manière de lutter contre l'emprise des religions séculières et de séculariser définitivement le politique en dévoilant ses ressorts théologiques par les moyens mêmes de la théologie afin, en réalité, de l'immanentiser pleinement à travers une dé-transcendantalisation de l'Utopie (B). De ces différents constats un résultat ressort : celui de la double négativité de cet usage de la théologie qui vise à sauvegarder les potentiels sémantiques de la religion tout en sauvegardant la critique de la religion et qui vise aussi à sauvegarder la Raison de la misologie politique de l'époque tout en critiquant le

triomphe de la raison instrumentale et de la quantification. De ce fait, par une mise en abyme du concept de théologie négative, on découvrira à la fois une *theologia occulta* comme ressort de la Théorie critique jusque dans ses thèmes les moins métaphysiques et une critique acerbe des médiations et des Mythes qui s'insère dans une défense de la Raison en assimilant les représentations mythiques au démonique et donc au mal qui envahit l'Histoire (C).

A) Théorie critique et théologie critique

On ne saurait, dans notre interrogation sur les modalités de mise en place des divers théologoumènes spécifiques à la Théorie critique, éviter de s'interroger sur le rapport qu'ont entretenu ces penseurs à la théologie en tant que discipline constituée. Le contexte allemand offre de surcroît une visibilité institutionnelle aux rapports entre faculté de philosophie et de théologie. On ne saurait ici totalement faire l'économie d'une recherche qui fait appel à des éléments historiques et factuels¹⁰⁶, mais ces éléments ne visent qu'à souligner les différences conceptuelles qui demeurent essentielles entre la Théorie critique et une certaine théologie critique née à la même époque, aussi bien catholique que protestante, mais dont les préoccupations et le destin historique présentent des similitudes avec ceux de la Théorie critique. Dans son texte d'entretiens avec Gerhard Rein consacré à Paul Tillich et publié en 1967, Horkheimer devait ainsi préciser les conditions de la rencontre survenue assez tôt dans leurs carrières respectives avec le célèbre théologien protestant qui fut, comme lui, proche de Hans Cornelius. Bien que ce document soit essentiel, il ne saurait constituer à lui seul l'analyse de ces rapports, mais il permet d'en initier la réflexion. Horkheimer y souligne d'abord une opposition de tempérament entre son propre pessimisme métaphysique et l'optimisme théologique de Paul Tillich¹⁰⁷. On peut discerner dans ce premier aspect une différence radicale qui ne devait jamais s'estomper par la suite et qui ne saurait se réduire à de la simple psychologie individuelle. L'athéisme schopenhauerien partagé par Horkheimer amène

¹⁰⁶ Faber, Nicolas et Ziege, Eva-Maria. *Das Feld der Frankfurter Kultur und Sozialwissenschaft*, Würzburg, Königshausen et Neumann, 2007. Les auteurs soulignent ainsi, en s'appuyant sur des comptes-rendus de réunions et d'échanges qu'Adorno et Horkheimer n'ont cessé de défendre face au socialisme religieux de Tillich, l'idée d'une démythologisation complète et radicale contre le christianisme. Horkheimer opposa ainsi la lecture wébérienne du protestantisme comme argument sceptique face à l'hypothèse d'une possibilité de maîtrise et de dépassement du capitalisme à laquelle croyait Tillich depuis la matrice protestante.

¹⁰⁷ Horkheimer, Max. « *Erinnerung an Paul Tillich* », in *Gesammelte Schriften*, Francfort, Fischer, vol. VII, p. 276. « Nous avons eu des relations personnelles. Il pressentait alors comme moi-même l'horreur qui allait survenir et il s'y opposait à travers son socialisme religieux. Il avait confiance dans le fait qu'une amélioration était possible. J'étais très habité par la philosophie de Schopenhauer et plutôt pessimiste. » (Notre traduction.)

naturellement à une conclusion pessimiste sur la destinée individuelle emportée par la mort, conclusion que la foi de Tillich permettait de récuser. Horkheimer affirme néanmoins qu'à ses yeux, toute philosophie comporte un moment théologique, ou plutôt qu'il n'existe aucune philosophie sans moment théologique dans la mesure où le monde se présente comme une chose relative qui nous est donnée à interpréter selon un critère de sens, ce qui rejoindrait selon Horkheimer la théologie dans son acception première¹⁰⁸. Cette première convergence rejoint totalement l'interprétation de la théologie de la Théorie critique comme théologie minimale dépourvue de référence sémantique et de contenu dogmatique. Horkheimer l'identifie ici dans un premier temps à la capacité philosophique de donner un sens à un monde qui en est originellement dépourvu, à la différence de la théologie chrétienne qui, même dans sa version critique tillichienne, prend comme référence *la Révélation comme médiation vers le sens*. La théologie est assimilée par Horkheimer à une propension herméneutique. Dans ce cadre, elle recouvre en effet toute activité philosophique. Toutefois, en dépit de la proximité que Horkheimer soulève avec Tillich, son propos dénote non seulement une appréhension déflationniste de l'activité théologique, mais surtout une description épistémiquement négative de cette dernière. Comme chez Adorno, elle ne se développe que dans une approche négative du monde, c'est-à-dire avant tout comme *un discours qui ajoute à ce qui est*¹⁰⁹. La question de Dieu et de la Révélation est donc bel et bien reléguée dans les limbes ontologiques de ce qui n'est pas et en cela possède moins de consistance que ce qui peut être et qui appartient à l'ordre de l'Utopie et du champ social-historique. On soulignera aussi que la mise en avant d'une relation entre la question du sens et de la théologie marque précisément l'inscription pleine et entière de la réflexion de Horkheimer dans l'ère séculière, dans la mesure où même la théologie ne saurait s'inscrire dans une visée de vérité mais que sa finalité résiderait dans le sens.

Dans son analyse qui nous servira de point de départ, Horkheimer s'attache en outre à préciser le lien qu'il entretient avec le concept de « *Frontière* » développé par Paul Tillich et mis en avant par son interlocuteur Gerhard Rein. Comme déjà observé précédemment, la question de la théologie négative est reliée à la question de la détermination et de la négation.

¹⁰⁸ *Ibid.* « Je crois qu'il n'y pas de philosophie dont on ne puisse dire qu'elle ne comporte pas en elle un moment théologique car elle traite du fait de reconnaître dans quelle mesure notre monde est une chose relative que nous devons interpréter. Kant et Schopenhauer le savaient et je pense que les tentatives philosophiques qui n'en prennent pas conscience ne le sont pas véritablement. »

¹⁰⁹ En ce sens, la théologie inversée qui retranscrit à ce qui est par le biais de la critique du monde social est bien une théologie inversée dans la mesure où ses opérations sont inverses de celles de la théologie traditionnelle mais elle demeure théologique en ce sens qu'elle produit des opérations sur le Réel d'un point de vue théorique. Elle est donc par essence toujours politique.

Chez Tillich, le concept de *frontière* possède ainsi une valeur autant ontologique que culturelle et éthique. En effet, ce qui ne possède pas de frontières ou de limites est comme objet indéterminé et donc frappé d'une imperfection qui empêcherait son émergence et sa plénitude d'être. Cette valeur ontologique de la délimitation, qui peut s'entendre au premier abord et très littéralement comme une délimitation spatiale, amène l'objet à se différencier et à se singulariser physiquement des autres. Elle lui permet donc de constituer à la fois son unité et son unicité comme modes de détermination. On retrouve ici chez Tillich des considérations ontologiques scotiennes qui se retrouvent élargies aux faits sociaux, culturels et historiques. Horkheimer souligne que ce concept de frontière a été parfaitement intégré à sa philosophie et à la Théorie critique dans son ensemble dans la mesure où il considère que ledit concept vise à rappeler l'impossibilité d'adopter, dans le cadre de notre existence intramondaine, un point de vue de surplomb qui permettrait d'atteindre à un Absolu¹¹⁰. L'ensemble de nos jugements visent certes à atteindre une vérité, mais cette dernière ne peut nous être connue. Le concept de frontière peut être rapproché, chez Horkheimer, dans l'interprétation qu'il en donne de la situation, de l'entendement kantien face à la chose en soi. Les jugements doivent nécessairement prétendre à une position de vérité qu'ils ne peuvent atteindre, ce qui entraîne une contradiction épistémique et existentielle non résolue. On retrouve dans cette lecture du concept de Tillich des parentés avec la dialectique négative et de la double négation comme impossibilité de résoudre les contradictions qui laisse les problèmes dans un état aporétique sans le secours de la résolution synthétique hégélienne. Cette interprétation du concept de frontière présente quelques divergences avec le sens originel qu'y trouve pour sa part Tillich. C'est en 1936¹¹¹ que ce dernier modélisera ce concept et saura davantage y voir une dimension existentielle comme la nécessité d'une tension entre la détermination ontologique et les manifestations d'extériorisation d'un être singulier. La position de Tillich s'ancre davantage, ce dont on ne s'étonnera guère au vu de son parcours, dans une problématique liée à la théologie dialectique entre deux tendances, dont l'une nous pousse vers l'Absolu, et l'autre nous limite et nous ancre dans notre finitude. La différence entre les deux positions est que Tillich reprend ici son optimisme religieux dans la mesure où cette tension n'est pas le signe d'une déficience constitutive de la condition humaine et de ses possibilités de connaissance, mais l'indice de son

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 279. « J'ai toujours compris le concept de "frontière" de la manière suivante : la pensée, la pensée philosophique doit toujours voir la vérité comme relative, ce qui signifie que tous les jugements que nous émettons à propos de la vérité ne sont en rien absolus et que le, monde qui est relatif, présuppose un sens dans un Absolu que nous n'avons pas la capacité de connaître. C'est ainsi que je comprends cette notion. »

¹¹¹ Tillich, Paul. « *On the Boundary* », in *The Interpretation of History*, New York, Charles Scribner's Sons, 1936.

rôle de médiation entre le Relatif du monde social et du *cosmos* physique d'une part et l'Absolu qu'est Dieu d'autre part. La frontière est chez Tillich un lieu d'échanges et de déterminations mutuelles. C'est à travers elle que les deux termes grecs que sont *finis* et *telos* finissent, pour reprendre l'analyse d'André Gounelle¹¹², par converger vers le *telos*. La finitude humaine devient à travers la notion de frontière non pas tant une limite qu'une ouverture à une altérité radicale au monde, un moyen de donner sens et de discerner une finalité. Au contraire, chez Horkheimer, c'est le *telos* qui finit par converger, mais en direction de la *finis*, décrivant ainsi une finitude sans finalité. Les convergences formelles doivent donc être appréciées comme révélant une possible symétrie mais pas d'identité entre les deux positions. On perçoit ainsi qu'au cœur même des convergences perçues par Horkheimer lui-même, persiste une sorte de noyau irréductible de différenciation par-delà les parentés affirmées. Cependant, Horkheimer semble laisser entendre qu'il partage sans réserve l'idée tillichienne de l'impossibilité d'une représentation positive de la vérité¹¹³. On retrouve donc l'idée de l'articulation d'une critique du monde comme modalité de cheminement vers la vérité, comme *via remotionis* et comme théologie inversée, bien que Horkheimer ne s'approprie pas explicitement les termes adorniens.

Une autre parenté émerge alors de la problématique horkheimerienne : celle du *Bilderverbot*. L'une des questions sous-jacentes inévitables qui surgit lorsqu'on s'interroge sur la nature et les origines intellectuelles de la théologie sécularisée qui traverse la Théorie critique est celle de l'origine de ses sources, qui se partagent entre pensée juive et philosophie allemande conçue comme héritière de la rationalité grecque, celle du dialogue entre Athènes et Jérusalem¹¹⁴. Horkheimer affirme explicitement que Tillich avait repris du judaïsme la théologoumène de l'impossibilité de prononcer le nom de Dieu de manière adéquate¹¹⁵, ce qui, pour Horkheimer, constitue par traduction l'équivalent du philosophème moderne fondamental

¹¹² Gounelle, André. « Le concept de frontière chez Paul Tillich », *Autres temps. Les cahiers du christianisme social*, n° 33-34, 1992, pp. 54-61.

¹¹³ Horkheimer, Max. *Op. cit.*, p. 279. « Je pense que la vérité ne peut pas se représenter positivement, la vérité m'apparaît davantage dans une attitude critique responsable envers la réalité dans laquelle nous vivons. La parenté de la pensée de Tillich et du judaïsme réside peut-être en ceci que pour les juifs, Dieu qu'on appellera l'Absolu ne peut être ni représenté ni figuré. » (Notre traduction.)

¹¹⁴ Habermas, Jürgen. « Israel oder Athens. Wem gehört die anamnetische Vernunft », texte issu de la participation au séminaire « Habermas et la religion » animé par C. Bouchindhomme, mars-juin 2013. Habermas reprendra ainsi ultérieurement dans son analyse des travaux de Johann Baptist Metz cette problématique dans le cadre de sa réflexion sur la place de la religion dans un cadre multiculturel encadré par un Etat libéral démocratique moderne. Par-delà les différences essentielles, des cadres généraux de pensée de la Théorie critique ont pu être préservés dans la philosophie politique de la religion de Habermas et être adaptés au nouveau paradigme.

¹¹⁵ Horkheimer, Max. *Op. cit.* « Sa conviction (Tillich) était qu'on ne peut nommer Dieu de manière adéquate. C'est pourquoi c'est à travers l'attitude critique envers la réalité, envers ce qui ne doit pas être qu'apparaît l'Absolu, le Bien, l'Autre. »

qui réside dans l'impossibilité d'atteindre l'Absolu en raison des limites que comportent nos jugements, forme que l'on retrouve dans l'inaccessibilité de la *chose en soi* kantienne. La Théorie critique, à travers sa lecture sécularisatrice de la théologie, analyse donc les sources religieuses non pas tant d'après une origine historique que d'après des similarités conceptuelles. Cependant, cette traduction ne doit pas se réduire comme on pourrait s'y arrêter à une simple rationalisation puisque la Théorie critique est aussi une critique de la rationalisation du monde administré, et que cette évocation théologique participe de cette critique. L'enjeu de ce dialogue à distance avec la théologie de Tillich est précisément de montrer qu'une sécularisation stratégique de la théologie peut amener à une dimension proprement et intégralement politique comprenant une critique de la rationalisation. Il convient de souligner que l'ambivalence du statut épistémique de la théologie, inscrite dans le *lumen rationale* de la tradition ecclésiale catholique romaine, se retrouve compatible avec le rationalisme moderne, y compris dans le protestantisme qui en a retenu partiellement l'héritage, et ce malgré une finalité supramondaine qui échappe à la définition moderne de la rationalisation post-*Aufklärung* dans le positivisme. C'est bien une sécularisation et non une rationalisation qui préside à la lecture de Horkheimer, lequel cherche précisément à sauvegarder la dimension sémantique de la théologie sans en garder la référence à Dieu. A ce titre, Horkheimer considère que la pensée de Tillich permet d'appréhender les conséquences de la rationalisation, qui permettent précisément de différencier la rationalisation de la domination de la rationalité instrumentale et de la sécularisation. Horkheimer s'attarde ainsi sur l'analyse du langage proposée par Tillich comme révélant les liens entre le langage courant¹¹⁶ et les concepts théologiques, et précise que la disparition de la religion entraînerait une perte de sens du langage lui-même, ce en quoi il rejoindrait là encore les réflexions sur l'utilisation de l'hébreu dans un cadre profane. La polarisation du champ lexical théologique autour des notions de hauteur, de grandeur et d'incommensurabilité de Dieu permettent ainsi d'associer le Bien moral avec ce qui est premier, avec ce qui est supérieur au donné immanent. Par un certain renversement de perspective, la théologie de Tillich est analysée comme une production particulière à une ère de sécularisation, dans la mesure où, par exemple, le Doute et même le Désespoir y sont intégrés comme des notions négatives constitutives d'une théologie consistante au regard de critères contemporains. Ce qui constitue le motif de convergence avec Tillich¹¹⁷, c'est le doute envers le fait que la

¹¹⁶ *Ibid.* « Il savait combien la théologie est étroitement liée avec les langues européennes et que si la religion disparaît, elles perdront en partie leur sens (...). Mais je pense que, linguistiquement, le Bien reste malgré tout associé à ce qui est supérieur et premier. »

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 281. « D'aussi loin que je me souviens, j'ai toujours approuvé le christianisme en ce qu'il se présentait

valeur de la religion ou du christianisme comme sursaut moral contre la misère et le désespoir réside en un Dieu. Horkheimer voit ainsi le christianisme moderne dans une image qui n'est pas sans résonner avec la pensée de Nietzsche : il le considère comme ayant subi une transformation qui le rend proche du bouddhisme et dont il ne reste fondamentalement à l'œuvre qu'un symbolisme. C'est la valeur symbolique de la théologie qui suscite l'attention de la Théorie critique et, en cela, la convergence avec Tillich ne peut être décrite que comme une mise en commun d'outils symboliques et une croyance partagée au rôle fondamental de l'imaginaire dans la société contre le réductionnisme du positivisme et des utilitarismes. Pour Horkheimer, la théologie n'a pas véritablement à être sécularisée dans la mesure où elle s'est sécularisée elle-même de l'intérieur en une forme élaborée de symbolisme que la Théorie critique peut alors parfaitement s'approprier¹¹⁸. La sauvegarde des contenus et des potentiels sémantiques de la religion est ainsi décrite comme une lutte vitale qui se réalise à travers le symbolisme et pourrait représenter pour Horkheimer une spécificité de la culture occidentale appréciée à l'époque au regard des régimes de l'Est. Il est significatif de noter que Horkheimer clôt le dialogue en soulignant que des notions théologiques aussi irréductibles que Dieu ou l'au-delà se réduisaient chez Tillich au règne terrestre de la justice. La différence qu'exprime alors Horkheimer concerne son propre désespoir et son scepticisme schopenhauerien envers cette conception minimale.

On doit ainsi, à la lecture de l'entretien de Horkheimer, s'interroger sur la représentativité de ses propos au regard de l'ensemble de la Théorie critique. Ce que développe ici Horkheimer, c'est l'idée qu'il n'existe pas d'influence directe de la théologie critique sur la Théorie critique mais des convergences d'analyse dans la mesure où Théorie critique et théologie critique partagent une même détermination adjectivale qui les insère dans deux champs historiques et scientifiques bien particuliers ; il ne s'agit pas de dénier qu'en dépit du caractère fondamental des critiques adressées à l'*Aufklärung*, la Théorie critique comme la théologie critique sont des productions d'une critique rationnelle de la religion issue de l'*Aufklärung*. L'existence de la théologie critique allemande peut être reliée au caractère spécifique de l'*Aufklärung* allemande et au travail de conciliation entre raison et religion entrepris par la Réforme ainsi qu'à la position

comme le modèle d'une sortie de la misère et de l'affliction par le moyen de l'Amour. A cela, j'acquiesce. La question de savoir si cette sortie réside en un Dieu, j'en ai pour le moins douté à l'instar de Tillich lui-même. Et je crois que nous nous sommes retrouvés justement dans cette position. Il m'apparaît que le christianisme s'est transformé en réalité en un bouddhisme. » (Notre traduction.)

¹¹⁸ Tillich, Paul. *Journal of Liberal Religion*, vol. II, été 1940, p. 28. « Toute connaissance de Dieu a un caractère symbolique. »

épistémique des jeunes hégéliens sur la nature de la théologie. En tant que démarches critiques, elles ne peuvent l'une et l'autre que s'inscrire dans une forme de négativité et non plus dans une affirmation dogmatique, que cette dernière soit politique ou métaphysique. Cette convergence semble néanmoins relever pour Horkheimer de chemins parallèles et non d'emprunts mutuels ou d'influences réciproques, et ce n'est pas le moindre des paradoxes de cet entretien que de tenter d'alimenter l'idée d'un recouvrement des deux champs de pensée et de définir des domaines d'intersection tout en réfutant toujours la possibilité que des concepts aient pu causalement se déterminer les uns les autres. Toutefois, il faut bien convenir que cet étonnant paysage semble pourtant assez conforme à ce qui ressort d'une étude plus globale. La manière dont Gerhard Rein se focalise précisément sur quelques concepts majeurs élaborés par Tillich pour tenter d'y discerner des influences se heurte toujours à des interprétations minimalistes de Horkheimer par rapport à ce que représentaient ces concepts dans la pensée de Tillich. On ne trouvera pas en outre de tels concepts repris ou discutés par les auteurs de la Théorie critique. On ne saurait ainsi confondre liens académiques et amitiés personnelles avec des reprises conceptuelles directes. Tillich a été membre de cercles socialistes de 1929 à 1933, en même temps que la plupart des membres de la première Ecole de Francfort, et a dirigé la thèse d'habilitation d'Adorno. Tillich a poursuivi à Columbia des relations de travail avec les membres de l'Institut¹¹⁹. Ces relations ont semblé suffisantes à certains commentateurs pour établir des liens d'influence réciproques¹²⁰, en particulier dans le domaine politique. Il est vrai que Tillich et les membres de l'Institut partageaient un certain nombre de diagnostics politiques et épistémiques comme par exemple la nécessité de ne pas assimiler matérialisme historique et économisme¹²¹. Une approche lexicographique quantitative menée par Terence O'Keefe a pu montrer que les occurrences des écrits des membres de l'Ecole se révèlent au contraire excessivement rares dans les écrits de Paul Tillich. En outre, il ne s'agit jamais de références liées au domaine théologique mais plutôt à la psychanalyse avec l'apport d'Erich Fromm, ou encore à la théorie sociale avec Marcuse¹²². De plus, si Tillich a bien évidemment pu défendre

¹¹⁹ Voir O'Keefe, Terence. « Tillich et l'école de Francfort », *Études théologiques et religieuses*, t. 80, n° 1, 2005, pp. 71-80.

¹²⁰ Sur cette position voir en particulier Hammond, Guy B. « *Tillich and the Frankfurt Debates about Patriarchy and the Family* », in *Theonomy and Autonomy*, Macon, Mercer University Press, 1984, p. 90.

¹²¹ Horkheimer, Max. « *Postscript* », in *Critical Theory. Selected Essays*, New York, Herder and Herder, 1974, p. 236. « L'économisme est une réduction de la théorie critique ; il ne donne pas trop d'importance à l'économie, il en propose au contraire une interprétation trop étroite où des phénomènes limités sont présentés comme critères ultimes. »

¹²² Tillich, Paul, « Review of Herbert Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* », *Studies in Philosophy and Social Science*, vol. IX, 1941, p. 478.

la religion en tant que telle en raison de son rôle social et moral, l'*Institut für Sozialforschung* s'est toujours attaché à établir une distinction entre, d'un côté, les contenus théologiques et leurs potentiels sémantiques, et, de l'autre, les attitudes religieuses elles-mêmes résidant dans les rites et croyances, envisagées de manière infiniment plus critiques.

Le matérialisme historique de l'Ecole de Francfort, pour sa part, s'il se révèle en effet hostile à l'économisme strict, comme l'avait justement souligné Hammond, n'en demeure pas moins matérialiste en ce qu'il fait jouer à l'échange des biens matériels envisagé de manière anthropologique un rôle majeur dans les évolutions de la société, et ce avant même les productions symboliques et ce dans un ordre de consécution et de causalité que l'on ne retrouvera pas chez Tillich¹²³. Dans le réductionnisme de la théologie à la symbolique que Horkheimer entrevoyait chez Tillich, il demeure néanmoins une primauté du symbolique sur l'activité matérielle. Les références théologiques n'ont, au contraire, altéré en rien la base matérialiste de l'Ecole de Francfort : la nécessité de reconnaître un ordre symbolique et culturel n'entraîne pas une reconnaissance de sa primauté. L'hétérodoxie de la Théorie critique rejoint certes partiellement celle de Tillich sur un commun scepticisme quant au rôle messianique du prolétariat comme classe sociale¹²⁴ et quant au fait de considérer la totalité sociale plutôt que la seule infrastructure économique¹²⁵. Cependant, si Tillich s'est longtemps considéré comme marxiste, son socialisme religieux relève plutôt d'une dynamique inverse de celle des théoriciens de l'Ecole de Francfort, qui ont cherché à introduire des éléments culturels et symboliques au sein d'un matérialisme maintenu comme constitutif alors que Tillich, dans sa réfutation des présupposés traditionnels du christianisme, pensait possible d'introduire davantage de considérations matérialistes dans le christianisme réformé. Il effectue cette opération en réfutant une doctrine individuelle du Salut insensible aux conditions sociales, en posant que la charité ne constitue pas l'unique mode de rapport social chrétien mais que la solidarité doit y être intégrée¹²⁶ pleinement et que la richesse économique n'est en aucune

¹²³ Sur cette thèse, voir Slater, Phil. *The Origin and Significance of the Frankfurt School: a Marxist Perspective*, Londres, Routledge, 1977.

¹²⁴ O'Keefe, Terence. « *Tillich's Marxism* », *Social Research*, vol. 48, n° 3, automne 1981, p. 497. « Tillich et l'Ecole de Francfort arboraient leur foi dans le prolétariat mais étaient conscients que la classe ouvrière était susceptible de ne pas pouvoir remplir sa mission historique. »

¹²⁵ *Ibid.*, p. 496. « C'est la totalité sociale qui inclue toutes les manifestations culturelles du capitalisme, plutôt que la structure socio-économique à elle seule, qui est la sphère appropriée de la théorie critique sociale (...) et cela est très similaire au programme de Tillich. Tous deux refusent une conception vulgairement matérialiste de la dialectique marxiste insistant sur l'interdépendance plutôt que sur la dépendance de la culture à la base économique. »

¹²⁶ Tillich, Paul. « *Christentum and Sozialismus I* », in *Gesammelte Werke*, t. II. « Quiconque suppose que la législation sociale, la charité, l'aumône et la prise en charge des victimes sont les seules manières par lesquelles

manière indice du Salut et de l'élection, pas plus que l'état de la société ne reflète une divine volonté. Bien que les dynamiques semblent converger, elles ne se sont à notre sens jamais croisées, tout au plus superposées. Elles démontrent aussi qu'elles sont assez radicalement étrangères l'une à l'autre tant Tillich est resté ancré dans une problématique interne à la théologie chrétienne et aux théologoumènes protestants de la prédestination dans son approche du matérialisme historique. Son but premier demeure, à travers l'intégration d'éléments empruntés au marxisme, une réforme théologique et morale du christianisme comme religion. Peut-être portait-il même l'ambition de changer le protestantisme pour changer le capitalisme dans une perspective davantage wébérienne que marxiste. La Théorie critique a au contraire toujours ambitionné d'isoler et de sauvegarder les contenus théologiques des autres formes de manifestation religieuse dans la mesure où elle ne croit pas à la survie de la religion sous la forme à laquelle Tillich demeure attaché¹²⁷. En outre, pour Tillich, Dieu doit être posé et remplir les fonctions d'un postulat de la raison pratique, alors que dans la Théorie critique, il s'agit au contraire de trouver les conditions d'un postulat de la raison pratique sans Dieu. Si l'on peut remarquer une commune volonté d'échapper à l'orthodoxie dont sont issus ces deux types de pensée et si l'on remarque une convergence, il faut identifier la cause de cette convergence sur la similarité des problèmes historiques du temps auxquels les deux familles de pensée se sont trouvées confrontées et leur sensibilité politique commune qui se reflète dans un texte de 1926 où Tillich cite Landauer¹²⁸. Cette hypothèse est d'ailleurs largement partagée par d'autres auteurs de l'Ecole de Francfort, qui ont confirmé cette césure de manière encore plus nette quoique moins conceptuelle que Horkheimer. Leo Löwenthal, dont on verra qu'il fut l'un des grands introducteurs des thématiques théologiques dans la Théorie critique, et aussi l'un des plus oubliés, affirme ainsi à ce sujet : « *Il serait difficile d'affirmer que notre groupe était influencé par les idées de Tillich, ou que sa propre pensée était influencée d'une façon importante par notre travail. Il serait probablement mieux de dire que nos discussions avec Tillich étaient utiles pour une clarification de nos positions respectives, lesquelles n'en étaient pas modifiées pour autant*¹²⁹ ».

l'esprit de l'amour devient effectif en ce monde est oublieux du mouvement de l'histoire et ne sait rien du rôle présent de l'esprit chrétien : une volonté de structurer le monde selon l'idée de la charité et de l'amour. Le socialisme ne voit pas la charité comme une preuve d'amour mais comme un signe d'injustice. » (Notre traduction.)

¹²⁷ O'Keefe, Terence. « Tillich et l'Ecole de Francfort », *Ibid.*, art. cit. « Tillich a toujours voulu ménager dans la théorie socialiste une place pour la religion. Il voulait surmonter l'opposition statique entre les concepts de religion et de socialisme. Ce projet est bien loin des perspectives de l'Institut. »

¹²⁸ Tillich, Paul. « La situation religieuse du temps présent », in *La Dimension religieuse de la culture. Ecrits du premier enseignement*, Le Cerf, Labor et Fides-PUL, 1990, pp. 163-247.

¹²⁹ Communication de Löwenthal à Terence O'Keefe, art. cit., p. 75. Lire aussi p. 76 l'opinion d'Adolf Löwe qui

Cette étanchéité nous semble davantage liée à la position respective de la religion et du marxisme au sein des deux tendances, mais on ne saurait être complet sans s'interroger sur la manière dont le rattachement des théoriciens de l'Institut à la pensée juive a constitué une partie de cette absence d'influence. Certains commentateurs ont ainsi cru y discerner une grille de lecture féconde¹³⁰ expliquant les réticences réciproques. Il nous semble cependant que cette position illustre davantage les limites d'une approche sociologique ou historique de l'histoire de la Théorie critique qu'une vérité conceptuelle qu'un rapide examen écarte. La remarque de Horkheimer sur le *Bilderverbot* dans l'entretien consacré à Tillich laisse entendre que, de son point de vue, ce dernier avait adopté à travers sa foi protestante des théologoumènes juifs fondamentaux portés par l'Ancien Testament qui permettaient un dialogue, par-delà la faible influence réciproque. Il y discerne un point de convergence dans la mesure où la Théorie critique envisage les théologoumènes dans leur aspect purement conceptuel, détachés des motifs d'appartenance ou de légitimité religieuse des structures ecclésiales traditionnelles. L'opinion de Horkheimer présente une forte cohérence avec ce que nous avons déjà cru discerner de l'utilisation des motifs juifs dans la Théorie critique. S'ils constituent une remarquable réintroduction de certains concepts à des fins critiques et tracent une limite avec le christianisme et avec l'idéalisme, ils ne sont pas exclusifs d'autres influences, quel que soit le type de rapport au théologique auquel ils se rattachent. De l'autre côté, Tillich était parfaitement conscient de la nécessité de rompre avec l'« enseignement du mépris » dont le christianisme avait été porteur et, si réserve il y avait eu, elle se serait expliquée davantage par une forme de réticence à l'appropriation culturelle dans une période dramatique pour les juifs¹³¹ que par un souci de distinction et de séparation dogmatiques ou théoriques, comme le suggère Champion. C'est bien dans la conception du matérialisme au sein du marxisme et sur les rapports entre Théorie et *Praxis* que réside la différence irréductible qui finit par déboucher sur une divergence quant aux possibilités d'action politique. Horkheimer s'est en effet, depuis son exil aux Etats-Unis, replié sur un pessimisme neutraliste quant à l'action politique dont les termes se reflètent particulièrement lors d'une réunion tenue avec Löwe, Tillich, Pollock et

confirme cette impression, répondant à la question de l'influence réciproque lors d'un entretien avec O'Keefe : « Si je vois bien, il n'y en a aucune. C'est ma conviction profonde qu'il n'y a aucune connexion ou influence mutuelle entre le socialisme de Tillich et la Théorie critique. »

¹³⁰ Champion, John. « *Tillich and the Frankfurt School* », *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, vol. 69, n° 4, « *Papers for The Tillich Centennial* », Penn State University, hiver 1986, pp. 512-530. Champion évoque « une répression inconsciente de leur identité commune ».

¹³¹ Voir Gounelle, André. « Le Judaïsme vu par Paul Tillich ». [En ligne] URL : <http://andregounelle.fr/tillich/le-judaisme-vu-par-tillich.php>.

Horkheimer lui-même¹³² : « *J'ai déjà affirmé à ce propos que l'unité de la théorie et de la praxis est utopique, qu'elle n'existe pas. (...) Aujourd'hui, la situation est infiniment plus triste et désespérée, mais fondamentalement rien n'a changé. (...) Je crois que ce dont Marx a parlé, l'unité de la théorie et de la praxis, est constitué aujourd'hui par l'isolement absolu de ces quelques êtres humains que nous représentons.* » Horkheimer et Tillich vont occuper des positions à front renversé par la suite. Très paradoxalement, l'engagement politique de Tillich, qui se réclamera d'une version du marxisme influencée par les avancées de Korsch et Lukács, demeurera épistémiquement davantage influencé par les rapports théorie/*Praxis* élaborés à cette époque que par la position de Horkheimer, dans laquelle on discerne en fait celle d'un retour à Feuerbach. Il s'agirait du Feuerbach répondant aux critiques de Marx et Ruge sur son attitude érémitique : la Théorie est en elle-même une forme de *Praxis* et l'unité réside dans l'élaboration d'une Théorie influente davantage que sur une *Praxis* politique. C'est dans cette redistribution définitive de sa conception de l'unité de la *Praxis* et de la Théorie qu'il faut d'ailleurs discerner chez Horkheimer son intérêt pour la religion et la théologie comme « pratiques théoriques » qui va de pair avec la réaffirmation toute hégélienne de la centralité de la Théorie critique dans le processus de sauvegarde des potentiels sémantiques et comme sécularisation effective. Comme le souligne avec justesse Terence O'Keefe, cette position marquait alors, dès 1945, un éloignement conséquent du marxisme, y compris dans une version humaniste héritée du moment Korsch-Lukács, et à laquelle Tillich demeurait lié.

L'exposé de ce problème ne serait pas tout à fait complet si l'on ne s'attardait pas quelque peu sur le cas plus spécifique de la pensée de Bloch, considérée généralement comme périphérique par rapport au centre francfortois de la Théorie critique. Le fait que les mêmes questions puissent être adressées à l'œuvre du philosophe de Tübingen nous montre bien cependant l'unité sous-jacente profonde de ces différentes démarches et du rapport qu'elles entretiennent à la théologie institutionnelle. La prédilection blochienne pour le théologique apparaît ainsi au premier abord moins implicite, moins minimale que celle des théoriciens de l'Institut, en raison de la prolifération de références ouvertement théologiques qui la parsèment tout au long de ses travaux. La dimension de *cryptage* que souligne Horkheimer à la suite d'Adorno semble moins pertinente. L'utilisation répétée du concept d'Espérance, qui est, dans le christianisme, l'une des trois grandes vertus théologiques avec la Foi et la Charité, comme

¹³² Sturm, Erdmann (éd.). « Paul Tillich und Max Horkheimer im Dialog. Drei bisher unveröffentlichte Texte (1942/1945) », *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte*, n° 1, 1994, p. 275. Pour le dialogue de 1945, voir pp. 295-304.

notion centrale de son travail aux côtés de l'Utopie, semble donner le ton. Ce serait cependant ignorer que l'appropriation de cette notion d'Espérance participe en fait de l'approfondissement du chemin tracé par Feuerbach et Marx et dont les prémisses apparaissaient chez Kant. Il ne s'agit plus d'identifier la religion comme vecteur unique d'Espérance mais d'identifier ce qui est vecteur d'Espérance comme authentiquement religieux et de procéder donc à un retournement matérialiste de concepts théologiques et du lien entre Espérance et Religion¹³³. L'abondance des références théologiques et la figure centrale du théologien révolutionnaire du passé qui apparaît dans le *Thomas Münzer* ne sauraient dissimuler l'intérêt réduit manifesté par Bloch vis-à-vis des théologiens et penseurs religieux de son temps, excepté Bultmann et son analyse de la démythologisation¹³⁴ envisagée de manière fort critique, et l'absence même de rapports de dialogue assimilables à ceux qu'entretinrent Tillich et l'Ecole de Francfort. On peut y discerner de manière contrefactuelle le fait que ce mouvement d'appropriation des concepts théologiques s'est bien déroulé sans la médiation d'un dialogue avec la théologie comme discipline constituée et accréditée par conséquent l'idée d'un cheminement autonome et purement conceptuel, nullement sous-tendu par des échanges analysables en terme socio-historiques. Toutefois, on discernera dans le rapport que les théologiens eux-mêmes entretinrent à l'œuvre de Bloch le commencement d'une modification des rapports de neutralité réciproques affirmés qui semblent ressortir de la situation francfortoise. La démarche essentielle du théologien catholique Jürgen Moltmann rompt avec cette attitude et inaugure ce qu'il conviendra d'appeler une véritable « fortune théologique » de la Théorie critique, culminant avec Johann Baptist Metz et Edmund Arens dès après le tournant communicationnel et se traduisant par une réelle discussion mutuelle des concepts. C'est ainsi à Moltmann que l'on doit d'avoir bien identifié sans ambiguïté que l'emprunt théologique de Bloch doit s'apprécier dans un prolongement du mouvement critique initié par Feuerbach, dont il appliquerait la méthode « *homo homini deus* » à de nouveaux secteurs de la pensée théologique et en particulier de la théologie de l'Histoire¹³⁵. Moltmann esquisse donc un schéma explicatif qui replace pleinement les références théologiques empruntées par la Théorie critique dans le courant épistémique de

¹³³ Moltmann, Jürgen. *Théologie de l'Espérance*, Paris, Le Cerf, 1983, p. 371, trad. Françoise et Jean-Pierre Thévenaz. « Cela fait partie de l'espérance que de savoir qu'au-dehors, la vie est aussi peu achevée que le moi qui travaille à ce dehors. Ainsi, la religion en tant qu'elle propose une espérance a sa source dans le fait que l'homme et le monde, par essence, sont pris dans un processus. »

¹³⁴ Bloch, Ernst. *L'Athéisme dans le christianisme*, op. cit., p. 59. « La religion selon Bultmann : une bonne maison bourgeoise ; sa conception de l'homme moderne. »

¹³⁵ *Ibid.*, p. 372. « Bloch a renversé de la sorte à la manière de Feuerbach l'eschatologie chrétienne que Feuerbach et Marx – pour des raisons historiquement compréhensibles – avaient négligées. »

la critique allemande de la religion et non comme une résurgence incompréhensible ou une scorie idéaliste. Moltmann discerne ainsi avec lucidité chez Bloch l'application de « *la méthode de réduction de Feuerbach*¹³⁶ » étendue à l'ensemble des *concepts théologiques*, y compris ceux visant des fins pratiques, et non plus seulement comme *modalité générique* de la critique de la religion appréhendée comme simple projection de la Terre vers le Ciel¹³⁷. Il distingue chez Bloch un élément particulier d'approfondissement des thèses de Feuerbach résidant dans l'intégration de l'attitude chiliastique comme sujet d'étude. Or, l'attitude chiliastique, notamment telle que décrite par Mannheim¹³⁸, est certes médiatement théologique, mais surtout essentiellement pratique.

A la différence de Feuerbach, la théologie et la religion ne sont plus considérées comme les reflets d'une attitude extatique et mystique, comme une fuite hors du monde¹³⁹, mais aussi comme des puissances agissantes intramondaines¹⁴⁰ qui n'agissent pas que comme éléments théoriques médiés. Ce mouvement théologique peut, en particulier à travers la spécificité des figures apocalyptiques ou eschatologiques, être réinterprété comme un élément tourné vers l'immanence comme origine et fin. Il est susceptible par conséquent d'être réorienté à des fins politiques, privé alors de la médiation des hypostases théologiques supramondaines telles que Dieu ou l'âme¹⁴¹. On doit ainsi à Moltmann des avancées importantes dans l'interprétation globale de la Théorie critique à travers son interprétation particulière de cet initiateur que fut Bloch : il contribue d'une part *en tant que théologien* à éliminer très rigoureusement toute forme de conciliation ou de réappropriation spiritualiste à cette dynamique qu'il inscrit dans une lignée feuerbachienne ; il démontre d'autre part le lien existant entre un approfondissement quantitatif de cette critique feuerbachienne qui s'étend à de nouveaux secteurs de la pensée théologique et

¹³⁶ Id. *Ibid.*

¹³⁷ A propos de ce cantonnement de Feuerbach à l'aspect mystique de la religion et sa négligence des aspects théologico-historiques, voir Lorenz, Rudolf. « *Zum Ursprung der Religions Theorie Ludwig Feuerbachs* », in *Evangelische Theologie*, 1957, p. 151. « C'est de cette mystique qu'a germé sa philosophie de la religion » commenté ainsi par Moltmann : « Feuerbach n'a donc hérité du christianisme que la mystique et non pas l'eschatologie chrétienne. »

¹³⁸ Ainsi voir à l'appui de cette distinction, Mannheim, Karl. *Idéologie et Utopie*, version en ligne de l'UQAC, p. 160. « Pour l'expérience absolue du chiliaste, le présent devient la brèche par laquelle ce qui était auparavant intérieur jaillit soudain, s'empare du monde extérieur et le transforme. »

¹³⁹ Moltmann, Jürgen. *Ibid., op. cit.* « Ce qui le sépare de Feuerbach, c'est la conversion de la mystique au millénarisme, de l'extase mystique hors du monde au bouleversement révolutionnaire du monde. »

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 375. « Bloch voit bien qu'en réduisant à une anthropologie athée les images d'espérance au moyen de la théorie feuerbachienne des projections, d'une part, on ne rend pas suffisamment compte de ces espérances, d'autre part, on ne parvient pas à les rendre agissantes et fécondes pour l'homme. »

¹⁴¹ Bloch, Ernst. *Prinzip Hoffnung*, Francfort, Suhrkamp, 1959, p. 1402. « Les hypostases divines n'ont jamais rien exprimé d'autre qu'un avenir souhaité. »

une modification qualitative de la critique de la religion qui devient susceptible de sauvegarder des contenus de cette dernière en les *immanentisant à des fins pratiques* ; et enfin, il rend possible une discussion des thèses de la Théorie critique par les théologiens en les abordant selon l'idée que les hypostases divines n'ont jamais rien exprimé d'autre qu'un avenir souhaité, au-delà des constructions conceptuelles. On constate ainsi, à travers son interprétation, l'émergence d'une véritable *pragmatique théologique*. A ce propos, eschatologie, messianisme et apocalyptique se voient donc attribuer une fonction spécifique, quelque peu différente de celle des références théologiques chez les théoriciens francfortois puisque fondamentalement axée sur le rôle très important de la mystique comme *Praxis*. Il faut dire un dernier mot de la conception de la sécularisation qui ressort de cette double lecture, aussi bien de Moltmann que de Tillich, dont on discerne qu'elle pose deux mouvements congruents l'un à l'autre : d'une part, la sécularisation est un processus au sein duquel la Théorie critique comme émanation de la modernité se trouve naturellement prise, comme le montre le parallélisme non causal de cette démarche avec celle de Tillich. On constate ici la prégnance des mouvements historiques et des configurations intellectuelles auxquelles il est nécessaire d'opposer une réponse conceptuelle qui pousse les acteurs à adopter alors des réponses parallèles. Cependant, à l'inverse, chez Moltmann, elle est un processus qui est capable de se constituer réflexivement, comme le montre l'exemple de Bloch à travers une méthode d'immanentisation des concepts religieux, que Moltmann viendra discuter, du point de vue de la théologie pure. La sécularisation est ainsi décrite comme liée à l'immanentisation, que cette dernière soit réfléchie, intentionnelle ou non. La particularité de la Théorie critique et de sa manifestation chez Ernst Bloch est d'être à la fois en ce domaine *naturans* et *naturata*. La finalité de Moltmann est de discuter les concepts théologiques ayant subi cette réduction feuerbachienne considérée comme une *catharsis* susceptible de conférer une forme d'épure à ces concepts et de les rendre accessibles à l'humanité tout entière indépendamment de toute foi¹⁴². L'ambition d'universalisation est inséparable de celle de sécularisation. Il faut toutefois noter que les deux aspects démontrent pleinement l'originalité de la démarche de la Théorie critique, irréductible à une lecture monolithique du concept de sécularisation issue de la querelle Schmitt-Peterson-Blumenberg, et la démonstration du paradoxe selon lequel les théologiens n'ont pu discuter cette démarche

¹⁴² *Ibid.*, p. 372. « Les formules de réduction feuerbachienne qu'il applique à l'eschatologie peuvent servir, même pour la théologie de catalyseur permettant de dissocier Dieu et idole, foi et superstition, assurance (fondée sur une promesse) et utopie (enracinée dans l'optatif). »

qu'une fois reconnue par eux dans son irrémédiable différence et qu'une fois établie sa filiation avec l'histoire de la critique allemande de la religion.

B) Une méthode de sécularisation des concepts théologiques : l'exemple du Bilderverbot

Les convergences et les divergences entre Théorie critique et théologie critique amènent néanmoins à nous interroger sur le phénomène sous-jacent qui apparaît en négatif sur le fond de cette divergence. Si le processus de sécularisation favorise l'émergence d'une attitude critique, il est indéniable que le mouvement au sein de la Théorie critique contient un moment de conservation des potentiels sémantiques de la religion dont on voit bien qu'il contredit effectivement l'hypothèse d'une sécularisation indéfinie et progressive autant que linéaire. L'utilisation de concepts théologiques dans ce cadre est en elle-même en effet contradictoire dans la mesure où elle se révèle dans le même temps une démonstration de la puissance sécularisatrice à l'œuvre dans la modernité, capable de donner une reformulation des croyances traditionnelles tout en éludant le référentiel sémantique qui les fondait, et *a contrario* une preuve de l'étonnante plasticité de ces concepts et de leur richesse symbolique, qui leur permet de survivre à leur propre dépérissement et de trouver un sens nouveau une fois immanentisés. Ce double aspect de la sécularisation dans la Théorie critique répond tout à fait à l'analyse que Moltmann proposait de la méthode de réduction qu'appliquait Bloch à l'eschatologie, à la fois extension quantitative et qualitative du domaine de la sécularisation et possibilité de renouveau de la pensée théologique à partir de cette ascèse. La dimension paradoxale de cet état de fait a été tout à fait perçue par Adorno, comme par Horkheimer, dans le cas particulier du *Bilderverbot*, l'interdiction de la représentation figurale de Dieu dans le judaïsme qui est comprise et étudiée également chez les penseurs de la Théorie critique comme étendue à l'interdit de la prononciation du nom de Dieu. Adorno a en effet lié à plusieurs reprises les formes les plus affirmées du matérialisme avec la théologie, mais il a également lié les formes de critique de la religion les plus rigoureuses avec le concept de *Bilderverbot*. Dans son texte parmi les plus explicitement consacrés à la question de la survivance théologique intitulé « Raison et révélation¹⁴³ », Adorno affirme ainsi la solidarité entre, d'une part, « *le plus grand*

¹⁴³ Adorno, Theodor W. « Raison et révélation », in *Modèles critiques*, Paris, Payot, p. 167. « Rien du contenu théologique ne subsistera sans modification. Chacun devra subir l'épreuve de l'entrée dans le siècle, dans le monde profane. »

ascétisme envers la foi en toute religion révélée », et, d'autre part, la nécessité d'une « *allégeance au Bilderverbot* », contradiction apparente qu'on peut rapprocher d'un passage de la correspondance avec Adorno à propos de la théologie inversée où il affirmait que cette dernière était solidaire de l'approche la plus économique et matérialiste possible des problèmes sociaux¹⁴⁴.

Le *Bilderverbot* est originellement compris dans le texte biblique de l'Exode comme une interdiction de type législatif et éthique, comme le modèle hébraïque de ce qu'on appellera l'iconoclasme et dont la finalité première est le rejet des idoles. Il devient, dans le cadre de l'étude de la théologie négative sécularisée dans la Théorie critique, un modèle épistémique décrivant les conséquences de l'application d'une théologie négative à la connaissance que nous avons de Dieu comme concept transcendant ou de tout autre concept occupant la même fonction (Utopie). En effet, si un interdit ou plutôt une impossibilité sont posés quant à l'attribution de prédicats à Dieu, on élabore en fait dans la théologie négative, par le concept de l'ineffabilité de Dieu, une version épistémique de son caractère imprononçable comme commandement éthique dans la Torah. Parallèlement, l'impossibilité de sa description attributive par des prédicats rejoint l'interdiction de le représenter picturalement. En cela, le *Bilderverbot* semble à la fois une métonymie de la théologie négative et son versant éthique, son origine religieuse et sa métaphorisation, à la manière dont l'épisode exodique du buisson ardent tient ce rôle dans la pensée ontologique de l'Occident. Toutefois, il convient de souligner et de conserver précisément la distinction fondamentale entre ces deux champs que sont l'épistémique et l'éthique, dans la mesure où il est impossible d'assimiler exactement ineffabilité et imprononçabilité d'une part, indescriptibilité et irreprésentabilité d'autre part autrement que par l'établissement de correspondances et d'appariements qui demeurent séparés par la même différence qu'entre l'impossible et l'interdit. Le *Bilderverbot* ne se situe donc pas exactement dans la même finalité que la théologie négative en ce qu'il comprend une dimension pratique et morale irréductible malgré son indétermination. On remarquera qu'Adorno lui-même aura mis en relation les deux termes dans son texte consacré à l'Opéra de Schönberg *Moïse et Aaron*¹⁴⁵, mais il ne s'agit pas dans ce passage tant d'un phénomène d'identification que d'un

¹⁴⁴ Adorno, Theodor W. *Sur Walter Benjamin*, Paris, Allia, 1999, p. 114. « Restituer la théologie ou plutôt radicaliser la dialectique jusqu'en son foyer théologique ardent devrait signifier en même temps donner l'acuité la plus extrême aux problèmes socio-dialectiques, voire économiques. »

¹⁴⁵ Adorno, Theodor W. « Un fragment sacré », in *Quasi una fantasia*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 245-246, trad. Jean-Louis Leleu. « Car pour le mortel, être la bouche de l'Absolu est en même temps un blasphème. Schönberg a dû déjà effleurer ce motif quand, dans les Lieder opus 22 avant de composer *L'échelle de Jacob*, il mit en musique

phénomène d'analogie et de correspondance entre les termes au sein de deux structures parallèles. La difficulté de la position adoptée par la Théorie critique quant à la nature de la théologie négative est que les deux aspects épistémiques et éthiques se confondent dès lors qu'on applique une immanentisation des concepts théologiques comme modalité de sécularisation de ces derniers. Il est ainsi impossible de décrire la société idéale où toute injustice serait effacée et vers laquelle il faudrait politiquement tendre du fait qu'elle ne serait pas encore existante, et il serait éthiquement et politiquement coupable de le faire car ce serait l'empêcher de survenir ou en tracer une esquisse fautive. Ainsi, *Bilderverbot* et théologie négative doivent être appréhendés comme les versants épistémiques et éthiques de la même pensée utopique à l'œuvre dans la Théorie critique, deux domaines différenciés quoique solidaires. Il ne faudrait donc pas pour autant en conclure que la théologie négative ne jouerait aucun rôle et serait soluble dans l'éthicité du *Bilderverbot*, réduisant la Théorie critique à une philosophie morale négative qui se refuserait à élaborer des prescriptions positives¹⁴⁶, dans la mesure où la finalité de ces représentations demeure politique et vise un objet appelé à exister. L'impossibilité de décrire ne débouche pas sur une contrainte limitative à prescrire ou sur une primauté cognitive de la prescription. Une autre distinction doit être évitée : le *Bilderverbot* n'est pas le lieu de la négation déterminée tandis que la théologie négative serait le lieu de la négation abstraite¹⁴⁷. La théologie négative, y compris dans sa version chrétienne, s'appuie selon nous sur la négation déterminée de prédicats et ne peut être assimilée à la négation abstraite en raison de l'abstraction du concept qu'elle vise. Par ailleurs, dans la Théorie critique, le concept visé n'est pas Dieu et ne possède pas ce degré d'abstraction, la théologie négative très particulière qui s'y esquisse possède aussi une finalité pratique qui s'éclaire si l'on se souvient de l'acception scholastique de la théologie dans laquelle cette dernière possédait une vocation principalement intramondaine.

L'utilisation du *Bilderverbot*, sa récurrence dans la première Théorie critique ont pu être également perçues comme un élément limitant la portée politique et morale de la démarche

le poème de Rilke : "Tous ceux qui te cherchent te tentent /et ceux qui te trouvent te lient/ à une image et à des gestes." ; l'absolu ainsi se déroberait aux êtres finis. En cherchant à le nommer parce qu'ils en ont le devoir, ils le trahiraient. Mais garder le silence reviendrait pour eux à accepter leur impuissance et à manquer au devoir non moins impérieux qui leur commande de dire cet absolu. Ils perdent courage parce qu'ils ne sont pas à la hauteur de ce qu'ils sont pourtant tenus d'entreprendre. La dernière phrase de l'opéra biblique qui soit devenue musique, la fin du second acte, où Moïse s'effondre est celle-ci : "Ô mot, mot qui me manque". »

¹⁴⁶ Sur cette thèse voir Schweppenhaüser, Gerhard. *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg, Argument, 1993.

¹⁴⁷ C'est l'argument développé par Bernstein, J. M. in *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1992.

entreprise par ses continuateurs et le révélateur d'un échec à la fois des processus de sécularisation des concepts théologiques mais aussi de leur usage comme mobilisation d'un imaginaire politique. Le refus de la positivité et de la description entraînerait nécessairement un effet de distanciation et d'indétermination fâcheux du point de vue d'une conception politique fondée sur l'auto-institution et l'autonomie radicale de l'homme historique, qui se détermine lui-même à travers ses échanges économiques ou linguistiques. Habermas, qui ne partageait pas la référence au *Bilderverbot*, a ainsi pu interpréter, dans le portrait qu'il dresse d'Adorno dans ses *Profils philosophiques et politiques*, le recours à une telle notion comme un moyen de préserver la notion hégélienne de *réconciliation* (*Versöhnung*) comme finalité de l'Histoire et indétermination du *Tout-Autre* qui ne se laisse pas connaître. Cette fidélité forcée à Hegel serait le corollaire d'une imagerie messianique et apocalyptique¹⁴⁸ dont le *Bilderverbot* serait la condition de sauvegarde dans le cadre d'une théorie prétendant à la rationalité. Habermas considère que la position d'Adorno dépasse, et en cela elle demeure profondément théologique à ses yeux jusque dans sa dimension affirmative, l'idée républicaine contemporaine de non-domination inspirée de Kant. Elle s'incarne au contraire chez Habermas dans une communication libérée de toute domination qu'il identifie pour sa part à l'émancipation politique achevée¹⁴⁹. Ce n'est pas tant la société qui serait visée chez Adorno, Bloch ou Horkheimer comme fin de la pensée utopique. Alors que la théorie sociale demeure fermement le seul horizon de Habermas, la position d'Adorno et son usage du *Bilderverbot* révéleraient, comme conception sous-jacente de la réconciliation comme finalité politique, une forme de régénérescence plus vaste à vocation métaphysique, incluant la nature et le rapport que l'homme entretient avec elle et dont il se serait éloigné entre autres à travers la technique¹⁵⁰. L'accent

¹⁴⁸ Habermas, Jürgen. *Profils philosophiques et politiques*, op. cit., p. 253. « Adorno n'aurait pas été d'accord pour en tirer ces conséquences et il aurait maintenu que la métaphore de la réconciliation est la seule chose qu'on puisse dire notamment parce que cette métaphore ne contrevient pas à l'interdiction des images et parce qu'en quelque sorte elle s'efface d'elle-même. Le tout autre ne se laisse caractériser que par la négation indéterminée, il ne se laisse pas connaître. »

¹⁴⁹ A propos du modèle « utopique » de Habermas décrit par lui-même très tôt in Habermas, Jürgen. *Ibid.*, op. cit., p. 252. « Il a la structure de la vie commune dans le cadre d'une communication sans contrainte. Et nous anticipons formellement quelque chose de ce genre à chaque fois que nous voulons énoncer un jugement vrai. L'idée de vérité qui s'est trouvée impliquée dès lors qu'a été formulé le premier jugement, ne peut en effet être constituée que d'après le modèle idéalisé de l'accord obtenu dans le cadre d'une communication exempte de domination. » Ce modèle est présenté comme un modèle positif et déterminée fondé sur le concept d'émancipation et opposé en cela au modèle indéterminé et négatif fondé sur le concept de réconciliation qui serait celui d'Adorno. Ce modèle étant présenté ainsi sous la double contrainte du *Bilderverbot* et de la réconciliation hégélienne comme concept d'essence théologique.

¹⁵⁰ *Ibid.* « Si l'idée de réconciliation se fondait dans celle d'émancipation et de vie commune dans le cadre d'une communication exempte de contrainte, si elle se laissait développer sous la forme d'une logique non encore formulée du langage courant alors cette réconciliation ne serait pas universelle. Elle ne prendrait pas en compte l'exigence d'un éveil de la nature, l'exigence que dans un état réconcilié nous parlions avec les animaux, les pierres

mis par Habermas sur la notion métaphysique de *réconciliation* chez Adorno vise en outre un autre chef d'accusation : Habermas cherche par cette affirmation à souligner qu'il y a eu une forme de substitution de cette notion à tendance mystique, dont les accents tels que décrits par lui rappellent inévitablement le livre d'Isaïe autant que la *Naturphilosophie* de Schelling, à celle purement immanente et politique, post-métaphysique, d'émancipation. Il emploie d'ailleurs à propos du terme de « réconciliation » le qualificatif de « métaphore », par lequel il désubstantialise et dé-réalise le concept hégélien renvoyé à la dimension négative de la fantasmagorie. Le *Bilderverbot* est l'indice par lequel on s'apercevrait de l'échec de la démarche sécularisatrice initiée par la première Théorie critique dans la mesure où cette notion aurait empêché ses tenants de rabattre le concept de réconciliation sur celui d'émancipation, dont il constituerait la version réellement sécularisée. Or, telle semblait être la finalité de leur démarche et ce constat d'échec est l'une des nombreuses mais l'une des plus précoces occurrences de l'importance que Habermas confère à une coupure épistémologique nécessaire avec la proximité théologique de la première Théorie critique. Le *Bilderverbot* joue le rôle, dans cette économie critique habermassienne, du concept qui se voudrait l'exemple type d'une méthode d'immanentisation et de sécularisation : il fonctionnerait comme le concept par excellence qui rendrait possible l'ensemble de ce qui est perçu comme une *méthode*¹⁵¹. Elle se révèle au contraire pour Habermas le point de blocage qui ancre celle-ci dans la résurgence de la théologie qu'elle voulait prévenir. La nécessité de réaliser ce passage de la réconciliation à l'émancipation comme finalité continuée de la Théorie critique, comme accomplissement de son programme, passe donc nécessairement pour Habermas par une élimination du *Bilderverbot* comme obstacle épistémologique majeur.

Habermas n'est pas isolé dans sa lecture, et on trouvera ainsi une lecture similaire, quoique davantage accueillante, chez son ancien assistant Albrecht Wellmer, qui défend l'hypothèse d'une théologie négative à l'œuvre non seulement chez Adorno en particulier mais au sein de la Théorie critique de la première génération, qui partagerait ses présupposés méthodologiques. Wellmer emphatise considérablement la signification de l'indétermination de l'Utopie telle qu'elle résulte du *Bilderverbot*, il y lit à la manière de Habermas une affirmation du caractère transcendant de la réconciliation à l'œuvre dans le concept adornien

et les plantes. »

¹⁵¹ *Ibid.* « Adorno qui était irrémédiablement athée a cependant hésité à ramener cette idée de réconciliation à celle d'émancipation. Il aurait craint de troubler les lumières de la raison car il n'y a pas de lumière sur les hommes ou les choses où ne se reflète la transcendance. »

d'Utopie. Pour lui, Adorno crée une condition d'extraterritorialité de l'Utopie au sein de l'Histoire et une véritable fracture qualitative entre ces deux concepts¹⁵². Wellmer en tire néanmoins la même conclusion que Habermas quant à l'impasse politique dans laquelle mène une telle démarche. L'enseignement des démarches conjointes de Habermas et de Wellmer, avant même de savoir si ces derniers présentent une analyse recevable, est bien qu'ils reconnaissent le lien entre *Bilderverbot* et réconciliation comme production d'une théologie négative. Pour Habermas et Wellmer, c'est la prudence éthique excessive née du *Bilderverbot* qui mène à une forme d'impuissance épistémique et cognitive ; ce serait le choix stratégique de l'imprononçabilité et de l'irreprésentabilité qui serait cause de l'ineffabilité de la réconciliation, tandis qu'à l'inverse, pour Adorno et ses condisciples, c'est le constat épistémique qui nécessiterait un ajustement éthique et politique requérant un concept de réconciliation moins déterminé que celui d'émancipation, tout en englobant néanmoins ce dernier.

Il faut en fait replacer le concept de *Bilderverbot*, tel que lu par Habermas, dans l'arrière-plan diachronique que constitue l'émergence stratégique de ce concept au sein de la pensée allemande depuis Kant et la charge philosophique puissante qu'il représente au sein de l'économie du champ de la problématique judéo-allemande. Kant avait analysé le *Bilderverbot* en lien avec le concept de sublime, le qualifiant de *sublime suprême*¹⁵³. Pour Kant, le *Bilderverbot* traduisait la production conceptuelle la plus admirable du peuple juif dans la mesure où il s'agissait de la description par excellence du sublime comme ce qui est irreprésentable et dépasse la sensibilité. Kant reliait en outre la puissance du *Bilderverbot*, d'où découle l'idée d'une Loi abstraite et impersonnelle, à l'idée selon laquelle le judaïsme n'est pas

¹⁵² Wellmer, Albrecht. *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, Cambridge, MIT Press, 1991. Nous nous référons à cette version anglaise qui regroupe la traduction de quatre essais d'Albrecht Wellmer et présente à ce titre des facilités de consultation par rapport à la version originale. « Il y a une fissure entre les motifs matérialistes et messianiques utopiques d'Adorno (...). La lumière de la rédemption qui doit être jetée sur la réalité n'est pas uniquement de ce monde (...) elle provient d'un monde qui se situe au-delà du temps, de l'espace, de la causalité et de l'individuation. » Il nous semble ici et nous y reviendrons que les interprètes critiques d'Adorno tendent à croire que ce dernier hypostasie ce monde. Il n'en est rien car ce monde virtuel tient davantage du non-être que de l'être et il existe ainsi une confusion ontologique entre l'assimilation de la démarche d'Adorno à une *via eminentia* et la théologie négative qui s'y déploie réellement et qui n'est pas, on l'a vu, une transposition de la théologie négative chrétienne que ce soit dans sa version médiévale catholique ou dans sa version dialectique protestante.

¹⁵³ Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 134. « Car bien que l'imagination ne trouve rien au-delà du sensible qui puisse la soutenir, c'est précisément le dépassement de ces barrières qui fait se sentir sans limites, dès lors la séparation du sensible est une représentation de l'infini ; et bien qu'une telle exposition de l'infini ne puisse être que négative, elle n'en exalte pas moins l'âme. Peut-être le plus sublime passage de la loi juive réside en ce commandement : tu ne feras aucune image gravée, ou rien qui puisse ressembler à ce qui existe au ciel et sur la terre ou sous la terre, etc. Ce commandement à lui seul peut expliquer l'enthousiasme que les juifs ressentent dans cette époque civilisée pour leur religion en comparaison avec d'autres. »

une Religion mais plutôt une *communauté législative* dont la description qu'il donne correspond parfaitement à ce que nous appellerions de manière plus contemporaine l'auto-institution d'une société. A la suite de Kant, les penseurs juifs des Lumières ont fait du *Bilderverbot* l'emblème de la possible conciliation entre religion révélée et Raison dans le judaïsme, un symbole de la *Haskalah*, qui culminera chez Hermann Cohen et la tradition néo-kantienne dans l'affirmation selon laquelle le judaïsme et Kant partagent la thèse fondamentale de l'inconnaissabilité de Dieu au regard des limites de la sensibilité humaine limitée par le temps et l'espace. La dimension prohibitive qui traduirait anthropologiquement une forme d'ancrage dans la pensée archaïque du pur et de l'impur et du sacré est mise de côté. Elle sera quelque peu réactivée par Freud, qui a su voir dans le *Bilderverbot* l'incarnation du triomphe de l'abstraction et de la sublimation intellectuelle sur les instincts charnels et la prédominance du visuel. On retrouve dans l'œuvre de Schönberg *Moïse et Aaron*, longuement analysée par Adorno, l'aboutissement esthétique du questionnement philosophique à l'œuvre dans la pensée judéo-allemande. A la différence de ce que nous avons vu précédemment, l'œuvre de Schönberg n'occupe plus la fonction de synthèse judéo-germanique mais au contraire celle d'une séparation et d'une réaffirmation de la spécificité juive dans la négation de la représentation¹⁵⁴, s'inscrivant dans le retour au judaïsme de son auteur : il s'agit d'une œuvre à teneur religieuse dont la négativité et le manque constituent le cœur¹⁵⁵. C'est dans la ligne de cette problématique et comme réceptacle de ces tensions antérieures que le concept de *Bilderverbot* chez Adorno et Horkheimer doit se comprendre et on constate ainsi que, contrairement à ce que peut avancer Habermas, le *Bilderverbot* ne constitue pas dans l'histoire conceptuelle de la pensée allemande l'avant-poste du concept hégélien de réconciliation et l'ouverture au Tout-Autre comme indétermination. Bien au contraire, ce concept rejoint plutôt la tradition déflationniste et post-métaphysique du kantisme dont Habermas lui-même est un héritier. Faut-il alors en conclure qu'Adorno et Horkheimer auraient renversé le sens du *Bilderverbot* telle que la tradition post-kantienne l'entend, en résonance avec leur critique de l'*Aufklärung*, pour se ranger à une lecture qui rejoindrait les questionnements de Schönberg derrière une apparence hégélienne ?

¹⁵⁴Adorno, Theodor W. « Un fragment sacré », *op. cit.*, p. 249. « Le thème juif de l'interdiction des images sur lequel est centré le texte forme également le point de départ de la musique. Un autre chœur de l'opus 27 commence par ces mots "Tu ne dois pas te faire d'images". La musique dans la mesure où toute image lui est étrangère échappait à cette interdiction ; c'est là sans doute la clé des rapports entre musique et judaïcité. »

¹⁵⁵ *Ibid.* « Seule la subjectivité peut assurer à travers le déploiement de ses moyens d'expression cette inexpressivité dans laquelle elle croit trouver la vérité théologique. (...) L'absolu que cette musique veut atteindre sans artifice n'est autre chose que sa propre pensée, cela même que le texte voudrait le moins : une image de ce qui ne se laisse pas représenter. »

La réalité nous semble plus nuancée si l'on se penche attentivement sur une des occurrences les plus remarquables de ce concept chez Adorno et Horkheimer telle qu'il apparaît dans la *dialectique de l'Aufklärung*. Les deux plus éminents représentants de l'Ecole interprètent en fait le *Bilderverbot* en deux moments contradictoires dans une perspective qui obéit à la Dialectique négative adornienne. Ils identifient un premier moment faisant partie en effet du processus de désenchantement dont le monothéisme juif est une production au regard du monde magique païen chargé d'une multitude de dieux¹⁵⁶. L'interdiction des images est la traduction éthique et esthétique d'un processus de désenchantement que le postkantisme a quelque peu confondu abusivement en un processus de rationalisation alors même que les deux termes ne sont pas strictement identiques. L'insistance sur le terme de « désenchantement » se situe parfaitement dans la lignée wébérienne et s'écarte sensiblement de la lignée post-kantienne. Cette légère distinction entre rationalisation et désenchantement ne constitue néanmoins pas l'inflexion la plus importante que la Théorie critique apporte effectivement au thème du *Bilderverbot*. Horkheimer et Adorno évoquent dans un second temps à son propos une fonction de *réconciliation* entre, d'un côté, le processus de désenchantement qu'il traduit, et, de l'autre, la préservation d'une conception du monde qui conserverait en elle quelque chose du sens que conférait le surnaturel païen au monde immanent par la référence préservée au Dieu monothéiste. L'idée de Dieu est une idée qui dialectise ainsi deux tendances antagonistes que sont *désenchantement* et *pensée magique*. Il ne s'agit pas ici, contrairement à ce qu'a pu y discerner Habermas, de l'expression d'un programme de recherche, mais de l'exposé d'une interprétation au sujet de la nature du *Bilderverbot* dans le judaïsme, envisagé au regard du processus historique de sécularisation. Quelle fonction ce concept de *Bilderverbot*, ainsi considéré dans l'économie de la Théorie critique, serait-il alors susceptible de remplir ?

On constate tout d'abord que, du fait de sa nature de concept dialectique, le *Bilderverbot* n'est pas réductible à la dimension par trop unanime de préservation du concept théologique hégélien de *réconciliation* car il contient également l'acceptation et la réaffirmation d'un processus de désenchantement qu'il s'agit de poursuivre à travers la *démythologisation* dont le corollaire est bien l'émancipation. Le *Bilderverbot* doit plutôt être interprété comme le concept métonymique de la forme originale et dialectique que la Théorie critique confère à la sécularisation à travers l'usage politique des concepts théologiques. En ce sens, il s'agit bien

¹⁵⁶Adorno, Theodor W et Horkheimer, Max. *Op. cit.*, p. 39. « Les juifs extrayèrent de leurs tabous des maximes civilisatrices tandis que les autres demeuraient empêtrés dans la magie. »

d'inventer un nouveau modèle de sécularisation qui ne se confondrait pas avec une avancée progressive et indéfinie du désenchantement mais ne s'assimilerait pas non plus à une post- ou contre-sécularisation¹⁵⁷ dont la matière serait la pure résurgence des contenus irrationnels de la pensée magique archaïque et de la religion comme foi révélée. En ce sens, l'interdit dont il est question conserve de son origine juive la spécificité de ne pas se réduire à l'expression d'une superstition de type *tabou* mais de conférer au contraire à cette négativité les vertus d'une œuvre éthique et civilisatrice¹⁵⁸. Il s'agit de poser un refus de l'idolâtrie de la Forme-Utopie à travers des concepts prédéterminés. Ce n'est pas la réalisation de l'Utopie qui mène à la justice, c'est le combat contre les injustices et leur élimination qui amène négativement à la réalisation de l'Utopie. Le fait que cet état historique et utopique dont le *Bilderverbot* prévient la représentation et la détermination ne puisse être décrit, n'indique pas par ailleurs que l'on puisse tracer la distinction exclusive entre émancipation et réconciliation que croit par ailleurs discerner Habermas. Il faut comprendre selon nous l'extrême scrupule avec lequel le *Bilderverbot* est mis en avant par sa dimension éthique dans une ère de confrontation aux totalitarismes au sein desquels la notion d'Utopie positive et déterminée a pu jouer un rôle excessivement négatif. Il n'en demeure pas moins que l'immanentisation de la référence de la théologie négative en un contenu utopique social-historique implique que le concept d'émancipation soit au moins *compris* dans celui de réconciliation et que les deux concepts ne s'excluent pas nécessairement. Ainsi, l'indétermination que procure le *Bilderverbot* ne nous semble pas être directement liée avec la conception régénératrice et métaphysique du lien entre l'homme et la nature qui se rajoute à la simple Utopie sociale dans la Théorie critique. C'est *ab initio* et à l'intérieur même de la perspective immanente et historique de l'Utopie que le *Bilderverbot* fonctionne. L'extension métaphysique de cet état à une réconciliation plus vaste nous semble devoir être reliée au second mouvement du *Bilderverbot*, celui d'une donation de sens, mais ce concept, de par son ambivalence, porte bien sur les deux aspects d'émancipation et de réconciliation. Il traduit certes une idée très différente de celle de la communauté communicationnelle de Habermas : celle que la non-domination sociale ne s'accomplit que

¹⁵⁷ Pour préciser, nous n'utilisons pas ici le concept habermassien de post-sécularisation mais décrivons un état de résurgence du religieux qui ne se confond pas avec la démarche de Habermas.

¹⁵⁸ Adorno, Theodor W et Horkheimer, Max *Dialectique de la Raison*, *op. cit.*, p. 40. « Le monde désenchanté du judaïsme est réconcilié avec la pensée magique en la niant dans l'idée de Dieu. La religion juïaïque n'autorise aucun mot qui consolerait du désespoir que tout doit mourir. Elle associe l'espoir uniquement avec l'interdit d'en appeler à de faux dieux, contre l'invocation du fini comme infini, du mensonge à la place de la vérité. La garantie du salut se trouve dans le refus de toute croyance qui pourrait se substituer à lui, la connaissance est la dénonciation de l'illusion. »

solidairement avec une non-domination de la nature dont l'accomplissement posséderait une valeur métaphysique et eschatologique.

Cet aspect éthique, qui semble demeurer invisible aux yeux de Habermas, s'inscrit pour sa part également dans la continuité diachronique du concept dans l'histoire de la pensée judéo-allemande. La Théorie critique fait en outre du *Bilderverbot* comme concept dialectique le noyau de son explication de l'antisémitisme. En effet, le concept est interprété par Adorno et Horkheimer comme le cœur éthique d'Israël : *il est ce qui dénie à la vision comme sens son caractère de primauté, directement lié à l'appropriation violente et sacrificielle que favorisent les idoles et à l'illusion de connaissance et de perception dans laquelle la représentation tient les hommes vis-à-vis de ce qui leur est transcendant*. De ce point de vue, même s'ils apportent des réponses différentes et parfois opposées au penseur de Marburg, les deux philosophes francfortois se situent néanmoins dans le double champ problématique ouvert par Hermann Cohen¹⁵⁹ : *aborder à la fois le Bilderverbot sous l'angle de l'histoire et du destin historique des juifs en Allemagne et comme concept théologique et éthique à portée universelle*. L'antisémitisme est alors expliqué, en résonance avec Freud, comme le fruit du ressentiment païen qui anime encore la modernité à l'encontre de l'exigence éthique du judaïsme et de sa sublimation du pulsionnel dans l'éthique et l'intellect. Cet interdit est donc maintenu dans la Théorie critique en dehors du contexte proprement religieux afin de conjurer la violence de la modernité et de la raison instrumentale qui pourrait se saisir du concept politique immanent d'Utopie. L'Utopie inscrite dans l'avenir devrait être alors mise en relation, dans une perspective restauratrice, avec l'image biblique du paradis perdu, comme deux formes d'états de réconciliation de l'humanité. Elle bénéficierait alors de l'interdit théologique de représentation qui est consubstantiel aux temps adamiques ainsi qu'au monothéisme lui-même. Si l'antisémitisme moderne a connu une telle vigueur malgré la déperdition religieuse de la sécularisation et l'affaiblissement prévisible d'un antisémitisme religieux, ce serait alors aussi parce que le judaïsme fonctionnerait à travers le *Bilderverbot* comme un régulateur, un *katechon*

¹⁵⁹ Batnitzky, Leora. « The Image of Judaism: German-Jewish Intellectuals and the Ban on Images », *Jewish Studies Quarterly*, vol. 11, n° 3, « Icon, Image, and Text in Modern Jewish Culture », 2004, pp. 259-281. « Les penseurs juifs répondaient à la fois au problème théologique juif de la représentation de Dieu, à savoir si Dieu peut être représenté ou non, visuellement ou d'une autre manière, ainsi qu'au problème particulier soulevé et mis en avant par les Lumières allemandes : Pourquoi les juifs n'avaient-ils pas contribué à la culture et à l'art allemands ? Cela culminera avec l'affirmation de Hermann Cohen selon laquelle le judaïsme est orienté éthiquement au regard de la culture, les penseurs judéo-allemands suggérèrent de manière continue à travers le temps que c'était la tâche historique du judaïsme de défendre le monothéisme en résistant au leurre de la primauté du visuel. » (Notre traduction.)

de la représentation politique utopique et de la violence qu'elle contient en germe¹⁶⁰ et qui finirait par s'exprimer contre le judaïsme lui-même. L'usage du *Bilderverbot* dans la Théorie critique serait alors de lier émancipation et réconciliation et de faire en sorte qu'à travers la négativité de la théologie ne puisse se développer la positivité de la violence. Ainsi seraient liées une théorie de l'émancipation sociale et une théologie sécularisée de l'état utopique. A la différence de Habermas, il semble dès lors difficile de n'envisager l'usage du *Bilderverbot* que comme une résurgence théologique non réduite à sa signification politique et historique. Il nous semble au contraire remplir les deux fonctions conjointement. S'il est vrai que la transcendance de l'Utopie au sein de l'Histoire prend alors la place du Dieu monothéiste de la théologie négative, il ne s'agit pas exclusivement d'une « relève » du concept d'Utopie au sens derridien, d'une re-présentation théologique de l'Utopie puisqu'il n'y a pas même de présentation première originelle, mais il s'agit bien tout autant d'une abrogation du concept de Dieu qui connaît alors une forme de kénose conceptuelle dans l'Utopie¹⁶¹. C'est au cœur de cette *Aufhebung* que peut alors prendre place l'injonction contradictoire adornienne de solidarité entre scepticisme religieux et proclamation du *Bilderverbot*. Or, ladite *Aufhebung* employée ici est l'exemple-type de ce qui fait la spécificité du concept et des usages de la sécularisation dans la Théorie critique, qui n'est ni une totale abrogation ni une totale conservation des concepts théologiques. Caractériser de manière univoque la démarche adornienne comme conférant un caractère purement transcendant à son concept d'Utopie revient à sous-estimer la puissance des motifs matérialistes et de la dialectique négative qui permet de maintenir la contradiction au sein du concept. Le *Bilderverbot* est chez Adorno tout autant lié au matérialisme qu'à la théologie dans la mesure où ce dernier affirme que le but du matérialisme comme du *Bilderverbot* est de pouvoir conceptualiser l'objet, ce qui requiert d'admettre que ce dernier ne peut être exhaustivement décrit dans la mesure où son essence ne réside pas dans une abstraction¹⁶².

¹⁶⁰ Rabinbach, Anson. « Outwitting the Historical Dynamic: Mimesis and the Construction of Antisemitism in Horkheimer and Adorno's Dialectic of Enlightenment », in *In the Shadow of Catastrophe*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 186. « Le *Bilderverbot* inaugure aussi le tabou sur l'utopie, sur le souvenir de la condition nomade quand le travail et la terre natale n'existaient pas. Ainsi, l'expulsion des juifs d'Israël reproduit l'expulsion du Paradis, et la condition d'exilé son imitation. Selon Adorno, c'est ce tabou, le tabou qui pèse sur l'image utopique et sur l'image per se qui est à l'origine de l'antisémitisme. » (Notre traduction.)

¹⁶¹ Benhabib, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986. « La fin des Lumières, la fin de l'âge naturel de la peccabilité humaine ne peut être posée discursivement. Car le langage lui-même est lesté du fardeau de la malédiction du concept qui réprime l'autre dans l'acte même par lequel il le nomme. Nous pouvons évoquer l'Autre mais ne pouvons pas le nommer. La transcendance utopique de la raison ne peut pas être nommée mais seulement invoquée. » (Notre traduction.)

¹⁶² Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften, op. cit.*, vol. VI, pp. 206-207. « Le désir matérialiste de saisir la chose se situe à l'opposé de l'idéalisme : c'est seulement en l'absence d'images que l'objet

Conceptualiser un objet dans sa totalité, c'est renoncer à le décrire par l'épuisement des propositions qui le constituent et accepter la négativité inhérente au travail du concept. C'est admettre que le mode usuel de la connaissance relève davantage de mécanismes propres à la théologie négative qu'au fait de saisir une essence anhistorique comme dans la phénoménologie. C'est ainsi que le matérialisme déploie une gnoséologie qui trouve dans l'Utopie un débouché politique. Le concept adornien d'Utopie se présente comme le résultat d'un passage du concept de réconciliation par la catharsis matérialiste du *Bilderverbot*. Adorno relie toutefois ce matérialisme à un autre concept théologique qui est celui de la résurrection de la chair. La résurrection de la chair n'est pas un concept théologique qui place la Rédemption dans un temps et un espace au-delà de ce monde, contrairement à ce qu'affirme Albrecht Wellmer. Tout au contraire, il se situe dans l'immanence de la vie matérielle et historique. *La résurrection de la chair* n'est pas l'image d'un monde *tout autre* mais de ce monde-ci dans une autre séquence historique et dans lequel règne la fin de la souffrance et de l'injustice. Il est à noter qu'Adorno relie à tort le concept de résurrection de la chair à une représentation chrétienne alors qu'il s'agit originellement d'un concept du judaïsme, ce qui explique d'ailleurs une accointance avec le matérialisme au regard de la conception chrétienne de l'eschatologie¹⁶³. Toutefois, de cette résurrection, nous ne pouvons avoir qu'un concept et pas d'images : dès que nous tentons de la saisir par le biais des représentations, elle s'évanouit dans l'absurde. L'usage du *Bilderverbot* vise donc bien à immanentiser l'eschatologie dans le concept d'Utopie et à en donner une transcription matérialiste. La réconciliation dont il est question ne se situe pas hors de l'Histoire et du monde matériel, elle y est déjà contenue et attend qu'on lui donne une forme et une réalisation concrète. La représenter serait l'idéaliser au sens ontologique. C'est ainsi que le *Bilderverbot* est une condition d'une authentique doctrine matérialiste de l'Utopie comme processus en train de se faire dans l'Histoire à travers le combat contre l'injustice et le mal dont la théologie inversée constitue le socle.

pourrait être pleinement conçu. Une telle absence converge avec l'interdit théologique des images. Le matérialisme a importé cet interdit sous une forme séculière ; c'est la substance de sa négativité. A son point le plus matérialiste, le matérialisme s'accorde avec la théologie. Son plus grand souhait serait celui de la résurrection de la chair, un désir parfaitement étranger à l'idéalisme, le royaume de l'esprit absolu. » (Notre traduction.)

¹⁶³ *Ibid.*, p. 400. « La dogmatique chrétienne dans laquelle les âmes étaient conçues comme se réveillant simultanément lors de la résurrection de la chair était métaphysiquement plus consistante et plus éclairée, si vous voulez, que la métaphysique spéculative, dans la mesure où son espoir signifie une résurrection physique et qu'elle se sent flouée de sa meilleure part par sa spiritualisation. »

C) De la theologia occulta au démonique : les voies d'une philosophie négative de la religion

Le statut du *Bilderverbot* ne doit pas ainsi être compris comme une réintroduction ou comme un triomphe de la persistance du religieux dans la mesure où il s'inscrit là encore dans un certain usage de la négativité au sein de la Théorie critique¹⁶⁴. Poser l'Absolu comme ineffable et poser certains événements et objets intramondains comme relevant également de cette ineffabilité ne revient pas à leur conférer un statut ontologique transcendant mais bien plutôt à admettre les limitations de notre capacité anticipative concernant l'évolution de l'Histoire et des sociétés et les limites de notre connaissance, non seulement de manière kantienne, vis-à-vis de tout ce qui outrepasserait notre sensibilité au-delà de l'espace et du temps, mais aussi à ce qui survient dans ce cadre. Adorno fournit ainsi à l'idée religieuse et théologique de réconciliation non pas tant un surcroît de rayonnement qu'au contraire un statut déflationniste équivalent à un postulat de la raison pratique qui obéit à une logique du *als ob*¹⁶⁵. Il se situe ainsi dans la logique de Marx concernant la critique du rejet de l'intelligible dans des sphères supramondaines. La Théorie critique n'élève pas l'Utopie à un statut quasi théologique sans « réduire » en retour ce statut théologique lui-même à travers une conversion matérialiste en un mouvement inverse qui vise à rééquilibrer le premier déplacement en l'ancrant dans la production immanente des idéologies. Le *Bilderverbot* s'inscrit ainsi dans une double suspension du jugement qui répond à une double stratégie philosophique : il s'agit, d'une part, d'user de la double négation contre l'injustice et l'état du monde mutilé, en considérant que c'est la critique de ce monde non réconcilié lui-même, de sa négativité et de ses institutions, qui produit *a contrario* une idée de réconciliation qui n'obéit donc pas à une affirmation théologique positive mais à une critique sociale négative. Il est à noter que le dépassement de l'illusion religieuse est tout à fait inscrit dans ce concept de réconciliation, dans la mesure où

¹⁶⁴ Adorno, Theodor W et Horkheimer, Max. *Op. cit.*, p. 40. « La négation déterminée ne rejette pas les représentations imparfaites de l'absolu, les idoles, en leur opposant comme le fait le rigorisme, l'Idée avec laquelle ils ne peuvent rivaliser. La dialectique révèle bien plus que chaque image est écriture. Elle enseigne à déchiffrer dans chacun de ses traits l'aveu de sa fausseté, aveu qui la prive de son pouvoir en l'attribuant à la vérité. »

¹⁶⁵ Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften, op. cit.*, vol. VI, pp. 293-294. « Dans la doctrine de Kant, la dimension abstraite et insaisissable de l'intelligibilité possède une affinité avec le *Bilderverbot*, que les philosophes post-Kantiens – y compris Marx – ont étendu à tous les concepts de positivité. Comme la liberté, le caractère intelligible est la possibilité subjective d'une chose qui survient à l'être et non pas une chose qui est. Ce serait une trahison de l'inclure dans l'existant par description aussi complète et précautionneuse soit-elle (...). On ne peut concevoir le caractère intelligible des choses comme flottant abstraitement, de manière éthérée dans l'être au-dessus des choses. Nous ne pouvons en parler que lorsqu'elles surviennent dans la réalité, dans le contexte mutilé des choses telles qu'elles sont, amenées par ce contexte. » (Notre traduction.)

cette illusion religieuse participe de l'état de fausse conscience et de mutilation du monde. Il s'agit, d'autre part, de considérer la nature idéologique et donc en partie religieuse des productions collectives de l'esprit qui sont issues des classes dominantes et d'instaurer à travers le *Bilderverbot* une méfiance d'inspiration marxiste envers les rapports de classe, mais de les élargir de manière post-wébérienne envers les rapports de domination qui les surdéterminent. La théologie dite négative développée au sein de la Théorie critique est donc également un principe négatif de conjuration dirigé à l'encontre de la persistance de la dimension religieuse au sein des idéologies modernes, comme la théologie négative médiévale était un principe de restriction envers la persistance de l'idolâtrie païenne dans la religion grâce à l'ascèse que procurait l'irreprésentabilité de Dieu. Elle vise à renouveler dans le domaine politique ce geste de rationalisation et d'épuration. Adorno et la Théorie critique trahissent bien au contraire une méfiance persistante envers la religion et ses avatars séculiers et politiques dont la forme particulière de théologie qu'ils professent vise à se prémunir. Cette stratégie répond au constat selon lequel la démythologisation, dont la critique de la religion est la forme la plus moderne, se dévore elle-même dans le rationalisme¹⁶⁶ exacerbé de l'*Aufklärung* en un inquiétant mouvement autophage. Le *Bilderverbot* comme incarnation de la double négation, négation du faux, comme concept cristallisant l'accentuation critique, permet de sortir de l'alternative entre positivisme et retour à la religion, entre désertification ontologique de type nominaliste et prolifération illusoire des entités de l'idéalisme. Il faut donc souligner l'apport paradoxal de cette théologie sur le rapport même de la Théorie critique aux contenus religieux : il s'agit d'éradiquer le potentiel de violence de ces derniers en en conservant le potentiel d'espérance, mais il s'agit aussi et surtout de sauver la critique de la religion elle-même de son identification aux mécanismes du désenchantement comme produit inévitable de la rationalisation. Il s'agit en effet de réconcilier Raison et Rédemption et de ne pas laisser déchoir le *Bilderverbot* en pur interdit métaphysique tel que le conçoit l'empirisme logique et tel que l'inaugure Kant lui-même selon la lecture qu'en fait Adorno¹⁶⁷. Le *Bilderverbot* ne demande pas la pure adéquation

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 293. « Dans le passé le *Bilderverbot* fut étendu à la prononciation du nom ; de nos jours cette interdiction sous cette forme en vient à évoquer des suspicions de superstition. La prohibition des images a été exacerbée : la simple pensée de l'espérance a été considérée comme allant à son encontre. Ceci est profondément ancré dans l'histoire de la vérité métaphysique de cette vérité qui cherche vainement à réfuter l'histoire ce qui est une démythologisation en cours. La démythologisation se dévore elle-même comme les dieux antiques dévoreraient leurs enfants ne laissant rien derrière eux à l'exception de ce qui est purement et simplement. La démythologisation se décompose dans le Mythe ; car le Mythe n'est rien d'autre que le système qui pose une immanence close sur elle-même. » (Notre traduction.)

¹⁶⁷ *Ibid.* « L'autorité du concept kantien de vérité s'est transformée en une forme de terreur par son interdiction de penser l'Absolu. Elle glisse irrésistiblement vers l'interdit de toute pensée. Ce que le bloc kantien projette sur la vérité est une automutilation de la raison, la mutilation que la raison s'est infligée comme rituel d'initiation au sein

au Réel et au présent, ni sa légitimation comme facticité intangible dont les conséquences politiques ne peuvent que mener au conservatisme ou à la réaction. Cela suppose de reconnaître chez Adorno qu'il existe une lecture du *Bilderverbot* ayant joué un rôle sécularisant autonome, indépendant du travail réflexif que projette sur ce concept la Théorie critique et ayant partie liée avec la négation abstraite dont les Lumières sont porteuses. C'est parce que le *Bilderverbot* a surdéterminé certains aspects de la modernité à travers sa retranscription jusque dans le rationalisme qu'il est nécessaire d'en réinventer l'usage à la fois contre une croyance à la Rédemption qui se passerait de la médiation de la rationalisation et contre une rationalisation qui se passerait de finalité rédemptrice. Cette double négation porte donc sur des objets historiques que sont la résurgence de l'irrationalisme et le caractère irrémédiable du désenchantement. Il ne peut s'agir une nouvelle fois d'une négation abstraite propre aux Lumières, mais d'une négation déterminée et c'est ainsi qu'elle est tournée contre la raison instrumentale autant que contre la fausse conscience religieuse comme deux formes de domination complémentaires et donc à chacune desquelles il faut opposer une négation déterminée¹⁶⁸. Il s'agit ici d'une différence notable avec Hegel, qui assimilait judaïsme et Lumières ainsi que les concepts issus de ces traditions de pensée à la négation abstraite, tandis qu'Adorno et Horkheimer font du *Bilderverbot* issu directement du judaïsme sans médiation rationalisante une négation nécessairement déterminée¹⁶⁹, laissant aux seules Lumières la caractéristique de la négation abstraite, y compris à travers le mésusage démythologisant du *Bilderverbot*, chez Kant en particulier.

même de sa démarche de scientificité. Il ne résulte une insuffisance de ce qui est désigné chez Kant comme connaissance en comparaison avec l'expérience vécue (...). Socialement, il y a de bonnes raisons de suspecter que ce bloc, ce barrage érigé contre la prise en compte de l'Absolu, ne fait qu'un avec la nécessité du travail, ce qui en réalité garde l'humanité prisonnière du même sortilège que Kant croyait avoir levé. » (Notre traduction.)

¹⁶⁸ Horkheimer, Max et Adorno, Theodor W. *Dialectique de la Raison*, op. cit., p. 37. « Ce n'est pas seulement l'*Aufklärung* du XVIIIème siècle ainsi que l'affirmait Hegel – mais-il le savait mieux que personne – le mouvement même de la pensée. La connaissance la plus faible comme la plus approfondie implique une distance par rapport à la vérité implique une distance par rapport à la vérité ; c'est pour cela que tout apologiste est un menteur. La nature paradoxale de la foi finit par dégénérer en supercherie, en mythe du XXème siècle, tandis que son caractère irrationnel devient un dispositif rationnel dont se servent ceux qui sont totalement "éclairés" et qui entraînent la société vers la barbarie. »

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 40-41. « La négation, elle, n'est pas abstraite. La négation totale de tout ce qui est positif, la formule stéréotypée du néant utilisée par le bouddhisme passe sur l'interdiction de nommer l'absolu par son nom comme le fait le panthéisme, son opposé, ou sa caricature, le scepticisme bourgeois. Les explications selon lesquelles le monde est un tout ou un néant sont des mythologies et les voies garanties de la rédemption de la magie sublimée. La satisfaction tirée d'un savoir qui anticipe et la sublimation de la négativité en rédemption, ce sont des formes falsifiées de résistance à l'imposture. Ce qui reste sauf, c'est le droit de l'image dans la fidèle exécution de son interdiction. Une telle exécution "négation déterminée", la souveraineté du concept abstrait ne la protège pas des séductions de l'intuition comme est protégé le scepticisme qui considère comme nuls le vrai aussi bien que le faux. »

Une des voies qui s'ouvre donc à la Théorie critique est d'intégrer méthodologiquement des éléments théologiques dans cette double perspective de négation. La théologie est ainsi conçue elle-même comme un discours rationnel empreint de négativité et pas uniquement en raison du caractère irréprésentable de l'objet qu'elle vise. Négative, cette théologie l'est d'abord et avant tout dans son rapport d'opposition aux formes de négativité agissante dans l'Histoire. Elle préserverait donc l'humanité du désenchantement, mais absolument pas sous la forme d'un discours de légitimation des croyances religieuses ou comme discours référant à des entités supramondaines auxquelles on conférerait une dimension d'hypostase. Rappelons ici la force que représente institutionnellement la théologie traditionnelle à l'encontre du fidéisme comme discours négatif sur la religion portée par la religion elle-même, comme *Aufhebung* réflexive de la religion, conception dont on retrouve la trace chez Horkheimer et Adorno. Pour ces derniers, la religion comme phénomène social et comme modalité de croyance est en fait assimilable à l'expression désajustée d'une foi sans le garde-fou de la Raison¹⁷⁰. De la théologie, il ne reste donc que l'ossature fondamentale et ce qui en elle permet de résister à deux aspects générateurs de crise de la modernité que sont la défaite politique de la Raison et le triomphe pratique de la raison instrumentale. Nous assistons à un renversement de perspective : *est définie comme théologie la pratique discursive qui permet de sauvegarder à la fois l'acquis de la critique de la religion et son contenu espérantiel*. Elle est définie par sa finalité politique et non par son objet sémantique. Cette théologie n'est pas uniquement qualifiable de théologie *minimale* comme nous l'avons vu précédemment, elle s'intègre plus largement à la Théorie critique comme un élément constitutif au sein d'une *theologia occulta*. Cette *theologia occulta* possède la particularité de ne pas uniquement se constituer comme modalité de la critique explicite de la culture mais aussi comme rouage implicite de l'économie interne de la Théorie critique.

Un bref retour au texte de la conférence de Horkheimer en 1970 est ici nécessaire pour préciser que ce dernier évoque bel et bien, non pas un tournant ou un déplacement de la Théorie critique, mais bien plutôt la révélation de ressorts théologiques implicites à l'origine même de la Théorie critique qui ne doit pas être conçue comme séparable de son destin tardif. L'ensemble des commentaires impliquant l'idée d'une sénescence de la Théorie critique est battue en brèche

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 37. « Le fanatisme de la foi prouve à quel point elle est mensongère et apporte la preuve que celui qui se contente de la foi l'a déjà perdue. La mauvaise conscience est sa seconde nature. Cette conscience secrète du manque qui est inhérente à la foi, de la contradiction immanente à sa vocation réconciliatrice explique pourquoi de tout temps les croyants honnêtes ont été irascibles et dangereux. »

dans la mesure où cette hypothèse est déjà contenue dans la réfutation de Horkheimer. Elle dessine le portrait d'une Théorie critique mue de manière systémique par des schémas théologiques dont la manifestation publique n'est pour sa part qu'épisodique et arythmique. Il faut donc comprendre que le thème du *Bilderverbot*, bien que traité explicitement, implique également que les ressorts théologiques en question soient demeurés pour partie implicites. Le thème du *Bilderverbot* ne peut uniquement se constituer comme un simple concept, il possède inévitablement la valeur d'une tradition cachée qui accomplirait sa négativité uniquement en demeurant en partie occultée par d'autres thématiques dont elle constituerait l'arrière-plan. Ce thème a donc également une valeur méthodologique qui le distingue cependant des conceptions traditionnelles de la sécularisation dans la mesure où cette dimension implicite et occulte n'est pas conçue comme inconsciente. Elle n'est pas un arrière-plan qui demeure caché à ceux qui le mobilisent mais davantage un art d'écrire, comme l'évoque Strauss, comprenant dès lors une dimension *exotérique* et une dimension *ésotérique*¹⁷¹. On remarquera par ailleurs que, dans les propos tardifs de Horkheimer qui ont pour la plupart le point commun d'avoir été prononcés oralement, c'est le *discours* qui est le lieu d'une révélation exotérique d'une *écriture* qui serait demeurée ésotérique, à l'inverse de la tradition platonicienne, se posant ainsi par cette inversion dans une expression du matérialisme. Les termes de *cryptage*, de *décryptage* ou de *théologie cryptée* hantent d'ailleurs logiquement, comme nous l'avons vu, les textes de Horkheimer et Adorno.

Comment est-il possible qu'hors du contexte de persécution médiéval que décrit Strauss, il soit souhaitable d'adopter une telle stratégie ? Horkheimer partage en fait de manière extrêmement surprenante avec Strauss et les philosophes antiques, et ce, grâce à une approche diamétralement opposée qui relève de la sociologie de la connaissance de Mannheim, la conviction que les philosophes représentent le groupe social ayant un rapport à la recherche de la vérité, à condition de s'extraire de la condition bourgeoise, intérêt que ne possède aucun autre groupe social et auquel même ces autres groupes sociaux sont potentiellement hostiles. La particularité de la Théorie critique est de ne pas céder sur un concept fort de la vérité, grâce à sa théorie matérialiste et non relativiste des essences. Il faut voir dans un certain élitisme de la vérité partagé avec Strauss une des clefs d'interprétation du rejet du rôle historique du prolétariat dans la Théorie critique de Horkheimer et de sa substitution par des petits groupes

¹⁷¹ Raullet, Gérard. « La théorie critique de l'École de Francfort face au contexte français », *Philosophiques*, vol. 9, avril 1982, pp. 163-174. L'auteur évoque ainsi des « formes ésotériques pour les rendre utilisables par la pratique ».

d'intellectuels critiques lucides (dont l'École de Francfort). En outre, il faut interroger la double emprise totalitaire de l'époque comme un risque réel de persécution qui a influé sur les modalités de production de l'École et l'inscription de celle-ci dans la socialisation des réseaux intellectuels critiques hostiles à toute manifestation théologique. Ces facteurs extra-conceptuels, historiques et sociologiques, ne doivent cependant pas occulter à leur tour la mécanique autonome qu'induit l'usage même du concept de *Bilderverbot*. On soulignera ici que, chez Horkheimer comme chez Adorno, le *Bilderverbot* est un concept extensif qui n'inclut pas seulement la question de la *représentation* mais aussi la question de la *nomination* et de l'*écriture*. La prononciation du nom de Dieu est constamment rapprochée et assimilée à la prohibition de sa représentation picturale, quel que soit l'écart originel entre les deux interdits dans le judaïsme comme doctrine. Il en découle nécessairement que ce concept génère ici un certain type d'écriture qui constitue une mise en abyme du concept de *Bilderverbot* lui-même. La première étape est donc de présenter un ou des concepts philosophiques équivalents au *Bilderverbot* et qui agissent comme une catégorie de la pensée de la Théorie critique tout à fait à la manière dont le *Bilderverbot* joue un rôle, comme nous l'avons vu, dans la philosophie kantienne et sa détermination du concept de sublime moral.

Ainsi, une des catégories centrales de la pensée de Horkheimer est celle de l'*Absence* (*Abwesenheit*). Cette catégorie ne saurait se limiter à un discours existentiel sur la dimension tragique de l'absence divine mais sur toute forme de réflexion sur le présent historique et sur ce qui manque¹⁷². Elle ne peut se comprendre que comme une conversion du *Bilderverbot* à travers, d'une part, l'adoption d'un caractère le plus extensif possible quant à sa signification. La notion d'Absence possède une universalité ontologique : du point de vue de son extensionnalité, un ne-pas-être équivaut ainsi à un concept d'Être¹⁷³. La centralité dans la théorie critique de l'immanence de ce manque fait de la négativité le fondement d'une sémiotique. Ce que la Théorie critique conserve de la théologie, c'est l'idée de l'Absence comme Signe¹⁷⁴, qui renvoie à quelque chose de possible et empreint de positivité, mais elle

¹⁷² Horkheimer, Max. *Dämmerung*, Zurich, Obrecht und Heibling, 1934, p. 334. « Il n'y a aucune métaphysique, aucun discours positif possible à propos d'un Absolu. Mais il y a un discours possible à propos du caractère contingent, fini, et dépourvu de sens du monde visible. »

¹⁷³ Derrida, Jacques. *Foi et Savoir*, *op. cit.*, p. 27. « Tout commence avec la présence de cette absence. »

¹⁷⁴ Ries, Wiebrecht. « "Die Rettung des Hoffnungslosen". Zur "theologia occulta" in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 30, trimestre 1 (janvier-mars) 1976, Vittorio Klostermann GmbH, p. 71. « La catégorie de l'absence (*Abwesenheit*) – constitutive de la compréhension d'un athéisme juif sans l'appui de l'arrière-plan historique dans lequel s'inscrit le *Bilderverbot* – ne doit pas s'inscrire pour Horkheimer à travers la dialectique idéaliste comme négation de la preuve d'une présence (*Anwesenheit*) à laquelle on croit mais comme signe d'une espérance, qui maintient également enthousiasme et

universalise et immanentise cette absence. Le concept d'Absence, qui allie résonance métaphysique et catégorie de la connaissance, est ainsi celui par lequel la critique se déploie dans le champ du monde social-historique comme immanence. Il faut donc ainsi concevoir comme une boucle le lien entre théologie inversée et théologie négative. La critique du monde mutilé par une théologie inversée provient d'un concept dans lequel s'incarne une partie de la théologie négative qu'est le *Bilderverbot*. Pour Horkheimer, l'état de dérélition dans lequel se trouve le monde ne peut pas justifier l'existence de Dieu, comme le prétend une certaine théologie dialectique qui cultive le paradoxe et la valorisation du tragique, mais il peut justifier l'idée d'un état de justice et de bonheur maximisé, supérieur à ce que représente l'état présent du monde¹⁷⁵. Le concept d'Absence présente la caractéristique remarquable de se poser en forme achevée de l'athéisme et en même temps comme concept méthodologique témoignant de l'influence du théologique¹⁷⁶. Elle se situe à l'encontre de toute tentative phénoménologique de fonder une réflexion philosophique, non seulement sur la *représentation* mais encore sur la *présentation* comme modalité de relation sujet-objet. C'est à travers le concept d'*Absence* que se définit une négation déterminée de la religion qui se substitue à elle. La religion est ainsi conçue dans la lignée de Marx comme fausse conscience mais aussi comme besoin irréductible dirigé vers un concept d'Autre qui s'incarne chez Horkheimer dans la *nostalgie du Tout-Autre*. La *theologia occulta* se déploie en son autre acception aussi comme *réflexion de la raison* sur elle-même, comme modalité discursive rationnelle. Nous avons constaté que la négation déterminée que procure cette théologie agit également contre la raison instrumentale en provoquant une autoréflexivité de la raison. La théologie remplit envers la Raison le même rôle qu'envers la religion comme discours autoréflexif et critique de son propre mouvement. L'alliance d'une autocritique de la Raison et d'une critique du monde mutilé qui nous amènerait à nous tourner vers un Autre présente indéniablement des aspects à la fois gnostiques et nihilistes qu'il nous faudra examiner. La nostalgie du *Tout-Autre* de Horkheimer n'est-il pas l'aboutissement paradoxalement théologique autant que rationnel d'une critique pourtant théologique de la Raison¹⁷⁷ ?

désespoir jusqu'à ce que le monde tel qu'il se présente effectivement ait été dépassé. » (Notre traduction.)

¹⁷⁵ Horkheimer, Max. *Dämmerung*, *Ibid.* « L'affirmation de l'existence d'un Dieu infiniment bon et tout puissant devrait être transformé en nostalgie d'une essence de la justice et du bien, et nous devrions nous soucier que l'injustice ne puisse durer, que le meurtrier ne puisse triompher sur sa victime. » (Notre traduction.)

¹⁷⁶ Post, Werner. *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*, Munich, Kösel, 1971, p. 123. D'après son analyse du travail de Horkheimer, il déduit que, selon ce dernier : « L'athéisme est à la fois irréfutable et incomplet. »

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 151. « Le mot de Horkheimer à propos de la Nostalgie du Tout-Autre maintient cette contradiction de la raison et pourtant permet par sa conception du Non-vrai et d'un monde empirique déchiré auquel son pessimisme

Un des textes les plus étonnants, issu d'un auteur ultérieurement rattaché à la Théorie critique, quel que soit le genre considéré, et *a fortiori* l'un des rares concernant explicitement la religion, est aussi un texte à forte tonalité biblique et ésotérique qui résume les contradictions que nous venons d'énumérer à propos de la dialectique entre une critique de la religion et une critique de la Raison au sein de la première Théorie critique. Du point de vue de son auteur, ce texte tient étonnamment lieu de programme à toute réflexion sur la religion, mais il s'agit en outre d'une vraie caractérisation de toute démarche critique comme « *philosophie négative de la religion* ». Il s'agit d'un texte de Leo Löwenthal datant de 1921, rédigé dans le cadre de la participation du jeune Löwenthal au groupe de Francfort du *freie jüdische Lehrhaus*¹⁷⁸, au sein duquel apparaissent de nombreuses occurrences parfaitement ésotériques d'une telle réflexion, sous une forme au contraire des plus ésotériques. Löwenthal n'est pas encore intégré dans le système de l'Institut et ce texte doit être lu dans le cadre de cet athéisme religieux juif qui est la substance de *la théorie du roman* de Lukács, de Bloch, des premiers écrits de Benjamin et même sans doute du *Kierkegaard* d'Adorno, et l'une des matrices de la Théorie critique. Rappelons également que ce texte fut publié dans un recueil en hommage au rabbin Nobel, dont l'influence sur Fromm et Löwenthal fut majeure. C'est cependant à bon droit qu'il semble nécessaire de l'intégrer¹⁷⁹ ici tant les thèmes qu'il développe, au-delà de leur exposé parfois baroque, annoncent des structures prégnantes que l'on retrouvera au sein même de la Théorie critique tardive et en particulier dans la thématique de l'*Absence* chez Horkheimer. Ce texte brûlant et peu étudié, en partie parce que Kracauer et Adorno s'y sont montrés fortement hostiles, le qualifiant de *péché de jeunesse*, mérite qu'on y consacre donc un effort interprétatif de réévaluation. Il faut comprendre ce texte sous la triple contrainte de ce que la tradition philosophique a reconnu dans le concept de « *démonique* », qui lui donne son titre : ce terme renvoie d'abord originellement à la tradition socratique et antique du *Daimon*, invoqué comme personnalisant la médiation réflexive du sujet avec lui-même propre à l'activité philosophique telle qu'Alcibiade la décrivait dans le portrait qu'il consacrait à Socrate dans *Le Banquet*. La notion de démonique a également connu une fortune plus récente dans la culture allemande chez Goethe, qui voit l'irrationalisme du *démonique*, presque synonyme d'inspiration, comme

est lié, de ne pas développer d'attitude dogmatique à propos de cette contradiction. »

¹⁷⁸ Voir à ce propos Faber, Nicolas et Ziege, Eva-Maria. *Das Feld der Franfurter Kultur- und Sozialwissenschaften vor 1945*, *op. cit.* Sur la congruence de Fromm et Löwenthal avec les deux principaux mouvements intellectuels francfortois de cette époque.

¹⁷⁹ En cela nous suivons pleinement la démarche entreprise par Eduardo Mendieta dans son recueil de textes qui dépasse à raison les frontières institutionnelles et temporelles pour montrer la prégnance de cette thématique dans la constellation francfortoise.

une force créatrice susceptible de bouleverser l'ordre social à travers la médiation esthétique à laquelle il aboutit¹⁸⁰. On assiste à une reprise du terme chez Lukács, que l'on peut considérer comme un attracteur central de cette galaxie intellectuelle de l'athéisme religieux. Ce dernier en fait un modèle explicatif de certaines formes esthétiques propres au genre du roman¹⁸¹ épique. Löwenthal cite d'ailleurs Lukács en reprenant certaines de ses expressions¹⁸² dans son propre texte. Il faut souligner par ailleurs que le concept de *démonique* est parvenu également à Lukács par la médiation de Max Weber, lecteur de Heine. Cette idée apparaît dans une note en bas de page de *L'éthique protestante* consacrée à Heine dans un passage où Weber théorise le problème des *relations paradoxales* entre la sphère des *valeurs éthiques* que promeut le protestantisme et celle des *pratiques économiques* qu'il suscite, dans lesquelles Weber voit le processus de dilution desdites valeurs, le rapprochant de la *peripeteia* de la *poétique* aristotélicienne, qui désigne la résultante tragique d'une action qui débouche sur une finalité inverse des intentions qui l'animaient. Weber explique que de tels mécanismes qu'il décrit correspondent à la conception du *démonique* dans l'Histoire selon Heine¹⁸³.

Löwenthal développe ici sa propre conception du démonique. Il cite tout d'abord un texte d'Isaïe évoquant la naissance de sa vocation de prophète sous la forme imagée d'une intervention angélique¹⁸⁴. Ce passage fameux décrit comment le dépôt d'un charbon ardent sur ses lèvres par un séraphin a retiré d'Isaïe toute iniquité et tout mensonge. Dieu appelle ensuite et demande qui sera son prophète, appel auquel Isaïe ne se soustrait pas. De cette imagerie biblique, Löwenthal tire un questionnement oratoire portant sur la question de la médiation et

¹⁸⁰ A ce sujet voir Wetters, Kirk. *Demonic History: from Goethe to the Present*, Northwestern University Press, 2015, et Löwy, Michael. *Judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, Ed. du Sandre, 2009, p. 86.

¹⁸¹ Wetters, Dirk. *Ibid.*, pp. 135-160. « Georg Lukács and the Demonic Novel » et cité par l'auteur en allemand, Lukács, György. La Théorie du roman, in Löwenthal, Leo. « Das Dämonische: Entwurf einer negativen Religionsphilosophie », in *Frühhschriften*, Francfort, Suhrkamp, 1990, p. 219. « Mais cette transformation ne peut jamais s'accomplir dans le seul domaine de l'art, la grande forme épique est liée au monde empirique dans son moment historique et toute tentative de dépeindre l'Utopie comme étant-déjà-là n'aboutit qu'à une destruction de formes et non à la création d'une réalité. » (Notre traduction.) On perçoit toute la familiarité qu'une telle conception entretient avec la théologie négative dans la Théorie critique et particulièrement comme on le verra chez Löwenthal.

¹⁸² Lukács, György. *La Théorie du roman*, cité par Löwenthal, Leo, in « *Das Dämonische* », *Ibid.*, art. cit. « L'ironie de l'écrivain est un mysticisme négatif que l'on trouve dans les époques sans Dieu. C'est une attitude de *docta ignorantia* envers le sens, une représentation des séduisantes et malicieuses œuvres des démons, un refus de comprendre ce qui est au-delà de la pure présence de ces œuvres ; et en cela repose la certitude profonde exprimable seulement par la création de formes, qu'à travers ce que nous ne désirons pas savoir et que nous ne pouvons pas savoir, il a fait la rencontre véridique de la substance ultime, le Dieu non existant de notre présent. » (Notre traduction.)

¹⁸³ Button, Robert. « A Note on Thematic Affinities in Max Weber and Heinrich Heine: Disenchantment, Devaluing Reversal, and the Demonic », *Max Weber Studies*, vol. 12, n° 1, janvier 2012, pp. 95-119.

¹⁸⁴ Isaïe 6 ; 1-8.

de la Révélation. La situation d'Isaïe décrit en fait aux yeux de Löwenthal la situation idéal-typique de tout croyant pour lequel la médiation de la Révélation par le texte voile et dévoile à la fois l'Absolu. Il n'y a pas de saisie et de compréhension de Dieu sans médiation de l'Ange. Or, dans le texte, l'Ange voile le Visage de Dieu. Selon Löwenthal, ce qui a permis la Révélation, ce n'est donc pas le charbon déposé sur les lèvres, perçu comme objet transitionnel à teneur magique, c'est le fait que l'ange a dû s'absenter pour le déposer, découvrant ainsi son Seigneur, laissant dévoiler une partie du mystère divin de par son *absence*¹⁸⁵. Un passage très important rapproche ce mode de révélation d'une formation politique que Löwenthal nomme « *démocratie mystique* », dans laquelle se dévoileraient les « *rayons de l'utopie*¹⁸⁶ ». Löwenthal engage ici la transformation du modèle théologique issu du récit d'Isaïe vers une forme proprement politique à tonalité utopique. Soulignons que cette démarche est réfléchie et stratégique et non pas explicative : il ne s'agit pas tant de découvrir un modèle politique préexistant chez Isaïe, ce qui démontre que le mouvement de sécularisation du récit n'est pas *stricto sensu* une transposition, mais bien une transformation construite et consciente, qui vise à *constituer dans le présent historique* ce récit en métaphore politique agissante. Löwenthal emploie ici le mécanisme type de l'*image dialectique* que l'on trouvera ultérieurement décrit chez Benjamin¹⁸⁷ autant qu'il est influencé par le concept d'*Ungleichzeitigkeit* de Bloch¹⁸⁸, par la confrontation d'une image à une situation historique, d'une part, et en tentant, d'autre part, de réanimer au sein du présent une production culturelle passée pour *agir sur l'histoire du présent*. La démarche de Löwenthal est elle-même formellement démonique au sens goethéen, en ce qu'elle vise une transformation historique effective à travers ces images dotées d'une portée pratique, mais elle n'est nullement irrationnelle. Une telle démarche est éloignée à

¹⁸⁵ Löwenthal, Leo. « *Das Dämonische* », *Ibid.*, art. cit., p. 209. « Le croyant devient prophète seulement quand l'ange quitte le Seigneur "quand un coin du mystère est dévoilé" comme le dit la sagesse populaire en des mots profondément symboliques. Car l'immersion dans le souffle divin ne provient pas de la consécration des lèvres, mais de la contemplation de l'être divin dévoilé. » (Notre traduction.)

¹⁸⁶ *Ibid.* « (...) et à la toute fin les rayons utopiques de l'étoile se lèveront quand tous les anges se seront retirés de Dieu. Il se révélera lui-même sans intermédiaire. »

¹⁸⁷ Benjamin, Walter. Thèse XVII, « Thèses sur le concept d'histoire », in *Oeuvres II, op. cit.*, p. 286. « L'historicisme manque d'armature : son procédé est additif. Il utilise la masse des faits pour remplir le temps homogène et vide. Au contraire, l'historiographie matérialiste repose sur un principe constructif. (...) Il perçoit cette chance de faire sortir par effraction du cours homogène de l'histoire une époque déterminée. Il fait ainsi sortir de l'époque une vie déterminée, de l'œuvre de vie une vie déterminée. Sa méthode a pour résultat que dans l'ouvrage particulier l'œuvre d'une vie, dans l'œuvre d'une vie l'époque et dans l'époque le cours entier de l'histoire soient conservés et supprimés. » C'est tout à fait ce qui se produit dans ce texte de Löwenthal.

¹⁸⁸ Lettre de Kracauer à Löwenthal en date du 4 décembre 1921. « Scheler a dit un jour de Bloch que sa philosophie, était une course effrénée, un "Amok" vers Dieu. Je trouve que ce mot vous correspond également. Mais, j'aimerais ne pas dévaloriser chez vous ce "Amok", je sais comme vous en souffrez et comme cela est authentique chez vous alors que chez Bloch malgré la prétention à la plus totale authenticité, ce n'est que de la fornication avec Dieu, de l'inauthenticité, de la lubricité. » (Notre traduction.)

équidistance de la relative impuissance de la métaphore religieuse telle que dénoncée chez Blumenberg et de la prégnance inexpugnable des schémas théologiques exposée chez Löwith. Ce que Löwenthal nomme en propre le *démonique* commence avec une réflexion sur le problème de la *médiation* et de la *représentation* et sur le rôle de toutes ces créatures intermédiaires entre Dieu et l'Homme qui peuplent les récits religieux et les représentations, en particulier à l'ère baroque. Les catégories employées par Löwenthal sont celles de la *démythologisation* et du *désenchantement* : la tâche de toute réflexion critique est de faire en sorte que *les anges s'absentent* pour révéler la vérité du présent dans un monde où pourtant « Dieu n'est pas ». Il s'agit donc ici de métaphoriser l'activité critique sur le modèle qu'adoptera Horkheimer, celui d'une sémiotique de l'Absence : on ne saisit la réalité qu'à travers les signes déployés par l'absence de ce qui *devrait être*. Que représente l'ange si ce n'est précisément le lien entre signe et absence, l'écart entre être et devoir-être qu'il s'agit de dépasser comme opposition stérile dans l'acceptation de la Révélation comme signe illusoire ?

En tant que symbole de l'activité de communication, l'Ange du monothéisme rejoint le *Daimon* antique placé sous l'égide d'Hermès comme idole païenne. L'Absence absolue qu'est l'absence divine comme aboutissement de la démythologisation et la révélation prophétique comme modèle d'exigence éthique de véracité du dire et d'interprétation des signes se retrouvent attribuées par retournement à l'activité critique immanente que constituent toutes deux la critique sociale et la critique de la religion. Il s'agit donc bien d'une *philosophie négative de la religion*. Cet aspect négatif, cette sémiotique n'est que l'étape première vers *l'affirmation positive du messianique*¹⁸⁹. Les figures mythiques de la médiation qui recouvrent la vérité doivent être dépassées comme figures positives, comme *eidoloi*, pour que n'en demeure plus que leur valeur de sublimation qui se révèle par excellence dans le schéma messianique d'une *finalité*, d'un *sens à donner à l'Histoire* qui est irréprésentable. Le *démonique* est donc compris péjorativement comme l'ensemble des fausses médiations et fausses représentations dont le caractère irrationnel menace l'Histoire. La démarche de Löwenthal retrouve ici une pleine affinité avec le *Bilderverbot*. Il ne s'agit pas pour autant de renoncer à toute médiation, puisque l'absence est *signe* et que tout signe renvoie à une absence. *L'absence* de ce qui doit-être est donc médiation, mais une médiation selon la Raison.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 210. « Et c'est ce qui reste de la tâche d'une nouvelle théologie négative : poursuivre cette étrange totalité à travers ce qui cherche à s'extraire du mythologique, ce qui est lié à la nature, vers un dernier état de différenciation de ce qui relève uniquement de la représentation psychique, afin de trouver sublimation, tranquillité et forme dans la finalité messianique. »

L'Histoire se résume pour Löwenthal au passage d'un enchantement du monde généralisé de la mythologie à une désertion du monde par Dieu que l'on continuait pourtant d'imaginer en vain comme une « *preuve négative de son existence* ». La médiation par l'absence ne peut se finaliser en un retour du Mythe. On retrouve ainsi également la critique implicite de la théologie dialectique et du paradoxe kierkegaardien¹⁹⁰. C'est bien là la tâche d'une théologie négative moderne que de poursuivre l'entreprise de démythologisation tout en conservant l'idée que l'abandon du monde nous fait signe sans recourir à Dieu, demeurant une preuve de la possibilité d'un Autre, qui, expressément chez Löwenthal, ne réside pas en Dieu mais dans le mouvement messianique lui-même, conçu comme figure politique. La tâche qu'assigne Löwenthal à toute philosophie critique est de passer du *mythique* au *messianique* comme forme politique épurée, cathartique, libérée de toute mythologie et de toute tendance transcendante. Le *messianique* est la réponse positive et rationnelle à l'irrationalité du *démonique* dans l'Histoire. Le démonique de Löwenthal est donc une figure hautement méphistophélique qui s'incarne sous la forme de la démonologie comme prolifération des représentations idolâtres. Face à Goethe, Löwenthal se retrouve ainsi dans l'attitude anti-idolâtrique des prophètes hébreux.

On retrouve ainsi, dès la rédaction de ce texte, une tendance profonde qui traversera la Théorie critique, alors même que Löwenthal n'en constitue pas encore un membre essentiel et que ce texte a été méprisé. Cette tâche passe ainsi pour Löwenthal par un programme de recherches audacieux à tendance sociologique de rétablissement du lien social doté de la vigueur du lien communautaire¹⁹¹. Cette vision culmine en une mise en relation entre le matérialisme historique de Marx, considéré sous l'angle de la prévalence des faits économiques, et le constat wébérien du désenchantement, qui résulte de la séparation irréversible du monde et de Dieu. Löwenthal le souligne en des mots très proches de ceux utilisés ultérieurement par Benjamin et Adorno : la prégnance des lois économiques du capitalisme comme *cosmos* de la société ne peut être saisie sans la prise en compte parallèle de son effet de désenchantement¹⁹².

¹⁹⁰ *Ibid.* « Ainsi le problème du démonique commence avec le malheureux enchantement du monde dont l'état ultérieur d'abandon nous est parvenu en mains comme la preuve négative et désespérée de l'existence de Dieu. »

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 211. « Tout cela n'est pas terminé et la défiance envers Dieu nous donne un aperçu du commencement d'une nouvelle foi et d'une nouvelle intériorité. Notre parole nécessite une nouvelle forme de responsabilité, une nouvelle signification. Ce sens nouveau se communiquera de lui-même dès lors que nous aurons pris conscience de notre péché : la perte du lien. » Löwenthal, au-delà de la tonalité mystique de son propos, se situe dans la problématique des liens communauté-société formulée à la fois par Tönnies et Weber et du grand questionnement du rétablissement de liens de solidarité propres à la communauté régie par des règles hétéronomes au sein d'une société régie par l'autonomie de ses membres. Sa philosophie négative de la religion est aussi une sociologie négative de la religion.

¹⁹² *Ibid.* « L'effort de la pensée moderne vers la démarche systémique, expression d'attente de ce désir de lien est encore simplement indicatif, impur et inconscient. Là où il est le plus fort – chez Marx – c'est lorsque la vision

Le texte de Löwenthal doit aussi se lire dans la perspective de la résolution des relations paradoxales décrites par Weber. Il s'agit d'opposer à la *periteia* du démonique, d'autres formes de *relations paradoxales* dont les intentions et les effets coïncideraient. L'analyse économique et sociologique de Marx doit en fait s'insérer selon Löwenthal dans la critique de la Culture et de la rationalisation en œuvre à l'époque weimarienne. Avec un certain sens de la provocation, Löwenthal rapproche ainsi Marx de Husserl, en dépit de son idéalisme, comme deux détenteurs d'une analyse finalement convergente des effets délétères de la rationalisation¹⁹³. On peut ici regretter pour la réception ultérieure du texte que Löwenthal se soit laissé aller à un programme de recherches qui, présenté ainsi, ne pouvait être perçu que négativement comme une alliance de circonstance inenvisageable avec une approche épistémologiquement beaucoup trop éloignée de celle des futurs théoriciens critiques. De surcroît, Löwenthal aggrave cet écart en réduisant la position husserlienne à sa dimension axiologique, dont Scheler est l'incarnation alors qu'une position centrée sur la notion de Vie avec la résonance simmelienne qu'elle implique aurait sans doute davantage été discutée. Il éclaire néanmoins à travers la notion de *relation paradoxale* la nature de la relation entre théologie et matérialisme qui traverse toute la Théorie critique. Le texte de Löwenthal témoigne ainsi d'abord d'une certaine forme de continuité, ou du moins de résurgences indéniables entre les thèmes précédant la formation de l'Institut et les thèmes les plus tardifs de la première Théorie critique. Se perpétue ainsi le lien établi entre critique de la religion et critique de la raison instrumentale, l'usage de la négativité sous des formes abstraites révélant l'influence décisive de la négation déterminée par le *Bilderverbot*. Cependant, c'est bien dans le parallélisme entre conceptions théologiques et préoccupations matérialistes et sociologiques que Löwenthal éclaire considérablement la problématique qui consiste à savoir de quelle nature un matérialisme à connotation théologique peut ressortir.

irréductible de l'inexistence du sens absolu, et le fait que notre cosmos est régi entièrement par des lois économiques se mêle à une conception du Tout abandonné de Dieu et du défaut de rédemption. »

¹⁹³ *Ibid.* « Sa phénoménologie admet le bannissement des valeurs hors de notre époque d'une froideur de gel et dans un ultime saut d'honnêteté retire tous les voiles pour montrer les plaies d'un corps sanguinolent qui pleure et réclame secours. Or, c'est précisément une attitude absolument critique et la plus négative possible qui donne du sens à la seule théodicée possible, qui consiste à présenter ainsi tout ce qui est, ce "hic et nunc" sans recours, afin qu'il puisse à nouveau recevoir une forme de bénédiction. Ainsi, en raison d'une attitude fondamentalement identique, le monde social-historique dialectisé et dominé par l'économie de Marx doit fusionner avec la tendance phénoménologique en une "*philosophie négative de la religion*". Cela revient à reconnaître le Tout comme un maelström de choses qu'il s'agit de transformer en un cosmos temporairement ordonné, et de présenter ce cosmos comme le désir d'un enfant afin que le miracle attendu puisse survenir. » (Notre traduction.)

III. Les paradoxes d'une théologie matérialiste

A trois reprises au moins ont été évoqués jusqu'à présent divers passages des écrits canoniques des auteurs de la Théorie critique dans lesquels se fait jour une étrange convergence entre matérialisme historique et théologie, où l'analyse des phénomènes historiques sous une optique matérialiste n'est pas présentée comme contradictoire avec la théologie. Adorno dans sa correspondance avec Benjamin à propos de Kafka, Löwenthal dans son texte sur le démonique, ainsi que Benjamin lui-même dans ses « Thèses sur le concept d'histoire », ont donc à des degrés divers développé cette affirmation paradoxale au regard de l'histoire de la philosophie et des grandes lignes de force qui la partagent. Non seulement le matérialisme dans sa constitution même semble une machine à défaire les Dieux et donc à supprimer l'objet même de la théologie, mais il a aussi historiquement été utilisé comme tel à des fins stratégiques dans le combat des Lumières contre la religion. Le matérialisme pré-marxiste, jusque sous la forme des Lumières radicales, a en effet été le soubassement constant de la colère antithéologique. Cette colère antithéologique ne s'est certes pas toujours traduite par une ontologie matérialiste détaillée et, chez Machiavel par exemple, elle se cantonnait à une théorie politique de l'Histoire au sein de laquelle le matérialisme était implicite, lié à la puissance du mal comme force d'action politique et historique qui ne pouvait coïncider avec aucune lecture chrétienne, aussi bien pratique que théorique. Cette conception modélisait l'Histoire comme la Nature en une succession de formes. Cependant, même dans cette configuration déflationniste dont saura se souvenir Marx pour se concentrer sur les mécanismes historiques et sociaux, l'ontologie matérialiste demeure au moins *l'inconscient de la théorie*, comme en témoigne le fait que Marx ait rédigé sa thèse sur Démocrite avant toute autre démarche critique. Quant au matérialisme explicite des Lumières, il liait déjà théorie scientifique et théorie sociale en s'attardant sur la première, comme en témoignent Helvetius et d'Holbach. Le sens des rapprochements et des affirmations qui parsèment les écrits des théoriciens critiques apparaît alors mystérieux et nécessite un éclaircissement. La notion de *Lebensform* comme s'opposant aux conceptions du monde idéalistes mais possédant des implications métaphysiques (A) permet de saisir comment le questionnement métaphysique permet l'intégration d'éléments théologiques. Ces derniers remplissent une fonction épistémique d'élargissement du matérialisme historique vers une prise en compte des facteurs idéels (B) et culminent dans plusieurs conceptions du matérialisme qui se rejoignent dans ce que les historiens de l'intelligentsia juive ont nommé « l'athéisme religieux » comme conciliation de la tradition théologique et du matérialisme (C).

A) Les implications métaphysiques du matérialisme comme forme de vie

Si nous poursuivons la lecture de Löwenthal afin d'introduire la problématique du lien entre matérialisme et théologie, ce n'est pas uniquement par souci de continuité, c'est aussi parce que la proposition de jeunesse de Löwenthal d'élaborer une synthèse Marx-Husserl ne se comprend qu'à travers une analyse de la conception spécifique que le matérialisme reçoit au sein de la Théorie critique. Löwenthal l'esquisse déjà depuis son point de vue original, qui n'est pas encore strictement matérialiste mais dont la dynamique le mènera à adopter finalement le programme épistémique de Horkheimer et de l'Institut. Löwenthal présente ainsi le matérialisme de Marx sous la forme d'un paradoxe entre, d'une part, une montée du paradigme de la loi scientifique étendu à la vie sociale et, d'autre part, une perte de finalité de cette loi. Le matérialisme historique permet une certaine extension du régime de compréhension de la société sous la forme des lois de l'économie qui la régissent et, de ce point de vue, il participe de la rationalisation du monde, qu'il rend de ce fait davantage prévisible et explicable. Le matérialisme est la philosophie spontanée du sociologue comme du physicien, permettant dès lors de doter l'Homme d'une plus grande maîtrise de son destin. On se doute néanmoins que, dans la perspective de la critique de la rationalisation qui animera la Théorie critique, Löwenthal perçoit un envers à cette extension à la société de la rationalisation propre aux sciences de la nature : ce matérialisme s'accompagne d'un mouvement inverse de dévoilement de l'absence de fondation objective des valeurs éthiques qui régissent la société et d'une présentation de la nature elle-même sous la forme d'un chaos de phénomènes parfaitement contingents sans finalité particulière, liés entre eux par une causalité aveugle et implacable qui les ordonne certes mais sans y découvrir la moindre finalité. En se fondant sur la seule analyse de Marx, Löwenthal y retrouve pourtant ainsi des thèmes qui ne sont pas sans rappeler certains postulats fondamentaux de Nietzsche, concernant le régime de la morale et le non-sens des phénomènes et de Weber, concernant le lien unissant rationalisation et désenchantement. Le matérialisme est ainsi envisagé chez Löwenthal à la fois comme une *production culturelle*, comme le symptôme d'une époque donnée et comme le pivot de la situation spirituelle de cette époque autour duquel s'articulent les grandes tendances sociologiques que sont rationalisation et désenchantement. Il faut ici remarquer l'importance de l'analyse de Löwenthal sous plusieurs angles : d'une part, elle est l'une des premières à historiciser explicitement le matérialisme historique et à le mettre en abyme, en révélant la contradiction performative entre prétention à la vérité et relativisme historiciste. Si les productions culturelles comme faits sociaux sont la résultante des lois de l'économie, alors le matérialisme lui-même ne saurait évidemment

échapper à cette détermination. On retrouve ici une nouvelle fois le problème épistémique central de toute sociologie de la connaissance, au-delà de son arrière-plan ontologique qui peut différer de la version matérialiste : comment garantir une quelconque objectivité dans un monde où les idéologies sont produites en fonction des intérêts des groupes sociaux ? D'autre part, l'exposé de Löwenthal marque certes le lien déjà très présent chez Weber entre rationalisation et désenchantement¹⁹⁴, mais il nous semble que là où Weber accentue le régime de causalité et de consécution temporelle de ces deux phénomènes sociaux, l'analyse de Löwenthal révèle également le contenu contradictoire de leur relation du point de vue de la Raison, ce qu'avait également aperçu Weber. La vision théologique du monde possédait une faculté d'ordonnement du Réel que l'on aperçoit par exemple dans l'ontologie scalaire médiévale. La rationalisation de la société comme phénomène vécu dans la vie quotidienne, qui a pour corollaire son ordonnancement épistémique dans la sociologie et l'économie comme sciences émergentes, s'accompagne parallèlement d'une déconstruction paradoxale de l'ordonnement axiologique et cosmologique antérieur du monde vécu. La *Guerre des Dieux* wébérienne se présente comme l'équivalent éthique de l'Univers infini cosmologique de Koyré, révélant une infinité d'agencements éthiques possibles et de conceptions du monde déhiérarchisées, diluant les valeurs existantes. Le désenchantement n'est pas uniquement la conséquence spirituelle de la rationalisation ; il se traduit également dans certains domaines de la sphère sociale et de la vie par une perte objective de rationalité desdites représentations, elle a pour conséquence une irrationalisation de la sphère éthique livrée au relativisme historico-culturel¹⁹⁵. Weber avait déjà souligné le caractère de rationalisation potentielle que contenait la religion, mais Löwenthal semble tirer les conséquences depuis le point de vue inversé, en négatif, de la démarche wébérienne tout en la complétant, partant du point de vue de la *perte de rationalisation* que provoque aussi la sécularisation. Le matérialisme envisagé sous l'angle de ses conséquences morales et culturelles est alors perçu comme doublement déceptif, présentant une contradiction épistémique : il dépeint une société régie par des lois strictes et

¹⁹⁴ Löwenthal, Leo. *Ibid.*, pp. 215-216. « Il est sûr que le monde se désenchante, son illustration par les visages grotesques des démons est devenue prééminence de la question abstraite. Mais la continuité du démonique est assurée par sa préservation dans sa réception négative comme forme générale du *questionnable*. L'impossibilité de donner une réponse et en cela réside la particularité de cette configuration devient l'impossibilité "de la donner dans le maintenant" et ainsi consolation de la trouver dans le futur. » (Notre traduction.)

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 217. « Cependant nous n'avons pas encore abordé nos trois déterminations constitutives de la forme. Sans aucun doute la preuve de son caractère intermittent, instable est en train de parvenir à la lumière. Ce qui relève de la clarté graphique, l'"expérience" avec son contenu toujours saisissable écarte l'abstraction sans considération pour sa fière prétention ou sa certitude de tout posséder de manière assurée. Et la valeur qui en ressort est que ce qui s'est montré avec clarté dans le royaume éthique peut être détecté aussi bien dans l'horreur infernale de l'attitude théorique. »

limitatives de la liberté des individus alors qu'au contraire il délie les valeurs de tout fondement rationnel et objectif et dépeint un *cosmos* sans finalité. Le matérialisme redistribue le régime de la rationalisation mais il ne se traduit pas nécessairement par une *accentuation univoque* de la rationalisation. On ne s'étonnera pas dès lors que Löwenthal accole une tonalité apocalyptique à ce constat teinté de misologie. Le matérialisme est ici lu à l'aune d'une critique générale de la culture à laquelle elle donnera son soubassement métaphysique. La *philosophie négative de la religion* de Löwenthal doit donc aussi se comprendre comme une tentative de sauvegarder les acquis du matérialisme concernant la compréhension de la société, autant que le potentiel sémantique de la religion dans une optique « *purement humaine* » qui n'est pas sans connotation feuerbachienne. Cette démarche s'accompagne donc du souci de dépasser les notions de transcendance et d'immanence. Une des conséquences du matérialisme est d'immanentiser le monde, et c'est l'immanentisation radicale qui constitue pour Löwenthal le lien entre désenchantement et rationalisation. Le matérialisme nouveau a pour tâche de dépasser cette distinction. Le *démonique* avait pour tâche, au sein de ce processus, de représenter la résultante contradictoire entre ces deux tendances ; sa dissolution est exigée par le théoricien de la rationalisation sans frein, sa conservation par l'éthiciste¹⁹⁶.

La conséquence de la nécessité de redonner au matérialisme un visage plus enchanteur et finalement plus rationnel était chez Löwenthal concentrée autour de la question des figures du *démonique*. Löwenthal semblait annoncer le retournement de l'*Aufklärung* en Mythe et du Mythe en forme rationnelle que Horkheimer et Adorno développeront aussi dans la *dialectique de l'Aufklärung*. Löwenthal annonce de fait le refus ultérieur, tel qu'exprimé par les deux dirigeants de l'Institut, d'une représentation de la *démythologisation par nature rationnelle et bonne* opposée à une *persistance du Mythe*, par essence mauvaise et condamnable. Avant que cette réflexion sur le Mythe puisse s'organiser, il semblait nécessaire à la Théorie critique de réaménager le champ du matérialisme sous l'impératif d'un certain réenchanteur de ce dernier : un tel mouvement s'accomplit donc dans la perspective du dépassement entre immanence et transcendance dont Löwenthal faisait l'un des centres de son texte. L'un des angles morts en demeurait cependant la notion de liberté puisque l'extension à la vie sociale du

¹⁹⁶ Löwenthal, Leo. *Ibid.* « Ainsi la doctrine et la vie quittent leurs demeures et se retrouvent à mi-chemin : dans le clair-obscur de l'intranquillité baroque. L'apaisement provoqué par l'expansion indéfinie de la forme des lois abstraites est laissé en chemin. Pour le théoricien, l'expansion du formel constitue le non-vrai (et encore plus dans le domaine esthétique où cela apparaît ennuyeux et pénible) ; au moraliste cela apparaît mauvais et condamnable parce que la forme est vide. Ainsi le démonique est sollicité par l'un et exigé par l'autre comme la force motrice, comme le principe non-principiel, comme le terrifiant, comme ce qui est juste derrière nous, à notre poursuite. »

modèle paradigmatique de la législation par le marxisme participe d'une représentation déterministe de cette même vie sociale¹⁹⁷. Adorno l'a ainsi affirmé dans son cours consacré à la métaphysique : le matérialisme vu comme antithèse radicale de la métaphysique est une production historique et culturelle contingente, ce qui montre par ailleurs que l'inclusion du matérialisme comme *phénomène culturel encastré*¹⁹⁸, que l'on discernait en filigrane chez Löwenthal, s'est généralisée à l'ensemble des auteurs de la Théorie critique. La tâche du matérialisme tel que le conçoit Adorno *contre le matérialisme traditionnel dogmatique*, qui ne disposerait pas d'une réflexivité sur ses propres limites théoriques et sociologiques, est de renouer avec le concept de liberté. Dans une perspective relationniste¹⁹⁹ inspirée de la sociologie de la connaissance, et bien qu'il ne partage en rien le relativisme de Mannheim, Adorno reprend les éléments dont Horkheimer avait déjà fait usage²⁰⁰ par le passé dans son appréciation du problème épistémologique central du matérialisme. Adorno pose ainsi comme axiome de sa réflexion qu'un des principaux obstacles qui se pose au matérialisme est lié au fait que l'idéalisme a été perçu comme la position philosophique selon laquelle l'esprit est constitué par ce qui tend à s'unir avec ce qui ne le constitue pas. L'union cartésienne de l'âme et du corps est ainsi la matrice du lien entre métaphysique et idéalisme comme postulat d'un *Autre* du monde présent dont l'idéalisme posséderait alors le monopole. Si le matérialisme est

¹⁹⁷ Adorno, Theodor W. « Sur le problème de la causalité individuelle », in *Le Conflit des sociologies*, Paris, Payot, 2016, p. 102. « Simmel a raison d'insister sur l'universalité lorsqu'il s'agit de connaître la nécessité, mais il a raison en un sens plus profond qu'il ne le croyait sans doute lui-même – à savoir au sens où il ne peut y avoir de liberté individuelle que sous la forme d'une liberté universelle transparente à elle-même alors que dans le cas contraire, elle demeure imprévisible parce qu'elle est contingente et impénétrable et qu'elle n'existe à proprement parler pas encore. »

¹⁹⁸ Nous empruntons les notions d'*encastrement* et de *désencastrement* d'un point de vue purement épistémologique à Karl Polanyi, qui l'employait à propos de l'économie. Il s'agit ici d'apprécier la conception d'un phénomène social comme lié ou délié à l'ensemble de la société. Le matérialisme ne saurait se concevoir comme idée pure sans se contredire lui-même. Seul l'idéalisme peut postuler un désencastrement de la métaphysique. C'est l'un des travers du matérialisme des Lumières que de se concevoir ainsi selon la Théorie critique sur le mode de l'objectivité scientifique qui dissimule mal la dogmatique. Polanyi parlait de désencastrement du marché dans les sociétés modernes, nous parlerions ici de réencastrement de la métaphysique dans la Théorie critique.

¹⁹⁹ On qualifiera de *relationniste*, à l'instar de Mannheim, toute approche qui considère une idéologie ou une conception métaphysique sous la double approche de son rapport sociologique aux groupes qui l'adoptent ou la promeuvent et sous le rapport de fonctionnalité holistique relationnelle qu'elle entretient vis-à-vis des autres courants d'idée qui se différencient ou s'opposent à elle. Voir Mannheim, Karl. Conférence « De la concurrence et de sa signification dans le domaine de l'esprit », *L'Homme et la Société*, 2001, vol. 140-141, n° 2-3, pp. 55-102.

²⁰⁰ Horkheimer, Max. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, *op. cit.*, p. 98. « L'incompréhension provient malgré tout du fait que la théorie et la praxis matérialistes font l'objet d'un contresens. Même s'il est vrai que la plupart des philosophes représentants du matérialisme partent d'une problématique métaphysique et opposent sur ce point leur propre thèse à celle des idéalistes, toute interprétation du matérialisme qui considère celui-ci essentiellement comme une réponse à des questions métaphysiques s'interdit par-là de comprendre dans ses caractéristiques actuelles les plus importantes. »

un monisme, comme le conçoivent certains de ses tenants et leurs critiques²⁰¹, non seulement ce problème ne se pose pas, mais en outre il y a une adéquation de l'esprit, une correspondance naturelle de ce dernier au régime des lois de la nature. Cela génère donc une impossibilité de concevoir un quelconque affranchissement du régime universel de causalité des lois et l'instauration de chaînes causales indépendantes depuis l'action humaine. Si le postulat de la liberté kantienne est compris précisément comme *la faculté d'inaugurer de nouvelles chaînes de causalité déliées des chaînes de causalité naturelles*, le matérialisme aurait pour conséquence inéluctable de s'opposer à la liberté comme postulat de la raison pratique, alors même qu'il se positionne contradictoirement comme lié irrémédiablement à la *Praxis*, conçue originellement comme possibilité d'expression de la liberté humaine dans l'Histoire chez Marx. *Le matérialisme serait alors incapable de poser un Autre* et de se poser lui-même comme modalité idéologique de la transformation du monde car il ne saurait instaurer de distance réflexive sur sa propre signification et serait alors miné par une contradiction insoluble.

Le rétablissement d'un lien conséquent entre le matérialisme et un concept de liberté qui suppose nécessairement cette réflexivité agissante, et ce malgré son inévitable connotation métaphysique, permettrait ainsi de fonder des déterminations morales et une classification axiologique correspondant à la *Praxis* matérialiste. Cela implique une critique de la doctrine des catégories autant que des tentatives d'éthique matérielle des valeurs. Cette tâche est l'une des premières qui se posent au matérialisme de la Théorie critique. On perçoit que ce problème lie par ailleurs *l'aspect métaphysique* de la liberté et *le problème épistémique de la liberté et de l'agentivité en sociologie*, auquel s'ajoute de surcroît le problème de la liberté politique dans une société démocratique, thème qui annonce les liens entre théorie de la domination et théorie de la démocratie. Une telle tâche, dont l'ampleur impressionne, requiert tout d'abord aux yeux d'Adorno le point d'appui suivant : il s'agit de rapprocher la position de Kant de l'athéisme²⁰².

²⁰¹ Adler, Max. *Lehrbuch des materialistischen Geschichtsauffassung*, Berlin, 1930, p. 78, cité par Horkheimer, Max in *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 100. « En fait, le matérialisme n'est lui-même qu'un monisme inconséquent ; sous un déguisement et par un biais quelconque, il réintroduit à côté de la pure et simple matière un second principe (*le mouvement*) à partir duquel il est ensuite plus facile de déduire les phénomènes spirituels. »

²⁰² Adorno, Theodor W. *Métaphysique. Concept et problèmes*, op. cit., p. 65. « La parenthèse à propos de "l'audacieuse présomption" montre combien Kant est sceptique envers son propre "*mundus intelligibilis*". Cette formulation extraite d'une note de bas de page de l'Antithèse de la troisième Antinomie se rapproche de l'athéisme. Ce qui sera postulé plus tard avec zèle est ici présenté comme théoriquement présomptueux. La répugnance désespérée de Kant à imaginer le postulat comme un jugement d'existence sera énergiquement repoussée. Selon le passage en question, il aurait été possible de le concevoir comme un objet possiblement perceptible, et dans le même temps il doit être séparé de toute possibilité de perception. La Raison se doit de capituler devant cette contradiction, à moins que l'*hybris* qui consiste à ce qu'elle définit elle-même ses propres limites aurait

L'idée émise par Adorno est que la réticence de Kant, exprimée dans la *Critique de la raison pure*, à caractériser par un jugement d'existence ceux qui deviendront les futurs postulats de la raison pratique, rend possible objectivement un monde sans Dieu admettant une *Praxis* postulant la liberté. Adorno rappelle ainsi premièrement que la philosophie de Kant est une philosophie du *als ob* : elle laisse largement place au scepticisme quant à la consistance existentielle des objets visés par les postulats. Le lien du matérialisme à la métaphysique du point de vue de la liberté doit alors également être appréhendé comme *als ob*. Si la position kantienne ne réclame pas de poser absolument Dieu ou la Liberté humaine pour en faire des motifs d'action suffisants, la tâche du matérialisme est de réaliser la même chose du point de vue qui est le sien, c'est-à-dire celui d'une évacuation radicale du concept de Dieu. De Kant, le matérialisme doit retenir le lien entre interrogation métaphysique et conditions de possibilité de la *Praxis*, la philosophie de Kant étant alors modélisée comme une métaphysique soumise à une *Praxis* et donc à une éthique. Ce que souligne Adorno dans le chapitre de son cours consacré aux rapports entre métaphysique et matérialisme est que la finalité de la Théorie critique est d'élaborer un nouvel impératif catégorique non formel, fondé empiriquement sur la non-réitération de l'événement déchirant l'Histoire qu'est Auschwitz²⁰³. Elle doit donc conserver, du point de vue kantien, le lien entre métaphysique et régime motivationnel de l'action bonne transféré à la négativité que constituent le bannissement et la nomination du mal. On voit se dessiner un trilemme autour d'une liberté posée comme *déliée de la causalité naturelle*, d'une agentivité sociale posée comme *déliée des lois économiques*, et d'une liberté politique posée comme *déliée des différentes formes de domination politiques, en particulier étatiques*.

La position d'Adorno concernant le lien entre matérialisme et métaphysique correspond à la description de ce que nous avons décrit auparavant, selon l'expression empruntée à Hent De Vries, comme *théologie minimale*. Elle consiste à faire du matérialisme le fondement d'une éthique en dépit de sa dimension relativisante et de la prédominance des conditions socio-économiques comme modèle explicatif des normes socialement produites. Une telle position

préalablement restreint irrationnellement le domaine de la Raison, sans qu'elle se confronte objectivement à ses propres limites en tant que Raison. Mais si – comme prétendu par les idéalistes mais aussi les néo-kantiens – la perception était incluse aussi dans la Raison, la transcendance serait virtuellement rejetée en raison de l'immanence de l'esprit. »

²⁰³ *Ibid.*, p. 172. « Mesdames et Messieurs, je vous ai parlé dans la dernière leçon d'Auschwitz et je vous ai dit qu'à cause des choses qui s'y sont passées (...) la métaphysique avait été transformée jusque dans ses motifs les plus intimes. Je pourrais si vous le vouliez donner un tour philosophique et moral à cette déclaration et dire que Hitler nous a imposé un nouvel impératif, celui tout simplement qu'Auschwitz ne se répète pas et qu'il n'existe plus jamais rien de comparable. Il est impossible de fonder cet impératif en raison, c'est une particularité qu'il partage avec l'impératif kantien. »

n'a été cependant rendue possible que par le défrichage préalable que fit Horkheimer de ce problème avant-guerre²⁰⁴. Le directeur de l'Institut a ainsi su, dès 1934, formaliser de manière complète les rapports complexes que le matérialisme entretient avec la métaphysique comme *fondement* de la Théorie critique. La position de Horkheimer part elle aussi de la congruence particulière qui existe entre le matérialisme et la *Praxis* comme élément de spécificité du matérialisme par rapport à toutes les autres options métaphysiques et idéologiques possibles ou ayant existé. Cela fait du matérialisme l'option *réflexive* par excellence²⁰⁵, rejoignant en cela la position épistémique que la sociologie revendique au regard des autres sciences sociales, ce qui montre que le matérialisme interdisciplinaire à vocation empirique de la Théorie critique, s'il n'est pas réductible à une position métaphysique, n'en est pas non plus à la fin des fins séparable comme le serait un choix épistémique de type positiviste, se prétendant délié de toute option métaphysique. Une telle congruence tendrait pourtant *a priori* à éloigner le matérialisme de la métaphysique. En tout cas, elle nous interdirait dans un premier temps, selon Horkheimer, de percevoir le matérialisme *exclusivement* comme une position métaphysique. Ce qui constitue cette réflexivité, c'est précisément que le matérialisme se perçoit lui-même comme *la position métaphysique qui excède la Théorie*. A cette fin, Horkheimer précise sa position sur un mode différentiel par rapport à la représentation diltheyenne des *conceptions du monde* présentées comme autant de modèles schématiques englobant les grandes conceptions métaphysiques, dressant un idéal-type que Dilthey nomme finalement sous le concept définitif de *Conception du monde*. De Dilthey, la Théorie critique saura cependant conserver une intuition épistémique fondamentale dans la mesure où elle n'est guère contradictoire avec le marxisme initial, d'où elle l'avait puisée : cette intuition épistémique consiste à historiciser les conceptions métaphysiques, comme les conceptions religieuses, sur un mode réflexif et à les replacer comme expression d'un moment historique plus vaste²⁰⁶. D'une certaine manière, Dilthey

²⁰⁴ Horkheimer, Max. *Préface à la réédition de « Théorie traditionnelle et théorie critique »*, *op. cit.*, p. 12. Horkheimer résume ainsi l'objectif politique de ses écrits à l'aune des enjeux de la République fédérale et le concept de liberté politique y est essentiel, indissociable de son pendant métaphysique, montrant de ce point de vue que la Théorie critique a tenté de concilier théorie de la démocratie et critique de la domination. « La situation matérielle des masses dépendantes détermine des tendances politiques et psychologiques différentes de celles du prolétariat d'autrefois. L'individu est intégré, comme la classe à laquelle il appartient. Le droit et le devoir de tout homme qui pense est de juger le monde que l'on est convenu d'appeler libre selon ses propres critères ; d'adopter à son égard une attitude critique et cependant de prendre parti pour les idées dont il se réclame, et de le défendre contre tous les fascismes, hitlérien, stalinien ou autre. »

²⁰⁵ On retrouve là une fidélité à Marx et en particulier à la thèse n°2 sur Feuerbach : « C'est dans la pratique que l'homme doit faire de la vérité, c'est-à-dire de l'effectivité et de la puissance, naturalité immanente de sa pensée ; le débat sur le caractère effectif ou non-effectif de la pensée – dans le cas où celle-ci est isolée de la pratique – est une question de *scolastique* pure. » In Marx, Karl. *Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, Ed. Amsterdam, 2008, pp. 13-15.

²⁰⁶ Holl, Hans-Günther. « *Religion und Metaphysik im Spätwerk Horkheimers* », in *Max Horkheimer Heute: Werk*

réalise diachroniquement du point de vue de la philosophie de l'Histoire ce que Mannheim réalise synchroniquement du point de vue de la sociologie de la connaissance : il n'y a pas d'idéologie ou de point de vue métaphysique qui ne puisse être *situé*, c'est-à-dire *rapporté aux conditions sociales ou historiques de son apparition*²⁰⁷. Horkheimer souligne par ailleurs le caractère dissident, autant que méritoire, de la position diltheyenne au regard du fixisme de la métaphysique idéaliste liée à la conception bourgeoise du monde²⁰⁸ à laquelle Dilthey demeure lié. Une différence subsiste cependant dans l'évacuation radicale du matérialisme historique et des conditions sociales comme facteurs privilégiés de détermination du contenu des théories métaphysiques. Dilthey leur a substitué les grands concepts flous de la *Lebensphilosophie* comme catégories explicatives. Notons ici que Horkheimer répond d'une certaine manière indirectement au projet esquissé par Löwenthal d'une alliance théorique entre *Lebensphilosophie* et marxisme, en montrant les limitations épistémiques fondamentales et les contradictions insolubles d'un tel programme. Il n'est ainsi pour Horkheimer pas envisageable de céder sur la prééminence des déterminations matérielles et économiques empiriquement déterminables par souci quantitatif de précision, mais il n'est pas non plus question de céder qualitativement sur la part de *dénaturalisation* que comporte l'analyse sociologique à laquelle Horkheimer souscrit, position héritée de Marx, et sans doute aussi de la lecture de Durkheim. La position de Horkheimer est ici une nouvelle fois déterminée par son matérialisme interdisciplinaire et par l'importance accordée à l'approche empirique et normative de la vie sociale au détriment de toute réhabilitation du vocabulaire organique de la *Lebensphilosophie*. La restitution de la complexité sociale et des phénomènes de désenchantement ne saurait à ses yeux être médiée par une absence de hiérarchisation ou de consécration des facteurs déterminants au sein desquels les facteurs matériels demeurent fondateurs²⁰⁹. De fait, là où la

und Wirkung, op. cit., p. 130. « En effet, religion et métaphysique sont certes des phénomènes historiques mais ils constituent aussi l'histoire au sein de laquelle ils lui confèrent ou lui nient un sens. L'histoire est en réalité histoire interprétée et demeure conçue au-delà des différentes conceptions comme puissance de changement. » (Notre traduction.)

²⁰⁷ Horkheimer, Max. « Métaphysique et matérialisme », in *Théorie traditionnelle et Théorie critique, op. cit.*, p. 93. « Aussi, entreprenant lui-même d'établir une typologie des conceptions du monde, souligne-t-il le caractère subjectif de son propre classement. La conviction qu'il est impossible de construire un tel système ayant valeur de vérité universelle a pour résultat de réduire à néant l'ambition métaphysique à laquelle la classification des différents systèmes pourrait elle-même prétendre. »

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 95. « La mise sur le même plan des différentes conceptions métaphysiques et la conscience du fait qu'elles sont entièrement déterminées par l'histoire témoigne d'une grande indépendance d'esprit à l'égard de la puissance des catégories que l'esprit bourgeois avait lui-même posées comme éternelles, encore que les différents systèmes soient conçus comme relatifs non parce que les conditions sociales qui ont dicté leur apparition et la fonction qu'ils ont remplie dans la société sont reconnues, mais parce qu'ils sont soumis à d'autres concepts hypostasiés à leur tour : l'homme, la vie, la personnalité, l'évolution créatrice. »

²⁰⁹ Horkheimer, Max. *Ibid.*, p. 112. « C'est aujourd'hui la thèse du rôle historique fondamental des conditions

position de Löwenthal demeurerait compatible avec une *Lebensphilosophie* de type simmelienne ou une représentation historique de type diltheyenne parce qu'elle n'avait pas encore pleinement intégré le programme épistémique de l'École de Francfort en gestation, la position de Horkheimer pose un retournement décisif.

Ce en quoi le texte de Löwenthal demeure cependant le ferment d'une indéniable influence demeurée souterraine sur la Théorie critique est précisément qu'il a aidé Horkheimer, au moins indirectement, à préciser les limites de tout rapprochement avec le point de vue idéaliste et à établir une frontière claire avec ce dernier tout en conservant certains aspects de sa démarche. Le travail de Löwenthal n'aura donc pas été inutile dans la mesure où il aura conduit à admettre un point de convergence avec cette *Lebensphilosophie* dans la substitution des *catégories sociales collectives* aux *catégories subjectives de l'entendement* du néo-kantisme comme fondement d'une théorie sociologique de la connaissance et de l'utiliser comme arme contre les formes d'idéalisme les plus rivées à la thèse de l'*anhistoricité du sujet* comme transcription idéologique de l'individualisme bourgeois. On remarquera que ce mouvement rejoint parfaitement la position de Benjamin exprimée à travers son idée de *catégories* conçues comme des *ordres à portée sociale et cosmologique* dans son écrit « Sur le programme de la philosophie qui vient », et non plus comme les cadres à travers lesquels l'entendement exerce sa fonction de distinction des objets du monde. Un autre obstacle à tout rapprochement plus conséquent avec Dilthey réside dans la réticence fondamentale de la Théorie critique à la totalisation à laquelle n'échappait pas l'ambition diltheyenne d'une typologie des conceptions du monde comme dernière trace digne de sauvegarde de la métaphysique idéaliste traditionnelle. Chez Dilthey, la *conception du monde* comme concept fondamental entretient un rapport avec la totalité cosmologique, et sa typologie comme méthode entretient également un rapport de même nature avec la totalité historique. Cela implique donc plusieurs postulats concernant la nature du matérialisme. Si on admet la position diltheyenne des conceptions métaphysiques comme tentative d'appréhension de la totalité qu'il applique lui-même à ses méthodes et concepts, alors le matérialisme n'est pas à proprement parler selon Horkheimer une théorie *métaphysique*. Il reste de cette proposition une autre conclusion alternative à tirer : c'est que la définition même de la métaphysique par Dilthey, qui demeure héritière d'une conception idéaliste liée au *concept de totalité*, doit être rejetée comme

économiques qui apparaît comme caractéristique du point de vue matérialiste et avec ce contenu nouveau il est devenu impossible de donner à un quelconque principe suprême en tant que tel la forme d'une ultime conclusion philosophique. »

propre à la métaphysique idéaliste. Nous avons vu que, pour la Théorie critique, l'usage des concepts théologiques s'insère dans un refus paradoxal de la totalisation, mais le matérialisme participe également solidairement de ce refus en ce qu'il pose une prédominance de la *Praxis* sur le rapport avec l'Être qui caractérise la conception du monde diltheyenne. Nous pouvons même affirmer que, selon Horkheimer, c'est *seulement par leur appréhension dans un cadre matérialiste que ces concepts théologiques peuvent cesser d'entretenir tout lien avec le concept de totalité*. Le matérialisme envisagé par la Théorie critique est donc, au cœur même ce qui demeure métaphysique en son sein, caractérisé par un *refus de la Totalité*. Le monisme comme totalisation lui est en conséquence étranger.

Horkheimer rappelle un autre aspect par lequel le matérialisme ne saurait être réduit à une position simplement théorique : il possède en tant que théorie une dimension de *théorie de la Praxis*²¹⁰ dans la mesure où il génère une *conception théorique de la Praxis* couplée à une *Praxis effective* spécifique, distincte de celle de l'idéalisme²¹¹. La spécificité matérialiste se manifeste par une possibilité d'opposition au monde existant délié de ses fondements éternels. En tant que *Praxis*, le matérialisme apparaît donc sous la plume de Horkheimer davantage comme une *forme de vie*²¹² que comme une *conception du monde*. On peut même dire, suivant en cela Horkheimer lui-même, que le matérialisme est *la forme de vie par excellence* en ce qu'elle considère la métaphysique comme le simple appendice théorique de toute forme de vie subordonnée *in fine* à la *Praxis*²¹³, devenue alors première dans l'ordre des causes. Le matérialisme est conséquemment la forme de vie qui se pense comme ensemble théorico-pratique et accède ainsi à une vérité réflexive sur elle-même. L'inclusion de la métaphysique

²¹⁰ *Ibid.*, p. 113. « La critique matérialiste s'attaque inlassablement non seulement au spiritualisme mais aussi à tous les efforts qui visent à rabaisser la valeur d'une connaissance compréhensive de l'ordre terrestre en dirigeant l'attention vers un autre ordre jugé plus essentiel. »

²¹¹ Horkheimer, Max. *Ibid.*, p. 102. « Il se peut bien que le matérialisme donne une impression d'insuffisance, comparé aux autres conceptions possibles de la totalité du réel ; mais sa thèse la plus générale, celle qui concerne le monde est considérée jusque dans la lutte menée contre lui comme fondant certaines conséquences pratiques et même un certain style donné à l'ensemble de la vie, de la même façon que la métaphysique idéaliste apparaît comme le présupposé logique d'un comportement idéaliste. »

²¹² Nouët, Clotilde. « La dynamique culturelle des formes de vie sociales », *Multitudes*, vol. 71, n° 2, 2018, pp. 176-182. « Cependant, Horkheimer ménage, à l'intérieur de sa conception matérialiste de l'histoire, une place importante, et même un statut opératoire, aux formes culturelles où se joue, selon lui, l'efficacité de la structure économique. Il propose ainsi une reformulation de la distinction entre le processus matériel de la vie et la sphère des représentations et des idées qui forme "le langage de la vie réelle". »

²¹³ *Ibid.*, p. 181. « Cette refonte du matérialisme de L'Idéologie allemande, qui s'effectue à travers un concept dynamique de la culture, invalide ainsi toute appréhension mécanique des déterminations économiques. Elle permet de répondre de façon non fonctionnaliste à la question du fonctionnement social. La distinction entre deux temporalités de la vie sociale, l'une répétitive et l'autre transformatrice, esquisse ici une piste pour envisager un développement différentiel des formes de vie qui rompt avec l'évolutionnisme linéaire, puisqu'est prise en charge par l'idée de "rythme", celle de discontinuités internes aux sociétés. »

dans le *régime des formes de vie* construit un modèle opposé à celui de Dilthey en ce qu'il oppose deux schémas où *Praxis* et *Theoria* sont inversées²¹⁴. Paradoxalement, appréhendées comme *formes culturelles* au sein de *formes de vie plus vastes*, les doctrines métaphysiques accusent une ressemblance avec les religions, conçues sociologiquement comme des ensembles théorico-pratiques et pouvant alors être qualifiées également de *formes de vie*²¹⁵. Horkheimer prépare ainsi à une possibilité d'envisager le matérialisme dans une optique comparatiste avec le théologique comme postulat théorique de la *forme de vie religieuse*.

Un autre point se fait alors jour : la position de Dilthey était relativiste dans la mesure où elle présentait les différentes conceptions du monde comme des efforts d'ordonnement du Réel évaluables selon une grille de justification axiologique, éthique et même esthétique, mais aucunement sémantique. La Théorie critique ne renonce pas pour sa part à la vérité et le matérialisme comme *forme de vie* porte une exigence de vérité et d'objectivité de ses propres représentations, particulièrement du point de vue de leur détermination sociale. C'est ainsi que, si le matérialisme ne peut être réduit à une banale *conception du monde*, qui de toute façon pour Horkheimer ne saurait exister en tant que telle au sens diltheyen puisqu'elle est toujours le fruit d'une *Praxis*, le même matérialisme ne saurait pour autant non plus être réduit à une indifférence positiviste vis-à-vis des fins ultimes de l'Homme en tant que sujet d'une destinée historique²¹⁶, voire historique. Il ne saurait non plus se confondre avec une attitude antimétaphysique, puisque sa thèse fondamentale – qui demeure métaphysique – est exprimée à travers la médiation d'une mobilité de l'Être²¹⁷ et de la Vie dont l'Histoire est une des

²¹⁴ Horkheimer, Max. *Op. cit.*, p. 105. « Dans la mesure où les matérialistes ont formulé des propositions au niveau des conclusions les plus générales et dit, par exemple que toute réalité est matière, de telles propositions remplissent donc dans leur doctrine une tout autre fonction que chez leurs adversaires ; elles renferment la quintessence la plus abstraite et la plus vide de leurs expériences et nullement une loi pour l'action. »

²¹⁵ Nouët, Clotilde. *Art. cit.*, p. 179. « Ces formes sont l'ensemble des institutions qui se posent comme culturelles par opposition à la forme immédiatement économique du travail. Leur spécificité est d'être elles-mêmes stratifiées en fonction des groupes sociaux. Mais le fait qu'il s'agisse là de formes culturelles n'implique pas qu'elles soient indépendantes des "processus de vie". Ainsi, lorsqu'il évoque le système des castes en Inde, Horkheimer dit bien que les castes forment "la structure fondamentale de tout le processus de vie de la société indienne". Pour autant, cette structure se reflète dans un système de représentations spécifiques, religieuses, qui permettent d'expliquer les dispositions à la soumission ou à la résistance. »

²¹⁶ Horkheimer, Max. *Ibid.*, p. 107. « S'il est erroné de traiter le matérialisme dans la perspective d'un problème métaphysique, il le serait cependant aussi de le considérer comme n'entretenant avec la métaphysique qu'un rapport général d'indifférence. De ce qui vient d'être dit, on peut déjà conclure que les vues du matérialisme sont incompatibles avec l'idée d'une exigence absolue. »

²¹⁷ Sur cette position, voir Marcuse, Herbert. *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Paris, Tel-Gallimard, Paris, 1991, p. 14, trad. Gérard Raulet et Pierre-Henri Baatsch. « Le concept ontologique de Vie, le concept d'advenir et le concept d'Esprit sont pour ainsi dire les ponts qui ramènent en arrière de Dilthey. La conception du sens ontologique de la vie humaine comme historicité et sa définition comme "Esprit" sont intimement liées à un type de fondement philosophique qui dégage le sens de l'"Être" à partir de l'"idée de vie" et pose l'advenir de l'être en général comme mobilité "vivante" ; la mobilité de la vie humaine n'étant qu'un mode

manifestations les plus complexes. En outre, Horkheimer aura toujours lié relativisme absolu et positivisme comme des adversaires philosophiques et politiques²¹⁸. La position de Horkheimer est alors d'indiquer que le matérialisme se comprend comme un retournement de la promesse de bonheur de l'idéalisme et des systèmes théologiques vers la sphère terrestre en procédant donc d'un certain pessimisme métaphysique en ce qu'il se définit là encore par la négativité : le programme du matérialisme est avant tout la réduction du malheur tel qu'il se présente dans le monde réel bien davantage que la fixation d'un bonheur ultime comme horizon intra- ou *a fortiori* extramondain²¹⁹.

On revient ici à la question de l'Autre du monde présent. En ce qu'il promeut une *Praxis* susceptible de faire advenir cet *Autre* du monde présent, le matérialisme horkheimerien se caractérise par le bannissement radical de toute hypothèse fixiste qui naturaliserait ou hypostasierait la dimension en réalité contingente de la vie sociale. Aucune idée, et pas même les concepts fondamentaux du matérialisme lui-même les plus en rapport avec son paradigme scientifique fondamental, n'échappe à l'historicisation comme modalité d'expression dudit matérialisme au risque de saper ses propres fondations. Horkheimer prend l'exemple de la *sensation* comme concept évolutif alors même que le sensualisme comme position philosophique est une notion constante du matérialisme qui semble être un élément constitutif essentiel de ce dernier²²⁰. Le matérialisme doit ainsi se comprendre lui-même comme nécessitant une constante adaptation quant à la réalisation de ses propres objectifs. Il procède donc d'une modification non idéaliste du concept kantien de *tâche infinie*, comme intégration de l'inachèvement et de la non-totalité dans ce qui le constitue à la fois épistémiquement et

privilegié de cet advenir. ».

²¹⁸ A ce propos, voir Horkheimer, Max. « La dernière attaque contre la métaphysique », in *Théorie critique*, *op. cit.*, p. 358, note de bas de page. « Le relativisme moderne est bien plutôt la capitulation idéologique du libéralisme devant la nouvelle autocratie, la reconnaissance de son impuissance, le passage à une mentalité autoritaire qui représente ici comme dans d'autres domaines le super-relativisme. "Nous reconnaissons fondamentalement l'exigence du relativisme" disent les positivistes. Neurath, Otto. *L'encyclopédie comme modèle* p. 189. Ils assimilent de façon assez naïve le relativisme à la démocratie et à un caractère pacifiste et pensent que les deux choses tendent à une conception "fondamentalement relativiste" Kelsen, Hans in "Wissenschaft und Demokratie" feuilletton du *Neue zürcher Zeitung* du 23/2/1937. »

²¹⁹ Horkheimer, Max. « Matérialisme et métaphysique », in *Théorie traditionnelle et théorie critique*, *op. cit.*, p. 113. « Quelque soit son optimisme quant aux possibilités de transformer l'ordre établi, quelque valeur qu'il accorde au bonheur que procurent la solidarité et la part prise à l'œuvre de transformation, le matérialisme comporte donc une composante pessimiste. L'injustice passée ne sera jamais réparée. Rien ne compensera jamais les souffrances des générations perdues. »

²²⁰ *Ibid.*, p. 134. « Mais le matérialisme n'érige pas le sensualisme en absolu. Si l'on exige que toute existence se manifeste à travers la perception sensible, cela ne signifie pas que celle-ci reste inchangée tout au long du déroulement de l'histoire voire que ses éléments devraient être considérés comme les données premières et stables dont se composerait le monde. (...) il serait absolument illégitime de donner à notre sensibilité une valeur d'éternité. De même que la relation du sujet aux données de l'expérience, elle est soumise à des déterminations et variable. »

pratiquement. Le matérialisme se distingue ici encore du concept de tâche infinie originel, dans la mesure où ce dernier concept ne se pensait que comme une tâche *théorique*, étrangère à la *Praxis*, et se traduisait par l'idée d'une linéarité du progrès des connaissances et de la moralité humaine²²¹. Le matérialisme de Horkheimer est déjà, avant même celui de Althusser, un matérialisme *aléatoire* en ce qu'il rejette l'idée d'une détermination absolue de l'Histoire, autant que celle d'un progrès continu. Il voit cependant l'Histoire, se distinguant en cela de Benjamin qui souhaite son interruption, comme *une tâche infinie de la Praxis humaine*, ce qui élargit considérablement et immanentise le concept kantien. Horkheimer ne postule nullement sur un mode idéaliste une quelconque infinité de l'esprit humain, il demeure centré sur l'agir et le faire de la *Praxis*. C'est plutôt le sujet collectif de l'Histoire dans sa *Praxis* qui détient cette potentialité infinie. Ce qui est infini, c'est en dernier ressort ce qui résulte du complexe théorico-pratique comme constituant une sphère particulière de l'être au monde de l'homme. On commence ainsi à comprendre comment la théologie négative peut s'insérer dans ce schéma matérialiste en apparence strict, dans la mesure où la théologie négative répond à la double contrainte de penser l'*indéterminable* et de *poser des motifs d'action* qui s'y conforment tout en donnant sens à cette action. Si les éléments du matérialisme peuvent sembler de prime abord radicalement opposés à toute utilisation de concepts théologiques par excellence fixes, éternels et hypostasiés, il n'en est finalement rien dans la mesure où le concept horkheimerien de *transtemporalité* des concepts comme caractéristique du matérialisme inaugure une possibilité méthodologique de *transformation* des concepts au cœur même de leur *conservation* dans l'Histoire. Dans la lignée du Marx de *L'Idéologie allemande* et, dans une certaine mesure, dans une convergence avec la théorie matérialiste des essences de Marcuse que nous avons examinée auparavant, il faut envisager l'essence d'un phénomène historique, d'un concept ou d'un objet quelconque à travers ses variations historiques²²². C'est parce que les concepts théologiques

²²¹ *Ibid.*, p. 116. « Le concept kantien de tâche infinie implique la reconnaissance partielle de cette impossibilité, mais ce qui le distingue – notamment – de la théorie dialectique, c'est que l'accomplissement de la tâche apparaît chez Kant comme une progression linéaire et purement intellectuelle, qui, certes ne vient jamais à bout de l'éloignement infini du but, mais présuppose, en fait, en elle-même, la réalité de ce but conçu comme la totalité "dans la mesure où il nous est permis de chercher à l'atteindre et à la postuler". »

²²² *Ibid.*, p. 112. « Cependant que toute métaphysique tente de pénétrer un monde des essences, qui contiendrait aussi, préfiguré en germe, l'avenir (...) Le matérialisme actuel ne fait pas abstraction de toute localisation dans le temps en construisant des concepts transtemporels. » Il y a deux dimensions dans cette phrase : d'une part, Horkheimer distingue comme transtemporelle, et donc non essentialiste, la démarche d'élucidation matérialiste contre une théorie idéaliste des essences mais, d'autre part, la transtemporalité permet cependant de ne pas faire disparaître le concept d'essence et de ne pas le soumettre à une totale mobilité entraînant la dissolution de l'Être dans le devenir. On remarque ici qu'une telle position n'est pas sans évoquer la lecture marcusienne de Hegel qui place au centre de la philosophie de ce dernier la thèse de la mobilité de l'Être comme thèse métaphysique compatible avec le matérialisme et le concept de Vie comme centre de l'expérience humaine. On constate donc d'ailleurs en lisant Horkheimer que ce qui reste du matérialisme au niveau des conceptions du monde, c'est la

sont sécularisés, dans le sens où ils sont ici *réduits à des productions idéologiques temporelles liées à l'action des hommes* au sein d'un moment situé du *continuum* historique qu'ils peuvent être réemployées de manière pragmatique aussi bien dans un sens *révolutionnaire* que dans un sens *conservateur et idéaliste*. Lesdits concepts théologiques ne sont pas assimilés à des positions déterminées une fois pour toutes conçues aussi bien comme vérités issues de la Révélation par leurs adeptes que comme production des intérêts d'une classe sociale²²³. Ce que révèle le matérialisme, c'est leur plasticité, signe irrévocable de leur historicité et réfutation corrélative tout aussi irréfragable de leur caractère hypostatique.

Dans la grande entreprise de sécularisation que représente alors le matérialisme comme *opérateur*, tous les concepts posant les hypostases les plus abstraites et les mieux ancrées dans l'Idéologie sont envisagés du point de vue des *formes de vie* qu'ils déterminent, et non plus sur leur *valeur de vérité*²²⁴, ce qui explique que le matérialisme horkheimerien ne vise pas nécessairement leur abolition mais plutôt leur *relativisation sans concéder rien au relativisme mannheimien ou diltheyen*. Il est en effet très important de remarquer que le matérialisme ne conduit pas simplement à replier les conceptions du monde sur les formes de vie *au sein du seul matérialisme* : il s'agit de développer le postulat selon lequel le concept diltheyen de *conception du monde* déterminée par l'Histoire n'est pas opérant dans la mesure où il ne prend pas en compte les conditions pratiques de développement de toute option métaphysique, y compris idéaliste, comme correspondant à *une forme de vie*²²⁵. La supériorité du matérialisme est de *posséder ce savoir sur lui-même*, mais idéalisme et spiritualisme n'en représentent pas moins, pour le matérialisme conçu comme grille de lecture générale des productions théoriques, autant de cas différents d'émergences théorico-pratiques d'autres types de formes de vie, évaluables

thèse de la mobilité de l'Être.

²²³ Horkheimer est parfaitement conscient que le scepticisme religieux a pu entretenir des liens étroits avec l'émergence de l'individualisme bourgeois et qu'il ne peut se résumer à une caractéristique ontologique du prolétariat comme le pensait Lukács. Voir « Le problème de la vérité », in *Théorie Critique, op. cit.*, p. 194. « Les différences dans le niveau de formation des différents groupes sociaux, l'enseignement tout à fait déficient lorsqu'il s'agit de l'enseignement dès qu'il s'agit d'autres facteurs ainsi que différents facteurs, font que la religion peut présenter quelque chose de totalement différent selon les différentes couches sociales et les différentes existences. »

²²⁴ On remarquera que ce point commun demeure finalement entre les formes de vie et les conceptions du monde ; mais là où la théorie est fonction de la *Praxis*, la *Praxis* était soit séparée soit dans le meilleur cas déterminée par la *Theoria* dans la typologie diltheyenne.

²²⁵ Nouët, Clotilde. Art. cit., p. 182. « Ce faisant, cela implique, pour Horkheimer, de rompre tout autant avec le "Hegel mal compris" que le "Marx mal compris". Car on ne peut saisir la spécificité de l'objet "société" si l'on accepte de façon unilatérale et bornée le primat de l'esprit ou au contraire le primat de la réalité : il faut chercher à appréhender le lieu où s'opère l'opposition de l'idée et de la réalité, qui se situe au niveau des "intermédiaires psychiques". »

selon une typologie relationniste par rapport au matérialisme. C'est ainsi que les conceptions métaphysiques deviennent agissantes, inséparables des actions et des systèmes éthiques auxquels elles sont reliées sans être strictement déterminées. Le matérialisme replie ainsi génétiquement la *Theoria* dans la *Praxis*, la *conception du monde* dans la *forme de vie*, et *in fine* la *métaphysique et sa composante théologique* dans la *morale*. C'est à travers le texte de Horkheimer intitulé « Sur le problème de la vérité » que peut se penser la finalité épistémique que peuvent entretenir les rapports entre théologie et matérialisme. Si la *Praxis* et la *forme de vie* sont premières, c'est alors en fonction de leurs liens avec les formes de vie que les présupposés théologiques doivent être jugés. Or, Horkheimer fera remarquer qu'une pratique matérialiste et même une approche théorique matérialiste correcte peuvent être mises en œuvre par des individus se réclamant d'une lecture théologique de l'Histoire²²⁶. Le matérialisme peut donc tout à fait, à partir des formes de vie issues de la religion, s'intéresser depuis ces formes de vie et ces lectures explicatives aux concepts théoriques qu'elles génèrent jusque dans la théologie et, par une opération de sécularisation, se les réapproprier pour en extraire une finalité politique pratique ou théorique. Cela implique bien entendu d'admettre à l'opposé d'une puissance théorique de la pratique, une puissance pratique de la théorie. Or, c'est bien ce double mouvement à finalité éthique qui constitue selon nous l'identité du matérialisme de l'École de Francfort et de la Théorie critique²²⁷. Si elle consiste bien entendu à discerner derrière les hypostases de la théologie la traduction de la moralité (*Sittlichkeit*) d'une société, elle n'en apprécie pas moins la dynamique de ces représentations à travers le concept de *forme de vie*, qui en souligne le caractère performatif et opératif ainsi que la circularité des influences entre les deux sphères.

²²⁶ Horkheimer, Max. « Sur le problème de la vérité », in *Théorie critique, op. cit.*, p. 193. « Autant il est important de se rendre compte de l'incompatibilité du contenu religieux avec l'évolution de la connaissance, autant le présent nous montre combien il peut être erroné de centrer l'ensemble de la problématique culturelle sur les questions religieuses. On peut trouver dans la littérature de la contre-révolution catholique en France chez Bonald et De Maistre, dans les écrits du royaliste catholique Balzac, une analyse de la société bourgeoise bien plus pénétrante que celle des critiques de la religion en Allemagne. (...) Dans la *Praxis* de la vie quotidienne, des tentatives qui s'orientent d'après la pensée dialectique peuvent s'associer provisoirement avec des groupes à visée religieuse et entrer au contraire en désaccord complet avec des groupes antireligieux. »

²²⁷ Horkheimer, Max. « Matérialisme et Morale », in *Théorie critique, op. cit.*, p. 101. « Du fait que contrairement à une pure collection de faits, le matérialisme donne à la théorie un sens décisif, il se distingue du positivisme contemporain mais non pas, bien sûr, de la recherche concrète qui arrive souvent aux mêmes conclusions que lui. Nombre de chercheurs par leur fréquentation des phénomènes sociaux ont saisi correctement le rapport de la morale et de la *Praxis* à la Théorie. » (Citant Lévy-Bruhl in *La morale et la science des mœurs*, Alcan, Paris, 1927, p. 98.) « Loin que la pratique se déduise de la théorie, c'est la théorie qui jusqu'à présent est une sorte de projection abstraite de la morale donnée pratiquée dans une société donnée à une époque donnée. »

B) Un matérialisme historique renouvelé par la fonction épistémique des références théologiques

La conception du matérialisme développée par Horkheimer est donc avant toute chose une version particulière du matérialisme historique que l'on qualifiera provisoirement de *non univoque* et *non déterministe*. Bien que présentée sous les auspices d'une confrontation avec l'idéalisme de Dilthey et visant ainsi à redonner aux conditions sociales et économiques et à la *Praxis* une primauté indéniable aux conditions matérielles, elle n'en constitue pas pour autant une application orthodoxe de la théorie matérialiste vulgarisée de la superstructure comme reflet. Les remarques formulées par Horkheimer sur les rapports entre conception matérialiste de l'Histoire et critique perspicace de la société bourgeoise chez Balzac et de Maistre dans son écrit « Sur le problème de la vérité » le montrent ainsi clairement : Horkheimer ne postule pas d'effet mécanique des rapports entre *Praxis* et Théorie s'appliquant à chaque atome de la vie sociale. Cela implique, au niveau micrologique, que les rapports réciproques qu'entretiennent les motivations et les actions ne soient pas frappés du sceau d'une quelconque détermination et que la causalité individuelle échappe à la prédominance implacable des lois économiques. Ce type de matérialisme historique résulte de la volonté de ne pas transposer de paradigme naturaliste à la théorie de la société à travers la rigidité d'un schéma qui réintroduirait l'Histoire dans la fonction centrale qu'occupe la nature chez les positivistes et Dieu chez les théologiens²²⁸. Cette méfiance exprimée par Horkheimer s'adresse en réalité au matérialisme traditionnel, dont il faut bien comprendre que la critique, même si elle n'avait certainement pas cette finalité au premier abord, permettra ultérieurement l'emploi décomplexé de références théologiques. La critique du matérialisme vulgaire est une constante qui s'exprime à travers la critique de la prédominance structurelle de la dimension métaphysique du matérialisme à l'intérieur même de ce matérialisme : ce qui est critiqué n'est pas la thèse selon laquelle la matière constitue la réalité ultime, mais que cette forme de matérialisme ne fasse que privilégier ou s'arrêter à cette seule thèse par souci stratégique de fonder l'athéisme plutôt que de privilégier une *théorie de la société* permettant une authentique *Praxis*²²⁹ matérialiste. Au-delà

²²⁸ Horkheimer, Max. « Matérialisme et métaphysique », in *op. cit.*, p. 122. « Bien des doctrines matérialistes présentent elles aussi de tels caractères, surtout celles qui posant la matière comme principe premier, joignent à cette affirmation un culte de la nature ou du naturel, comme si ce qui est à l'origine et ne dépend de rien d'autre que de soi-même. »

²²⁹ C'est ainsi que Horkheimer et Adorno ont supervisé une thèse sur la théorie de la société dans le matérialisme français du XVIII^{ème} siècle pour engager un travail de relecture du matérialisme passé sous l'angle des conséquences pratiques et politiques. Ce travail n'est pas négligeable dans la mesure où il représente un véritable

du cas particulier de Balzac et de Maistre qui illustre ce fait, Horkheimer a ainsi systématisé l'idée selon laquelle la frontière entre idéalisme et matérialisme, aussi importante qu'elle soit, ne déterminait pas de manière univoque la valeur épistémique d'une théorie²³⁰. L'appréciation pragmatique de la portée pratique des théories doit amener à ne négliger aucune conception en raison de son imbrication dans une conception métaphysique que rejette le matérialisme ou qui lui est contraire et, au contraire, la focalisation sur des aspects métaphysiques du matérialisme peut mener à une *Praxis* qui ne le soit pas authentiquement²³¹ ou qui, pire encore, entraîne sa forclusion. Une *typologie matérialiste des formes de vie* qui répondrait en miroir à la *typologie idéaliste des conceptions du monde* de Dilthey s'intéresserait donc, dans son approche scientifique centrée sur la *Praxis* historique, à la manifestation pratique des contenus idéels sans chercher à découvrir une correspondance parfaite dans la construction théorique à laquelle elle se réfère et son pendant pratique, mais elle les apprécierait selon une grille axiologique conforme à son objectif de transformation historique de la société²³². De ce point de vue, le modèle innovant que décrit Horkheimer ouvre la porte, dans le contexte même d'un matérialisme historique non univoque et non déterministe qu'il défend, à une appréhension pragmatique des conceptions théologiques dans la mesure où il en crée les conditions épistémiques en déliant *Théorie* et *Praxis* de toute consécution strictement mécaniste. Horkheimer ne se contredira donc nullement lorsqu'il emploiera le concept théologique de *Tout-Autre*. Il ne fera ainsi bien au contraire que mettre en œuvre ce qu'il avait préparé en amont, sans qu'il soit possible de qualifier ce geste de tournant. L'appréciation la plus juste serait d'évoquer le terme d'*émergence* d'une thématique dont les conditions étaient remplies depuis 1934 à travers ce matérialisme historique qui met l'accent sur une *histoire des pratiques et des formes de vie*. C'est parce que le matérialisme de Horkheimer reconnaît dans les concepts une puissance motivationnelle et parce qu'il a délié tout parallélisme strict entre *Théorie* et

programme de recherche d'une grande portée interprétative qui vise à revitaliser la tradition matérialiste dans les sciences sociales. Il s'agit de la thèse de Mensching, Günther. *Totalität und Autonomie. Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus*, Francfort, 1971.

²³⁰ Horkheimer, Max. *Op. cit.*, p. 122. « D'autre part, beaucoup de systèmes idéalistes renferment des connaissances concrètes d'une grande valeur, qui constituent en dépit des intentions philosophiques de leurs auteurs des éléments importants du progrès scientifique. La dialectique elle-même est née de l'idéalisme. La métaphysique moderne a souvent fourni pour l'interprétation de l'homme actuel des modèles de la plus haute importance, des "hypothèses" comme dit Dilthey des systèmes du passé. »

²³¹ *Ibid.*, p. 124. « Le monisme de Haeckel, exclusivement fondé sur les sciences de la nature, n'est de ce fait qu'un pseudo-matérialisme, ce qui se manifeste clairement dans sa fonction de divergence idéologique qu'il remplit, contribuant à détourner l'homme de sa *Praxis* historique. »

²³² *Ibid.*, p. 129. « Le matérialisme s'efforce aussi à la compréhension historique de tous les systèmes élaborés par l'esprit humain. Mais, s'il reconnaît l'impossibilité d'un savoir total, il n'en croit pas pour autant devoir être impartial devant la prétention de ces savoirs limités à la totalité. »

Praxis que la figure de l'athéisme religieux, ou de la théologie matérialiste²³³ comme son soubassement métaphysique, devient possible. On objectera ici que la Théorie critique aurait dû alors privilégier l'étude des pratiques et rituels strictement religieux aux concepts théologiques. Ce serait toutefois oublier deux choses essentielles : *les pratiques religieuses ne peuvent être distinguées, en tant que forme de vie, des concepts théologiques qui les sous-tendent et qui les irriguent très profondément*. La Théorie critique, de par son appréhension transtemporelle des concepts, est plus à même de s'intéresser à ces derniers avec profit qu'à des pratiques changeantes dont il s'agit toujours de retrouver la signification conceptuelle à travers leurs diverses manifestations et les rapports qui les régissent.

Cette « *typologie des formes de vie* » n'a donc en réalité jamais mis en place de manière systématique comme réponse à Dilthey en raison de l'absence de toute anthropologie philosophique au sein de la Théorie critique, dont nous avons vu qu'elle privilégie radicalement *le concept sur le sujet, même envisagé du point de vue de la phénoménalisation de ce dernier dans l'Homme comme objet de l'anthropologie*. Elle a néanmoins ouvert des perspectives épistémiques lui permettant de s'inscrire dans une théorie de la société qui fasse toute sa place à la complexité des dynamiques entre les différentes strates des rapports sociaux, complexité et plurivocité que, jusqu'à présent, seuls les *philosophes de la vie* comme Simmel ou Dilthey avaient su modéliser à partie de leurs propres catégories. Adorno avait su, comme nous l'avons vu précédemment, comprendre ainsi que l'un des enjeux de ce matérialisme était de poser les cadres qui, dans le contexte épistémique qui était le sien, pussent satisfaire à la prise en compte des dynamiques de *feed-back* entre les conditions économiques et matérielles et les représentations de la sphère idéale, mais aussi entre les cadres collectifs appréhendés de manière nomologique et l'énigme de l'agentivité libre de l'individu dans la société, autrement dit *comme le problème de la monade dans sa constellation*. Pour rendre compte en effet de ces différentes dynamiques et rétablir un matérialisme non déterministe et non univoque que l'on pourrait qualifier plus positivement d'*aléatoire* et de *plurivoque*, similaire à celui de Horkheimer, Adorno a ainsi dû intégrer la problématique de la causalité individuelle telle

²³³ Au demeurant, en se penchant sur l'histoire du matérialisme, on aurait tort de n'y voir que l'athéisme le plus strict. Une étude approfondie de la philosophie atomiste montre bien que les Dieux y ont joué un rôle qui ne doit pas se réduire à la stricte prudence politique vis-à-vis des Lois de la cité et en raison du rôle qu'y joue la piété d'un point de vue civique. Les historiens de ce matérialisme antique montrent ainsi que les Dieux ont leur place dans un système dans lequel ils sont conçus comme un modèle de perfection pour les hommes vers lequel tendre, mais cette tension n'est pas uniquement le fruit de notre représentation, les Dieux, quoique indifférents à notre sort, produisent des sortes de modèles simulacres qui permettent de nous faire une idée de leur perfection et de leur béatitude.

qu'elle se présente dans les sciences sociales en Allemagne. Adorno a ainsi parfaitement décrit une situation qui interroge la robustesse épistémique du matérialisme comme celle de l'idéalisme kantien avant lui. Ces deux approches ont ceci de commun qu'elles demeurent prisonnières d'un étau épistémique contradictoire²³⁴ que décrira avec précision Adorno à propos du néo-kantisme. Cet étau est pourtant aussi pleinement présent dans une approche matérialiste de la société car il est avant tout lié à la structure des sciences sociales.

D'une part, en tant qu'il postule la conformité du développement de la société aux lois de l'économie, le matérialisme nourrit une approche *nomothétique*, et d'autre part, en tant qu'il appréhende les différentes formations historiques comme le produit de l'action concrète des hommes, le matérialisme est alors tributaire d'une approche *idiographique*²³⁵. Trouver l'articulation entre le régime universel de nécessité des lois et la singularité irréductible des situations et des individus ressemble alors à une quadrature du cercle dans la mesure où le matérialisme historique possède la spécificité de contracter les deux approches, et non pas de les faire se succéder comme deux alternatives. Le matérialisme historique est donc soumis à un équivalent épistémique du problème wittgensteinien du canard-lapin : comment percevoir deux aspects d'un même objet qui ne sauraient se superposer concomitamment quant à la perception qu'en ont les observateurs, en l'occurrence les philosophes, économistes et sociologues²³⁶ ? L'analyse d'Adorno qui nous sera ici utile revient à élucider ce problème à travers un dialogue avec Simmel dans ce cadre épistémique : quelle place peut être accordée à la causalité individuelle et à l'intériorité au sein d'une approche à la fois *holiste, dénaturalisante et réflexive* ? Il faut tout d'abord souligner, par rapport au texte de Löwenthal, dont Adorno fut l'un des juges sévères, et à la référence husserlienne qu'il comporte, que Simmel est apprécié par Adorno selon une dynamique et un rôle bien différents de celui de Husserl en tant qu'il participe d'une tendance à la dénaturalisation et à la désobjectivation dans les sciences sociales de son temps²³⁷, tendance qu'il s'agit d'isoler de la biologie, mais aussi de la psychologie. Il est ainsi

²³⁴ Adorno, Theodor W. « Sur le problème de la causalité individuelle », in *Le Conflit des sociologies*, Paris, Payot, 2016, p. 88, trad. Pierre Arnoux, Pierre-Oliver Bégot et Julia Christ. « La distinction ne réside pas dans la différence des objets en eux-mêmes mais dans le type de questionnement. Un rocher par exemple, peut, en tant que porteur de conformité à des lois géologiques, tomber dans le domaine des sciences nomothétiques et en tant que produit historique de l'histoire de la terre dans celui des sciences idiographiques. »

²³⁵ Windelband, Wilhelm. « Histoire et sciences de la nature. Discours prononcé au rectorat de Strasbourg », *Les études philosophiques*, n° 1, 2000.

²³⁶ On remarquera brièvement que ce problème trouve aussi une formulation leibnizienne dans la préface épistémico-critique de Benjamin à son *Origine du drame baroque allemand* concernant le rapport entre les singularités monadiques des œuvres et la totalité du genre esthétique dans lequel elles s'inscrivent. Benjamin voit dans ce rapport monades/constellation un paradigme épistémique plus général.

²³⁷ Adorno, Theodor W. *Ibid.*, p. 83. « Mais les origines de Simmel sont très différentes de celles de Bergson. Il ne

également *constamment* différencié de Bergson par Adorno. On constatera au passage que l'irruption théologique du texte de Löwenthal a eu des retombées décidément importantes sur l'approche épistémique du matérialisme dans la Théorie critique comme nécessitant une clarification de type relationniste avec la *Lebensphilosophie*. Tenter de résoudre ces problèmes dans le cadre matérialiste tire donc profit de la manière dont Simmel a tenté de le faire dans le cadre du néo-kantisme. Il ne s'agit cependant pas de maintenir l'idée d'une séparation des sciences sociales en deux approches, mais au contraire de montrer que le matérialisme possède la faculté de les synthétiser. Il s'agit d'une condition épistémique *sine qua non* pour penser la performativité politique des contenus et représentations idéels dont les contenus théologiques font partie. La problématique de Simmel est en fait assez similaire à celle que pose un matérialisme aléatoire et plurivoque dans la mesure où il s'agit de démêler dans ce cadre la prise en compte d'un concept de causalité qui ne soit pas strictement déterministe, contrairement au cadre des sciences dites nomothétiques, mais qui puisse ne pas sombrer par ailleurs dans la pure contingence de la succession des faits²³⁸.

La réflexion de Simmel vaut pour les sciences sociales indépendamment de leur soubassement ontologique mais elle se fait plus aiguë dans le cadre matérialiste car l'enjeu est d'abord politique : il faut se doter d'un concept de causalité sociale pour penser les effets pratiques des énoncés théologiques déplacés dans le cadre d'une Théorie critique et rendre compte par ailleurs des effets évoqués par Horkheimer précédemment lorsqu'il constate une non-concordance surprenante et singulière dans le domaine politique entre théorie pure et théorie de la pratique chez de Maistre. L'idée centrale de Simmel est pour sa part de tenter de préserver l'idée d'une causalité sans recourir à la notion de légalité²³⁹, sans la garantie de régularité et de prévisibilité que possèdent les sciences de la nature. Le problème d'une telle

vient pas de la biologie mais de ces sciences que l'on avait l'habitude de désigner en Allemagne du nom de sciences de l'Esprit. (...) Il a été ce qu'on nomme à la fois à tort et à raison un "philosophe de la culture". Mais, de ce fait sa doctrine de la vie prend un tout autre aspect que celle de Bergson. On pourrait dire que la doctrine de Bergson provient de questionnements issus des sciences de la nature, tandis que celle de Simmel est issue de la tentative visant à s'émanciper du naturalisme dominant et à opposer en bloc aux catégories de matière, quantum ou de loi universelle des catégories comme celles de la subjectivité, de la détermination différentielle qualitative ou celle de l'individuel. »

²³⁸ *Ibid.*, p. 89. « (...) il s'est efforcé de proposer quelque chose comme une théorie de la connaissance propre aux sciences de la société, qui soit en mesure de prendre en compte leur caractère concret et non formalisable, sans pourtant les abandonner à la contingence aveugle du particulier et sans non plus se réfugier dans une solution illusoire comme celle des valeurs. »

²³⁹ *Ibid.*, p. 91. « Il tente sous une forme extrêmement prudente et hypothétique de sauver le principe de causalité même là où il n'est pas possible d'appréhender la causalité au sens d'une légalité universelle, valide en tout temps. En d'autres termes Simmel conteste ce qui, depuis Kant, passait pour évident – à savoir que la loi universelle soit la même chose que la cause efficiente – soit une nécessité de pensée. »

approche est qu'elle semble s'opposer à toute démarche non descriptive et non empirique. Simmel sera très conscient que son concept de *causalité individuelle* présente des limites dans la mesure où la causalité qu'il propose conduit à une non-transposition de la singularité de l'explication causale d'un cas particulier à d'autres cas²⁴⁰. Cette atomisation de la causalité n'est pourtant pas sans apport pour la compréhension de la causalité sociale dont elle épouse la complexité. Elle rétablit en effet le rôle de plusieurs concepts qu'une approche matérialiste a trop tendance à négliger en la chaîne de liaisons suivante : Intériorité-Productivité-Nécessité. L'Intériorité réside dans les motifs des agents et leur dimension réflexive, la Productivité²⁴¹ décrit l'opération de transformation de la réalité qu'opèrent ces motifs à travers l'action, la Nécessité décrit le résultat comme cause finale, conséquence logique de la chaîne causale, comme nouvel état du monde résultant du processus. Adorno expose alors une application de la thèse de Simmel au cas du publiciste Karl Kraus, qui établissait une liaison entre gabegie du style et corruption morale des journalistes, d'une part, et multiplication des erreurs d'impression et de typographie dans les journaux, d'autre part. Le choix d'Adorno n'est pas hasardeux dans la mesure où il fut un lecteur du texte à tonalité théologique que Benjamin avait rédigé à propos de Kraus et dans lequel le premier établissait un lien entre le second et les prophètes de la Bible²⁴². Par son exemple, Adorno relie un domaine idéal – le style journalistique – et une production des plus matérielles – la qualité technique de l'impression – qui propose une schématisation idéal-typique d'une approche matérialiste historique comme établissement des interconnexions entre idéal et matériel. Kraus établissait ces connexions de manière purement intuitives sans chercher à établir de chaînes causales. Le schéma simmelien a le grand mérite de rendre compte théoriquement des singularités mais aussi des déterminations motivationnelles. Cette interconnexion chez Simmel est liée au concept de liberté, mais un concept envisagé, comme le souligne Adorno, comme un concept régulateur plus que comme un concept constitutif²⁴³. Le matérialisme historique peut trouver dans le geste simmelien un

²⁴⁰ Simmel, Georg. *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie*, Paris, PUF, 1984, p. 138, trad. Raymond Boudon. « Confrontés à un événement unique dont le contenu est incomparable à celui d'autres événements, nous ne disposons d'aucun moyen de distinguer, parmi les moments de celui-ci, la véritable causalité, celle qui est en jeu ici, de la succession simplement contingente, dépourvue de tout lien interne, dans le temps pur et simple. »

²⁴¹ Adorno, Theodor W. Notes du tapuscrit de l'*op. cit.* rapportées par le traducteur, p. 106. « La productivité est un concept emprunté immédiatement à la sphère humaine et même au sein des sciences de la société, à celles du travail humain. La relation de productivité qu'il y aurait entre les deux moments entre lesquels la causalité individuelle vient assurer la médiation serait analogue à celle qu'il y a entre le travail et son produit, et ce, quand bien même, cette relation de productivité ne serait pas aussi facile à transcrire en concepts généraux que la relation de travail. »

²⁴² Benjamin, Walter. « Karl Kraus », in *Oeuvres II, op. cit.*, pp. 228-274, trad. Rainer Rochlitz.

²⁴³ Adorno, Theodor W. *Op. cit.*, p. 101. « Pour parler en des termes kantien, il est un idéal régulateur et non un

grand intérêt dans la perspective de son nécessaire réenchâtement, à condition en effet de ne pas hypostasier le concept de liberté et de le considérer, comme le souligne Adorno, comme une liberté universelle et transparente à elle-même, soit à la relier par réflexivité au concept d'émancipation. L'analyse d'Adorno tente en réalité dans la lignée de Horkheimer d'intégrer après une transformation matérialiste les avancées scientifiques de la *Lebensphilosophie*. On ne se trouve dès lors plus tellement éloigné du programme philosophique de Löwenthal, pourtant si décrié. Que ce soit par une reconfiguration des *Conceptions du monde* de Dilthey en *Formes de vie*, ou que ce soit en réintégrant certains acquis du concept de *causalité individuelle* de Simmel, tout en l'épurant de toute scorie d'une métaphysique dogmatique de la liberté qui y résidait encore, le matérialisme qui se dresse alors sous nos yeux a su apprendre de la restitution de la complexité et de la non-linéarité de l'Histoire propre à la *Lebensphilosophie* tout en filtrant les éléments idéalistes, biologisants et anhistorisants. L'intégration de la complexité des relations causales et de l'indétermination de l'Histoire et de la société, de l'importance des représentations mentales collectives et individuelles, expliquent et justifient épistémiquement qu'il soit possible d'entreprendre une *intégration* et une *discussion* des concepts théologiques, et ce d'autant que la Théorie critique ne cède pourtant en rien à la conception intégralement stochastique de l'Histoire qui est la résultante de ces lectures idéalistes. Un tel matérialisme se sécularise par ailleurs lui-même, s'extirpant de ses origines providentialistes par la réhabilitation de l'aléatoire et de la plurivocité, échappant ainsi à toute interprétation de type löwithien et à toute schématisation finaliste de l'Histoire devenue plus insaisissable, mais pas pour autant dénuée de sens ou de direction possible²⁴⁴. Cette dernière ne résultant que d'une décision politique, elle s'auto-institue de manière purement immanente.

principe constitutif. C'est pourquoi Simmel a eu raison de ne pas l'appliquer immédiatement à l'empirie et d'émettre une réserve précisément par rapport au concept de liberté. »

²⁴⁴ Adorno. Theodor. *Ibid.* « Les lois auxquelles se conforme le monde ; le monde auquel les êtres humains ont jusqu'ici eu à faire est dans les faits un monde qui est bien plutôt dominé par l'universel et par la causalité des sciences de la nature plutôt que par la causalité par liberté. Si la causalité universelle ne suffit pas à expliquer le monde, la raison en est que, dans les faits, il y a dans le monde exactement autant de contingence qu'il y a de causalité. Ce n'est que si la liberté était rendue effective que seraient surmontés la contingence tout autant que la loi universelle. C'est bien contre ces deux dernières que se dresse le concept de causalité individuelle. » Dans un monde où les deux types de causalité sont inextricablement mêlées, Adorno explique ainsi que seule une théorie prenant en cause cette complexité peut permettre de dépasser le problème est que cette théorie aura pour fonction également d'être réflexive et de se construire comme un moyen de cette liberté effective en visant l'émancipation. On voit ici comment s'effectue épistémiquement la reprise des concepts simmeliens dans une perspective matérialiste à la fois en rupture avec l'idéal de neutralité axiologique et contenant à l'évidence des éléments utopiques absents dans la *Lebensphilosophie*.

Que ce matérialisme se présente, au-delà du cas particulier de Löwenthal, sous la forme d'une *philosophie négative de la religion*, trouve un écho supplémentaire indéniable dans une analyse du texte que Bloch consacra à Münzer après *L'Esprit de l'utopie*. Soulignons l'originalité de la forme biographique adoptée par Bloch comme moyen d'analyse philosophique, mais cet ouvrage est une sorte de laboratoire de l'interprétation matérialiste de la puissance des motivations théologiques à travers un exemple individuel²⁴⁵. Dans l'histoire du marxisme et du matérialisme, un tel geste vaut évidemment confrontation avec l'ombre portée de Friedrich Engels, déjà auteur d'une étude sur le personnage historique de Münzer²⁴⁶. L'étude d'Engels était par ailleurs un exposé d'une conception déterministe et univoque du matérialisme historique orthodoxe, privilégiant la nécessité sur la liberté, autrement dit la dimension *nomothétique* du matérialisme sur sa dimension *idiographique*. C'est l'absence des conditions économiques et sociales idéales nécessaires à la survenance révolutionnaire accomplie qui expliquait, pour Engels, l'échec dès lors prévisible, nécessaire et inéluctable de Münzer. Le manque de sophistication de son analyse des conditions économiques et la persistance d'un schéma idéaliste dépassé que traduisait son « fatras » mystique seraient les causes de sa fin. Le matérialisme aléatoire et plurivoque que nous venons de décrire ne saurait se satisfaire de l'explication schématique et déterministe de Engels²⁴⁷. A travers la voix de Bloch, ce matérialisme *réenchanté* vise à poser les conditions épistémiques et politiques pour complexifier l'analyse, pour prendre en compte deux éléments négligés par la tradition socialiste et qui permettent de rendre justice au rôle historique de Münzer : d'une part, l'importance de l'élément mystique et millénariste dans les motivations des masses révolutionnaires et, d'autre part, le caractère non déterministe de l'échec effectif de la révolution münzerienne. C'est pourquoi le Münzer de Bloch est important : parce qu'il constitue « *la rose au milieu de la croix* » hégélienne de la recherche que nous entreprenons sur les influences réciproques du théologique et du matérialisme, dans la mesure où en son sein se croisent les enjeux épistémologiques et philosophiques, et qu'au sein même de l'intention qui préside au projet blochien lui-même, domine le croisement de la singularité et de l'intériorité

²⁴⁵ Bloch, Ernst. *Thomas Münzer*, *op. cit.*, p. 132. « Pour soi, personne n'est d'emblée parfaitement clair. Incontestablement, nous nous ressentons à nous-mêmes comme la tache obscure sur la rétine. Mais il semble précisément que la chose soit moins vraie de ce qui est sans importance de ce qui trouve un écho au cœur de l'homme, de ce qui est vraiment signifiant : sa personne. (...) D'autre part, au-delà de ses apparences, l'homme qui compte s'impose en même temps à titre de porte-parole, d'antenne, de mandataire ; et si obscur soit-il son cas relève de la possession. Münzer est lui aussi un possédé. »

²⁴⁶ Engels, Friedrich. *La Guerre des paysans allemands*, Marx-Engels-Werke, vol. 7, Berlin, 1960.

²⁴⁷ Bloch, Ernst. *Ibid.*, p. 139. « Engels reproche à Münzer d'avoir assumé le mouvement à une époque où il n'était pas assez mûr pour qu'on pût lui attribuer des buts prolétariens. »

historique et idiographique avec la nécessité et la légalité du processus économique-historique. Nous retrouvons dans le *Thomas Münzer* de Bloch une nouvelle fois cette *étrange tension*²⁴⁸, terme utilisé par Bloch lui-même, entre la détermination de l'Histoire par les lois économiques et la revendication de *liberté absolue de la volonté que confère la théologie à l'action humaine*. Notons que cette « *étrange tension* » n'est pas uniquement d'ordre théorique : elle trouve une traduction pratique, une incarnation concrète dans l'histoire biographique de Münzer. Bloch met ainsi l'accent sur la stratégie politique de Münzer, qui procède à la fois d'une analyse matérialiste lucide, très avancée pour son temps, du *rôle des mineurs comme force prolétarienne* politiquement mobilisable et de la *puissance mobilisatrice des représentations et conceptions théologiques* auxquelles il souscrit et par lesquelles il élabore non seulement une finalité révolutionnaire, mais, de surcroît, les grands principes d'un gouvernement effectif, d'un *Royaume du Christ sur la Terre*. Bloch insiste néanmoins sur le point de rencontre, la singularité historique que constitue la conciliation entre ces deux facteurs sociologiques et théologiques, qui ne sont pas par eux-mêmes singuliers, mais au contraire chargés d'une représentativité ontologique très forte. La stratégie politique fondée sur l'analyse économique s'enracine selon Bloch dans la catégorie du *Réel*, ce qui revient à identifier le Réel ontologiquement fondé au développement de ses conditions économiques et l'Être à la matière, tandis que la conception théologique est désignée comme *le plus haut point de la révolution*, comme enracinée dans l'idéal et comme suscitant l'événement. Soulignons ici, bien que Bloch ne s'y attarde pas davantage, le caractère extrêmement chargé du concept oxymorique de *point immense* : ce concept marque ici le caractère, inouï à ses propres yeux, de l'irruption de la nécessité historique à travers l'émergence de singularités contingentes constituant non seulement un événement historique, mais bien plus encore l'incarnation dans l'Histoire de la *possibilité* de résolution des contradictions et l'intrication des causalités individuelles et collectives. Si Münzer n'a pas su rendre effective cette réconciliation, il l'a rendue *pensable et possible*. *Il s'agit désormais de la rendre réalisable*.

L'ambition philosophique de Bloch se situe à la fois dans le fait de conférer à sa propre lecture historique un arrière-plan hégélien et marxien afin de s'extraire d'une approche de l'Histoire trop idéaliste et trop axée sur les singularités dont il avait su souligner les impasses

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 138. « Mais tout cela, il l'exige dans la plus étrange tension : d'une part, il s'appuie constamment sur le prolétariat minier, d'autre part il recourt tout aussi consciemment à cette spontanéité du parfait chrétien qui se soustrait à tout déterminisme de la dialectique économique ; comme par un immense point il lie ainsi le plus efficace sur le plan du réel au plus efficace au sommet même de la révolution. »

dans son étude sur Rickert²⁴⁹, mais à l'inverse, il est habité par un souci de ne pas développer un matérialisme trop déterministe et de ne pas faire du marxisme une science nomothétique²⁵⁰ en se focalisant sur un exemple historique d'individuation inouï. L'analyse marxiste classique, d'Engels à Lassalle en passant par Kautsky, se fondait quant à elle sur le *désajustement* entre le régime de la propriété foncière en Allemagne et le projet économique de communauté des biens de Münzer²⁵¹, que Bloch prend toutefois en compte. On rappelle qu'il s'agissait d'une forme de communisme avancé, doublée d'une forme d'auto-institution du pouvoir terrestre sous le règne « direct » du Christ. Si l'on applique à la lecture individuée de Bloch l'ouverture herméneutique que confèrent les concepts simmeliens identifiés par Adorno, on s'aperçoit ainsi que Bloch a su rajouter, comme il le rappelle très vite, à travers son analyse de la révolution de 1917²⁵², les caractères non reproductibles et non prévisibles, mais pour autant *significatifs* des phénomènes sociaux. La survenance de la révolution soviétique ne correspondait pas aux prévisions des marxistes allemands : du point de vue de la théorie, elle n'aurait pas dû avoir lieu avec succès. Cela montre de manière contrefactuelle que la révolution münzerienne n'était elle-même pas vouée à l'insuccès en raison des motifs matériels retenus par Engels, mais qu'elle a échoué en raison de la mobilisation politique contingente des Princes allemands appuyée par Luther et non par défaut structurel insurmontable. Münzer devient l'incarnation d'un surgissement d'une vérité dans l'Histoire en raison de l'importance essentielle de l'usage de la représentation millénariste qui relève du Mythe agissant²⁵³. Si les Princes allemands exigèrent qu'on leur livrât Münzer, si Luther lui voua indéniablement une haine profonde, c'est en raison

²⁴⁹ Münster, Arno. *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985, p. 40. « Simultanément, Ernst Bloch annonce déjà (...) au cours de cette critique des thèses rickertiennes sa future position marxiste (exprimée publiquement pour la première fois dans son ouvrage sur Münzer) en critiquant prudemment chez Rickert le manque de réflexion fatal du rôle des masses dans le processus historique. »

²⁵⁰ *Ibid.* « Il n'est pas moins significatif que dans ce premier écrit (...) émerge déjà un certain nombre de notions de concepts qui deviendront les concepts-clefs de ses futurs ouvrages (...) Mais la thèse de Rickert aborde aussi (...) une problématique que Bloch n'adoptera que dix ans plus tard dans l'Esprit de l'Utopie. On pourrait citer comme exemple la thèse du caractère "énigmatique de l'individu" que Bloch oppose en tenant compte des critiques formulées par Scheler contre l'épistémologie husserlienne, dans le cadre d'une discussion sur le problème de "l'individuation" dans la philosophie de l'histoire. »

²⁵¹ Bloch, Ernst. *Ibid.*, *op. cit.* « Assurément les rapports de production tels qu'ils existaient à l'époque exigeaient la propriété privée (...) assurément ces rapports de production imposaient aussi et permettaient les progrès de la centralisation provinciale, la montée de ces princes territoriaux qui étaient les plus grands propriétaires fonciers et finalement les possesseurs de l'Etat en lui-même, les représentants de l'omnipotente idée d'Etat. »

²⁵² *Ibid.* « S'il est vrai que dans un pays où manquaient les conditions industrielles du marxisme, les bolcheviks ont réussi, par la seule force du vouloir à imposer cet idéal communiste si intimement lié à la nature humaine, peut-on traiter Münzer de Don Quichotte pour avoir totalement négligé sur la voie du communisme l'étape intermédiaire, économique et historique, pour avoir convoqué, avec une égale décision, le triaire tout ensemble prolétarien et millénariste de la révolution ? »

²⁵³ *Ibid.*, p. 139. « Thomas Münzer n'est en aucune façon un personnage touchant, épisodique ridicule. Sa figure reste pleinement représentative, exemplaire, tragique : son échec a fait obstacle une fois de plus au développement d'une idée universelle authentiquement incarnée, correctement présentée, adéquatement conçue. »

du moment de réconciliation et de résolution de la contradiction historique entre les déterminations économiques et les représentations idéelles que l'agitateur mystique avait su incarner. Contre l'héritage marxiste orthodoxe, Bloch a ainsi affirmé *l'importance politique du moment spécifiquement mystique de la démarche münzerienne*. Il souligne ainsi par ailleurs que ce mysticisme révolutionnaire s'est nourri des lectures propres de Münzer et que l'on y retrouve de forts éléments joachimites²⁵⁴. Le moment mystique n'est pas un moment délié d'une Histoire dans laquelle il s'inscrit²⁵⁵. On retrouve dans l'analyse de Bloch un élément nouveau assez inédit dans le marxisme qui est la prise au sérieux de l'*intérieurité*, terme que nous employons ici à nouveau au sens simmélien, mais aussi pour désigner la manière dont cette intérieurité transforme le matériau idéal passé, le reconfigurant dans un présent à travers le concept blochien de « dissimultanéité²⁵⁶ » (*Ungleichzeitigkeit*). En rappelant en outre que Münzer fut le premier à faire adopter l'allemand dans le domaine du chant religieux, Bloch trouve là une exemplification remarquable et signifiante de la manière dont le rituel religieux lui-même se modifie exemplairement en adoptant la langue du peuple : il présente ce fait comme une manifestation sociologique concrète de la pénétration des éléments politiques et économiques au sein du domaine religieux auxquels répond le projet économique communiste comme règne de Dieu sur Terre, pénétration réciproque de l'élément religieux dans les déterminations du mode de production économique²⁵⁷. Bloch a ainsi tout à fait mis en lumière le caractère idiographique des situations historiques irréductibles à une pure approche nomothétique alors qu'inversement une pure approche idiographique ne saurait rendre compte du soubassement économique de l'événement, et il est nécessaire d'interpréter l'Histoire

²⁵⁴ Référence à l'Abbé Joachim de Flore auquel Löwith consacre par ailleurs quelques pages dans *Histoire et Salut*, comme précurseur des grandes philosophies de l'Histoire profanes.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 146. Citant Münzer : « Vous devez savoir aussi que les érudits attribuent cette doctrine à l'Abbé Joachim et la nomment avec grande dérision Évangile Éternel. Je n'ai lu que son commentaire de Jérémie, mais ma doctrine vient de beaucoup plus haut, ce n'est pas à lui que je l'emprunte mais à la parole même de Dieu. La nouveauté est si peu caractéristique de la vraie pensée mystique que cette pensée se déguise souvent en "apocryphes" attribuant ses écrits à quelque auteur ancien auquel Dieu en aurait inspiré le contenu et les traits essentiels. L'idée du Royaume reste égale à elle-même. »

²⁵⁶ Traduction proposée par Arno Münster comme alternative à « non-contemporanéité » et que nous reprenons ici exceptionnellement pour accuser le caractère dissociatif de la démarche blochienne. En règle générale, le terme de « non-contemporanéité » nous semble préférable concernant des périodes historiques et non des instants temporels ou des événements simultanés.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 145. « Bien que Münzer ait été le premier à faire adopter l'usage de l'allemand pour le chant religieux, il semble qu'il ait simplement élargi le domaine de ce qui déjà vivait depuis longtemps. On ne doit pas oublier que l'histoire est faite de réalités qui peuvent, absolument parlant, n'avoir rien de nouveau, mais dont la valeur justement est de n'être pas nouvelles et de ne pas agir comme telles. Il est relativement secondaire de savoir dans quelle mesure une idée toujours présente s'est transmise de l'un à l'autre. »

conjointement, comme Münzer le fit, pour agir sur elle et comme le matérialisme historique le permet.

On remarquera que, chez Bloch, comme précédemment évoqué dans le cas d'Adorno et de Horkheimer dont les textes sont postérieurs au *Münzer*, la démarche de rénovation du matérialisme s'effectue explicitement, soit par l'étude de la *performativité* des énoncés théologiques si l'on adopte un vocabulaire austinien, soit bien davantage par la *productivité* du matériau théologique si l'on adopte un vocabulaire plus simmelien. Ces analyses sont toujours déterminées dialectiquement par une confrontation avec les interprétations historiques concurrentes du néo-kantisme et de la *Lebensphilosophie*. Elles ne sont cependant pas uniquement saisissables sur le mode de la contradiction ou d'une volonté d'abrogation de la théorie concurrente, mais de la transformation pour donner au matérialisme une meilleure prise en compte des phénomènes idéels et de l'imprévisibilité propre aux sciences sociales. Le recours à l'imaginaire théologique remplit en réalité deux fonctions indissociables dans la Théorie critique : d'une part, il s'agit donc d'un élément motivationnel en termes politiques visant dans un vocabulaire blochien à « hâter le Royaume » et que l'on retrouve exemplifié historiquement chez Münzer, véritable sécularisation d'un personnage historique qui n'en conserve pas moins les traces de son élan mystique ; mais d'autre part, pour remplir cette fonction, il est indispensable que le modèle épistémique que constitue le matérialisme historique intègre de manière cohérente les éléments d'individuation de l'analyse sociale et de majoration des facteurs idéels, dont la prise en compte des idées mystiques et religieuses, tout en demeurant axé sur la prééminence des schémas économiques. C'est en intégrant ces éléments d'imprévisibilité que le matérialisme historique représente au sein la Théorie critique un schéma explicatif original lié à l'intégration de la dimension théologique.

C) L'athéisme religieux comme produit de la convergence de la pluralité des formes de matérialisme

On observe alors une certaine unité des résonances que nous avons pu découvrir entre le travail de Löwenthal, celui de Bloch et la théorisation par les penseurs de l'Ecole de Francfort de leur matérialisme. Elle se manifeste sous la forme d'une rénovation du matérialisme historique se résumant par la prise en compte du concret et des expériences vécues ainsi que de l'auto-institution de la société en vue d'une finalité politique utopique. Les frontières institutionnelles et les divisions temporelles en périodes ne sauraient éluder la profonde

congruence conceptuelle qui se révèle de Francfort à Tübingen ou Heidelberg, du *freie jüdische Lehrhaus* à l'*Institut für Sozialforschung*. Löwenthal, Bloch, mais aussi Lukács sont autant de penseurs que Michael Löwy a classés fort justement dans la catégorie de *l'athéisme religieux*, parmi les familles de pensée qu'il catégorise dans le monde intellectuel juif d'Europe centrale. Selon nous, cette classification et cette terminologie propres à l'histoire intellectuelle et des idées pose un certain nombre de questions concernant l'analyse conceptuelle de la Théorie critique à laquelle nous nous livrons et sur les correspondances que l'on peut y découvrir. D'une part, ce concept d'*athéisme religieux* décrit une attitude métaphysique, voire un style politique, dont il faut se demander si la figure théologico-matérialiste que nous venons d'esquisser peut en conclure le soubassement théorique et conceptuel. Si tel est le cas, à l'inverse, ce qualificatif d'*athéisme religieux* peut-il être étendu à l'ensemble de la Théorie critique ou ne distingue-t-il pas des moments précis et restreints du développement théorique ? Cette démarche conduit inévitablement à se demander dans quelle mesure l'usage de concepts ou de figures théologiques dont le *Münzer* de Bloch constitue un exemple éclairant ne révèle pas *a contrario* un soubassement théologique au matérialisme historique. Si le matérialisme historique parvient à entraîner une sécularisation des figures théologiques, n'est-ce pas alors qu'il obéit lui-même à des ressorts théologiques ? En tant qu'outil et puissance sécularisatrice, est-il également le fruit d'une sécularisation cachée d'une théologie de l'Histoire, ce qui est la thèse de Löwith ?

L'œuvre d'Ernst Bloch présente de ce point de vue une caractéristique unique parmi les différents auteurs que nous avons retenus : le matérialisme dont il se réclame s'appuie sur une conception profondément originale et dynamique de la Matière dont on retrouve l'exposition explicite dans un ouvrage consacré au problème du matérialisme²⁵⁸ mais aussi dans un texte des plus étonnants consacré à Avicenne, dans lequel le matérialisme est replacé dans un courant historique de sécularisation des conceptions théologiques et où apparaît le concept de *gauche aristotélicienne*. Ce dernier texte est d'ailleurs inséré dans la version allemande du *Materialismusproblem*. On se souvient que Horkheimer avait fustigé une certaine attitude matérialiste qui consistait à se contenter précisément de se présenter comme une théorie sur la matière ou comme une théorie métaphysique sur le rôle de la matière comme substance unique constitutive du monde et de subordonner cet aspect du matérialisme à la théorie sociale. Il faut toutefois noter que Horkheimer n'a jamais nié qu'une telle conception soit le soubassement cohérent inévitable d'une théorie matérialiste de la société. Il ne serait toutefois pas tout à fait

²⁵⁸ Bloch, Ernst. *Das Materialismusproblem*, Francfort, Suhrkamp, 1972.

exact de dire que les penseurs de l'École de Francfort ont totalement négligé la question ontologique du matérialisme. Nous avons pu constater plusieurs fois auparavant le rôle souterrain du texte de Marcuse consacré à une conception matérialiste des essences comme écho de ce problème, déjà abordé par Marx dans *Le Capital* et *envisagée comme série de rapports*. Bloch n'a, en outre, jamais fait partie des penseurs dont l'intérêt pour la dimension qualitative et métaphysique de la matière se serait imposé au détriment d'une conception de l'Histoire. Cela dit, on ne trouvera pas chez Bloch de « théorie de la société » proprement dite. Son ontologie de la matière revient cependant à découvrir dans la structure même du développement de l'Histoire une homologie, une correspondance ontologique frappante entre le mouvement de cette dernière et les formes du devenir résultant de la transformation de la matière. Cette théorie est chez lui inséparable d'une réflexion sur les conditions de possibilité ontologique de l'Utopie. De ce point de vue, Bloch semblerait doter la Théorie critique d'un possible soubassement concernant le dépassement d'un intérêt centré sur l'Histoire pour l'ouvrir à la question de la nature et des liens entre ces deux notions. Le texte consacré à Avicenne présente d'abord un parallélisme très significatif entre *aristotélisme de gauche* et *hégélianisme de gauche* et donc entre Aristote, philosophe par excellence de la nature et Hegel, philosophe par excellence de l'Histoire. Appliquant sa méthode de *non-contemporanéité*²⁵⁹, Bloch relie les Lumières médiévales à la période post-hégélienne postérieure, mais aussi à la pensée grecque antérieure. Si les hégéliens de gauche représentent le courant *sécularisateur et athée* de la philosophie hégélienne à travers la critique de la religion annonciatrice d'une conception matérialiste de l'Histoire, il existerait selon Bloch un caractère annonciateur de cet événement au sein même de la pensée médiévale musulmane à travers une conception matérialiste de la nature liée à l'interprétation des implications théologiques de la pensée hylétique d'Aristote²⁶⁰. Ce mouvement n'est toutefois pas uniquement lié à une anticipation de l'avenir mais aussi à un mécanisme de sauvegarde et de transformation du passé, des contenus grecs dont les penseurs arabes furent les héritiers, mécanisme de transformation dont notre

²⁵⁹ Bloch, Ernst. *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, Saint-Maurice, Vrin, Premières Pierres, 2008, p. 7, trad. Claude Maillard. « Tout ce qui est intelligent peut bien avoir été pensé sept fois. Mais, repensé chaque fois dans un temps et une situation autres, ce n'est pas la même chose. Non seulement le penseur mais aussi la chose à penser a changé entre-temps. L'intelligence doit y faire à nouveau ses preuves et la preuve de sa propre nouveauté. Ce fut le cas avec des conséquences particulièrement importantes chez les grands penseurs orientaux. Ils ont tout à la fois sauvé et métamorphosé la lumière grecque. »

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 25. « Cette comparaison, il ne faut certes pas trop la pressurer, Aristote n'est pas Hegel, les facteurs sociaux à l'origine des bifurcations qu'ont connues ensuite ces philosophies diffèrent du tout au tout (...). Cependant, il existe des correspondances : le lien, c'est ici comme là, l'intérêt prépondérant apporté aux choses de ce monde, un naturalisme qui, repartant du Nous aristotélicien, s'accroît, intègre l'Esprit hégélien et l'inverse complètement. »

temps a peut-être pour tâche de faire de même avec le christianisme et le judaïsme. Le contexte social des élites intellectuelles en Islam médiéval accentue la dimension naturaliste de la philosophie qui s’y développe en raison de la formation médicale de nombreux penseurs, à l’opposé des théologiens de l’Europe romane. Or, une première figure décrite par Bloch est celle de la conciliation entre ce naturalisme et la persistance de conceptions mystiques chez Avicenne²⁶¹, qui résonne comme un prolongement de la conciliation entre mystique et matérialisme historique chez Münzer. Publié en 1952, le texte de Bloch semble développer du point de vue de l’approche ontologique du matérialisme ce que le *Münzer* réalisait concernant le matérialisme historique. L’interprétation blochienne de la pensée avicennienne discerne chez Avicenne une approche annonciatrice de celle de Marcuse sur les Essences dans la mesure où on peut également rapprocher le concept d’*Esprit* chez Hegel du *Nous* aristotélicien. C’est au sein de la conception d’Avicenne que les concepts de forme et de matière se trouvent intimement liés. La matière ne se voit plus dotée d’une forme idéale séparée de la matière et qui viendrait l’achever sur le modèle du moule. Les formes ne résident plus au cœur du *Nous*, d’où elles descendraient littéralement organiser la matière, ainsi détachées de l’*Acte pur* qui est Dieu dans ce qui ressemble à une résilience des Idées platoniciennes, mais il y a une consubstantialité originelle entre Matière et Forme, aussi indissoluble qu’entre montagne et vallée. Le Dieu d’Avicenne est vu comme puissance d’organisation et de mouvement interne au *cosmos*²⁶². Cette consubstantialité ontologique est à mettre en relation avec la manière dont les jeunes hégéliens ont extrait progressivement, depuis la notion d’*Esprit* chez Hegel, les facteurs matériels explicatifs de l’Histoire. Il n’y a donc pas chez Avicenne d’essence séparée et d’autonomie ontologique d’une sphère idéale au regard du monde empirique. Bloch voit dans cette élaboration une *opération de sécularisation* dans la mesure où elle procède à un transfert conceptuel des attributs divins, ou tout du moins supramondains, à un concept de matière doté soudainement des potentialités organisatrices et créatrices illimitées de la divinité, devenues cette fois auto-poïétiques. Les conséquences en sont, aux yeux de Bloch, de déplacer

²⁶¹ *Ibid.*, p. 20. « En effet, c’est de ses propres yeux que le *philosophus autodictatus* d’Ibn Tufayl et Avicenne prend connaissance de la nature et de la sagesse sans être dérouté par l’enseignement des prêtres et sans les succédanés mythiques toujours restés impensés, de la masse tenue à l’écart de la pensée. A vrai dire, même ce type se dirige finalement, pour ainsi dire au sommet de son acte de connaissance autonome vers l’*unio mystica*. Là non plus, le naturalisme comme dans tout le modèle culturel islamique resté en cela médiéval, n’exclut pas la mystique, mais l’inclut, elle n’invalide pas non plus le naturalisme chez les grands penseurs, chez Avicenne précisément. »

²⁶² *Ibid.*, p. 22. « Car le Très-Saint dont l’extatique selon Avicenne franchit la porte n’habite pas du tout dans une transcendence sans nature, c’est au contraire Allah lui-même en tant que courant pénétrant et traversant la nature, culminant dans la voûte étoilée. (...) Chez Avicenne, la divinité pénètre la nature entière en un monisme intensément affirmé (...). Mais le naturalisme est sauvegardé (*Dieu=corpus coeleste*) est sauvegardé en même temps que l’éveil, chez Avicenne jusque dans sa mystique. »

l'ensemble de la philosophie avicennienne vers une forme de matérialisme²⁶³ auquel correspondent les marqueurs suivants : *l'âme ne se conçoit pas séparée du corps* et ce qui survit en elle, ce sont les contenus participatifs à des conceptions éternelles ; *la raison universelle prime sur l'intelligence individuelle* qui demeure le lieu de la foi et de la croyance et plus généralement des opinions, mais *toute opération de pensée singulière est liée à un Intellect agent qui universalise ontologiquement l'Intelligence et unifie éthiquement le genre humain* ; mais surtout, et Bloch insiste sur ce point, ce qu'il nomme *l'effet de gauche* donné par Avicenne à l'aristotélisme réside dans le fait d'avoir transformé *l'être en puissance (dynamei on)* de la matière, négatif, passif, indéterminé dont la *forme* constituait l'achèvement ontique en un *kata to dynaton*, « être selon la possibilité » dont l'évolution est parfaitement autonome *causa sui*, liée à la transformation des formes *dans* la matière *par* la matière. Avicenne a ainsi, au regard du modèle aristotélicien, accentué la dimension originelle de la matière créatrice ; la notion de *forme* ne désigne plus que la répartition de la matière dans l'espace qui provoque la distinction entre les choses²⁶⁴ singulières. Le *morphique* l'emporte ici sur l'*eidétique* platonicien dans la compréhension de la génération des individus. L'être en puissance n'est plus cantonné à la négativité du non-être, *il décrit les potentialités que la matière se donne à elle-même. La forme est auto-institution de la matière.* L'interprétation de Bloch conduit à distinguer également une *droite aristotélicienne* définie à travers une conception toute différente de la matière. Ainsi, Thomas d'Aquin est dépeint comme celui qui perçoit la potentialité au cœur de la matière comme amoindrissement de l'Être, comme imperfection, alors que Bloch, à la suite d'Avicenne, y voit la potentialité créatrice et la fécondité quasi divine des êtres et des choses que comporte la matière en se différenciant. Le statut philosophique de l'ouvrage de Bloch a laissé beaucoup d'observateurs dubitatifs tant le penseur de Tübingen semblait s'éloigner de ses thèmes de prédilection. Il semble au contraire que ce texte entretienne avec *Das Materialismusproblem* le même type de relation qu'entre le *Münzer* et *L'Esprit de l'Utopie*. Il vaut pour exemplification à l'échelle historique et individuelle des thèses générales blochiennes. Pour Bloch, il est, contrairement à Horkheimer, impossible de penser la dialectique hégélienne et toute réflexion

²⁶³ *Ibid.*, p. 34. « Dieu est uniquement l'Eveilleur. Dieu ou l'*actus purus* d'Aristote se réduit en fin de compte au *fiat in forma* ; à ce qui était de toute façon mûr sans lui pour se déployer, il ne donne plus la forme mais le signe du déploiement et la somme des essences, quiddités entités formelles ne prend pas en lui son origine. Certes, la *materia prima* abstraite est en elle-même très loin de pouvoir renfermer la multiplicité ou, a fortiori, la totalité des formes mais elle est pourtant toujours préfigurée dans la matière du monde par le mélange des formes déjà advenu. »

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 35. « Dans sa théorie des éléments, Avicenne va même jusqu'à nommer la forme "le feu intrinsèque" ou "la vérité ignée" de la matière. De cette modification du rapport entre matière et forme à la presque totale immanence du pouvoir formateur ou *natura naturans*, chez Averroès, le pas à franchir n'est pas grand. »

sociale-historique sans y faire correspondre une réflexion concomitante sur la nature, médiée par le concept de Matière. A cet effet, Bloch invoquera le Marx de la *Sainte Famille*²⁶⁵ comme garant d'une continuité naturelle entre matérialisme ontologique et historique. Le concept de matière ainsi révélé est à la fois très éloigné du matérialisme vulgaire²⁶⁶, en ce qu'il intègre le mouvement et les transformations et ne conçoit pas la nature comme une unité identique à soi-même²⁶⁷, et très éloigné de la théologie, en ce qu'il ne laisse plus aucune substance demeurer en dehors de la matière dans un arrière-monde. Cependant, ayant conféré à la matière ces facultés positives de possibilité à partir de la notion de *disposition (hexis)*, cette démarche procure au matérialisme une forme de réenchâtement qui rend tout à fait pensable, comme le montre l'exemple d'Avicenne et de Bloch lui-même, la coexistence d'éléments mystiques et matérialistes. Cette structure dynamique de la matière, son pouvoir d'auto-organisation, n'est pas sans résonance avec la conception de la société et de l'Histoire développée dans le matérialisme historique par Bloch lui-même et par certains théoriciens critiques. Il faut y voir chez Bloch la volonté d'enraciner ontologiquement sa conception de l'Utopie *comme aboutissement de la dynamique de l'Être même*. Le champ historico-politique, lieu de l'auto-institution par l'homme de ses propres lois, lieu de son autonomie, est ainsi rendu comparable à l'auto-organisation de la matière en formes distinctes. L'Histoire comme prolongement de la nature n'en est ainsi pas radicalement séparée comme le serait un empire dans un empire mais elle se présente comme un *continuum* répondant aux mêmes structures ontologiques. On remarquera parallèlement qu'Adorno cherche à engager dans sa théorie de la société un dépassement entre statique et dynamique dont les termes appliqués à la société ne sont pas sans évoquer ceux que Bloch appose à la Matière. La tâche d'une Théorie critique selon Bloch serait d'ailleurs de poursuivre ce paradigme à tous les domaines d'étude. L'intégration des attributs divins à la matière accomplit en outre l'autre partie du chemin : *le matérialisme ainsi décrit ne se voit pas comme ayant radicalement rompu avec les contenus sémantiques de la théologie*

²⁶⁵ Marx, Karl. *La Sainte Famille*, Paris, Editions Sociales, 1969, p. 69, trad. Erna Cogniot. « Parmi les propriétés innées de la matière, le mouvement est la première et la plus éminente, non seulement en tant que mouvement mécanique et mathématique mais plus encore comme instinct, esprit vital, force expansive, tourment de la matière (pour employer l'expression de Jakob Boehme). Les formes primitives de la matière sont des formes essentiellement vivantes, individualisantes, inhérentes à elles et ce sont elles qui produisent des différences spécifiques. »

²⁶⁶ Bloch, Ernst. *Op. cit.*, p. 61. « La commémoration d'Avicenne est en même temps celle d'une image plus ancienne avec laquelle nous n'en avons pas fini : celle d'une matière conçue de façon non mécaniste. »

²⁶⁷ Bloch, Ernst. *Ibid.*, p. 60. « Ainsi conçue, cette métamorphose est elle aussi déjà, il faut le souligner implicitement contenue dans le concept aristotélicien de disposition, disposition non seulement active mais aussi latente, anticipante. Et c'est justement cette latence toute chargée d'un avenir en fermentation qui fait la fécondité de la matière, sa capacité à se manifester sous des formes d'existence toujours nouvelles, mais encore toujours plus précises et en tant que telles toujours plus adéquates au noyau non encore dégagé de cette existence. »

*mais comme les ayant transformés. L'athéisme religieux n'est, sous cette forme, pas simplement une attitude politique ou un style de pensée : il repose aussi sur une ontologie très élaborée. Il n'est pas ici question de dire que l'ensemble des théoriciens critiques tombent sous ce concept dans la mesure où la conception de Bloch est difficilement transposable puisque, précisément, il existait une forme d'interdit horkheimerien, fidèle au Marx de la maturité, sur la « spéculation sur les substances ». Cependant, on peut remarquer que la pensée de Bloch constitue l'effort ontologique le plus abouti dans son approche particulière comme dans son approche générale pour concilier quatre phénomènes : d'une part, conjonction des éléments idéels – y compris les plus mystiques de l'Histoire – avec la vision matérialiste de la prééminence des facteurs sociaux (*matérialisme historique*), d'autre part, conciliation des éléments théologiques avec une conception matérialiste de la nature (*ontologie matérialiste*), puis conciliation de ces deux modèles de conciliation entre eux (*théorie matérialiste de la société*), et enfin transformation du modèle ainsi obtenu et résultant en une philosophie politique de l'Utopie, déterminée par la capacité humaine à s'auto-engendrer (*politique matérialiste*). La position de Bloch amène, du point de vue de la question de la sécularisation, à une position continuiste qui identifie la sécularisation au progrès même du matérialisme comme théorie philosophique comportant différents plans, et dont la finalité commune est *l'immanentisation de l'explication scientifique, qu'elle soit sociale ou naturaliste*. La nature est seule cause de sa propre évolution, de même que l'Histoire est seule cause immanente de la sienne. L'Histoire et la société étant des catégories ontologiques d'un monde matériel, elles présentent dans leur devenir une homologie de structure avec la Matière. Ainsi, les concepts empruntés à Aristote sur le devenir des formes dans la matière peuvent se transposer en un continuum à la société et l'Histoire. La distinction avec Horkheimer provient du fait que ce dernier ne considère pas une ontologie matérialiste comme une condition nécessaire ou même utile au développement d'un concept politique d'Utopie à vocation matérialiste. Son insistance ultérieure sur la thématique du *Tout-Autre* répondra à l'idée que la réflexion ontologique est finalement redondante au regard de la possibilité, finalement assez déflationniste, de se fonder sur une approche critique de la situation sociale-historique, d'agir sur cette dernière par de purs éléments motivationnels jouant sur le fonctionnement actuel de la société. La perspective de Horkheimer se situe en réalité dans une volonté d'achèvement du processus de sécularisation qui est rendu possible dans la mesure où les contenus théologiques sont déjà vidés de leur valeur de vérité dans la modernité, principalement en raison des évolutions sociologiques. Sauver la dimension espérantielle de ces contenus ne demanderait aucun approfondissement ontologique. Bien que Horkheimer comme Bloch intègrent par ce biais les motifs communs de l'aléatoire et de l'auto-*

institution, les deux approches diffèrent : Bloch considère que l'*athéisme religieux* ne peut se résumer à une stratégie politique liée à une théorie de la société et à la nature des sciences sociales mais qu'elle épouse le développement même de l'Être. Il s'agit là de deux thèses différentes sur les liens entre théologie et matérialisme que l'on désignera pour Bloch comme *thèse de continuité ontologique* et pour Horkheimer comme *thèse de continuité social-historique*.

Une troisième thèse sur la nature des liens entre théologie et matérialisme peut être extraite des fameuses *Thèses « Sur le concept d'Histoire »* de Benjamin. Elle se situe selon nous à égale distance des deux premières, dans la mesure où Benjamin n'a, lui non plus, comme Horkheimer, pas ressenti le besoin d'élaborer une ontologie matérialiste de type blochien. Il ne s'est cependant pas non plus concentré sur une approche simplement adaptative de stratégie politique et sociale à l'heure de la sécularisation. Son analyse des liens entre théologie et matérialisme demeure plus profonde. Ses échanges avec Horkheimer montrent que ce dernier était resté fidèle dans les années trente à une conception davantage orthodoxe de l'Histoire comme clôture²⁶⁸ sans Rédemption et que son ouverture au *Tout-Autre* demeure une correction, plus qu'une révolution profonde²⁶⁹, car il conserve un pessimisme inébranlable. Cependant, les avancées de Horkheimer ont été décisives pour Benjamin en posant les questions de l'Histoire et de la remémoration comme centrales²⁷⁰. Le problème du matérialisme historique orthodoxe, et en cela Benjamin, Bloch et Horkheimer sont unanimes, est de ne pouvoir rendre compte de la *multidimensionnalité* des facteurs de l'événement historique et de l'action politique. Il existe un faux matérialisme historique, travesti pour des raisons à la fois politiques et métaphysiques dogmatiques, qui réduit le rôle des éléments idéels à néant. Il faut lui opposer une redéfinition

²⁶⁸ Lettre de Max Horkheimer à Walter Benjamin du 16 mars 1937. « L'injustice du passé est accomplie et close. Les assassinés ont été vraiment assassinés. Si l'on prend au sérieux la non-clôture de l'histoire, on doit croire au Jugement final. »

²⁶⁹ A ce titre déjà présent dans les premiers écrits de Horkheimer : Horkheimer, Max. *Crépuscule. Notes en Allemagne*, Paris, Payot, p. 159. « Quand on est au degré le plus bas, exposé à une éternité de tourments que vous infligent d'autres humains, on nourrit comme un rêve de délivrance la pensée qu'un être viendra, qui se tiendra en pleine lumière et fera advenir pour vous la vérité et la justice. Vous n'avez même pas besoin que cela se produise de votre vivant, ni du vivant de ceux qui vous torturent à mort, mais un jour quel qu'il soit, tout sera néanmoins réparé. (...) Il est amer d'être méconnu et de mourir dans l'obscurité. Eclairer cette obscurité, tel est l'honneur de la recherche historique. »

²⁷⁰ Horkheimer, Max. *Kritische Theorie*, Francfort, Fischer, 1968, vol. I, p. 198-199. « Ce qui est arrivé aux êtres humains qui sont tombés, aucun avenir ne peut le réparer. Ils ne seront jamais appelés pour être rendus bien heureux pour l'éternité. (...) Au milieu de cette immense indifférence, seule la conscience humaine peut devenir le haut lieu où l'injustice subie peut être dépassée (*aufgehoben*), la seule instance qui ne se satisfait pas de cela. (...) Maintenant que la foi dans l'éternité doit se décomposer, l'historiographie est le seul tribunal d'appel que l'humanité présente, elle-même passagère, peut offrir aux protestations qui viennent du passé. » (Notre traduction.)

du matérialisme historique dans lequel l'élément théologique joue un rôle essentiel comme élément idéal et en tant que vecteur d'un imaginaire politique. Pour Benjamin, il existe un lien conceptuel non médié par l'ontologie entre théologie et matérialisme historique. Si la position de Horkheimer fondée sur l'épistémologie sous-jacente des sciences sociales que nous avons analysée chez Adorno permet de comprendre comment le matérialisme historique pourrait faire usage d'éléments idéels dans une sorte de boucle de rétroaction, la position de Benjamin consiste à affirmer que le *matérialisme historique lui-même* constitue *ab initio* une forme théorique liée à une théologie de l'Histoire sécularisée. La démarche de Benjamin se distingue des deux précédentes par son mode d'exposition exotérique : il revient à considérer comme un sujet autonome l'élucidation du lien entre théologie et matérialisme, et non comme la résultante seconde de positions ontologiques ou épistémiques plus fondamentales. La sécularisation y apparaît comme *un processus nécessairement inachevé et inachevable théoriquement*. La première thèse qui expose sous la forme d'une métaphore devenue fameuse, celle du nain dans l'automate²⁷¹, la conception benjaminienne du matérialisme historique a fait l'objet de nombreuses interprétations contradictoires. Michael Löwy a su, selon nous, à la lumière de son concept historiographique d'*athéisme religieux*, recentrer l'interprétation sur une appréhension positive de l'usage de la théologie. Notons que les « Thèses sur le concept d'histoire » sont un rappel des thèses de Marx sur Feuerbach et que le terme d'athéisme religieux prend sa source aussi chez Feuerbach. La lecture de Löwy s'oppose ainsi à d'autres lectures qui préfèrent discerner une critique de la persistance théologique contre l'évidence du texte²⁷². Comme l'affirme justement Löwy, une telle interprétation représenterait un contresens majeur²⁷³, mais nous pensons néanmoins qu'il est nécessaire, pour éclairer la première thèse, de ne pas simplement opposer un usage politique et théorique de la théologie comme idée régulatrice à une absorption de la théologie dans le mécanisme de l'automate. A cette fin, il convient de

²⁷¹ Benjamin, Walter. « Thèses sur le concept d'histoire », in *Œuvres III, op. cit.* « On connaît la légende de l'automate capable de répondre dans une partie d'échecs à chaque coup de son partenaire et de s'assurer le succès de la partie. Une poupée en costume turc narguilé à la bouche, est assise devant l'échiquier qui repose sur une vaste table. Un système de miroirs crée l'illusion que le regard puisse traverser cette table de part en part. En vérité, un nain bossu s'y est tapi, maître dans l'art des échecs et qui, par des ficelles, dirige la main de la poupée. On peut se représenter en philosophie une réplique de cet appareil. La poupée que l'on appelle "matérialisme historique" gagnera toujours. Elle peut hardiment défier qui que ce soit si elle prend à son service la théologie, aujourd'hui petite et laide et qui, au demeurant, ne peut plus se montrer. »

²⁷² Tiedemann, Rolf. *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Benjamins*, Francfort, Suhrkamp, 1983, p. 118. « Le nain théologique est lui aussi mort, puisqu'il est devenu une pièce d'un appareil mort. L'ensemble de l'automate est mort et représente peut-être déjà le champ de ruines et de mort de la thèse IX. »

²⁷³ Löwy, Michael. *Walter Benjamin, avertissement d'incendie*, Paris, Ed. de l'éclat, 2014, p. 39. « Si l'ensemble est mort et ruiné, nain y compris, comment peut-il gagner la partie contre l'adversaire ? Ce que la thèse suggère, c'est exactement le contraire : grâce à l'action vivifiante du nain l'ensemble devient vivant et agissant. »

mettre d'abord structurellement en relation avec le commencement de la Thèse XVIIa, en partie consacrée à Marx. Dans cette thèse, Benjamin expose sans aucune réserve celle du marxisme comme « *sécularisation de l'âge messianique dans la société sans classes* ». Il n'apparaît premièrement pas soutenable que l'on puisse distinguer chez Benjamin une forme de coupure épistémologique qui réserverait à la dimension proprement eschatologique du marxisme le statut de théologie sécularisée d'une part, et, d'autre part, au concept de société sans classes le privilège d'être le couronnement théologique d'une entreprise qui serait demeurée, quant à elle, rigoureusement matérialiste de part en part. L'ensemble des « Thèses sur le concept d'histoire » se présente comme un commentaire des conséquences de la Thèse I *sur la nature du matérialisme historique*. Par un effet de rétroaction propre au caractère non linéaire et fragmenté de l'exposé benjaminien, il faut donc lire la Thèse XVII²⁷⁴ comme caractérisant et recouvrant le propos de la Thèse I. Le matérialisme historique est, aux yeux de Benjamin, inséparable de l'aboutissement eschatologique et interruptif de la société sans classes, et *il constitue donc lui aussi un concept sécularisé*. Le nain vivant caché dans la machinerie de l'automate est une condition de son fonctionnement. Il ne s'agit donc pas, dans l'allégorie de la Thèse I, de discuter uniquement des modalités par lesquelles les références théologiques pourraient être *pragmatiquement* utilisées dans le cadre d'une reconstruction politique révolutionnaire, d'une mobilisation des masses, mais de caractériser *la nature même* de la théologie dans le matérialisme historique comme *idée constitutive et non pas régulatrice*, comme elle peut le demeurer *a contrario* chez le Horkheimer tardif de « *la nostalgie du Tout-Autre* ». La position de Benjamin, paradoxalement, est, de toutes celles que nous examinons, la moins liée à la problématique du lien de médiation entre théorie et pratique dans la mesure où l'effet de persistance de la sécularisation décrit n'est pas d'abord l'objet d'une *pragmatique* d'énoncés ni l'analyse d'une relation de *productivité* de l'idéal sur le matériel, pas plus que d'une

²⁷⁴ Benjamin Walter. « Thèse XVIIa », in *Ibid.* « Marx a sécularisé la présentation de l'âge messianique dans la société sans classes. Et c'était bien. Le malheur a commencé quand la social-démocratie a fait de cette représentation un "idéal". L'idéal fut défini dans la doctrine néo-kantienne comme tâche infinie. Et cette doctrine était la philosophie scolaire des partis sociaux-démocrates – de Schmidt à Stadler jusqu'à Natorp et Vorländer. Une fois que la société sans classes était définie comme tâche infinie, le temps homogène et vide se métamorphosait pour ainsi dire dans une antichambre, dans laquelle on pouvait attendre avec plus ou moins de placidité l'arrivée d'une situation révolutionnaire. En réalité il n'existe pas un seul instant qui ne porte en lui sa chance révolutionnaire – elle veut seulement être définie comme spécifique, à savoir comme chance d'une solution entièrement nouvelle face à une tâche entièrement nouvelle. Pour le penseur révolutionnaire, la chance révolutionnaire propre à chaque instant historique se vérifie dans la situation politique. Mais elle se vérifie non moins par le pouvoir d'ouverture de cet instant sur un compartiment bien déterminé du passé, jusqu'alors fermé. L'entrée dans ce compartiment coïncide avec l'action politique ; et c'est par cette entrée que l'action politique peut être reconnue, pour destructive qu'elle soit, comme messianique. (La société sans classes n'est pas le but du progrès final dans l'histoire mais plutôt son interruption mille fois échouée, mais finalement accomplie). »

ontologie. Ce qui manque, selon Benjamin, au matérialisme historique, c'est *avant tout* une conscience *réflexive*, une *conscience correcte* en termes lukácsiens, de la théorie sur elle-même, qui permettrait de reconnaître cette dimension théologique originelle et d'en user à bon escient comme condition de possibilité de l'action politique. C'est cet *effet de réflexivité* du matérialisme historique sur sa propre nature qui pourrait conférer à l'usage des concepts théologiques l'efficacité politique la plus totale. Si l'automate est susceptible, dans cette configuration, de gagner à tous les coups, c'est parce que qu'il est l'alliance du mécanique et du vivant, donc du matériel et de l'idéal, de l'athéisme et de la religion, de la théologie et du matérialisme. C'est par sa saisie effective en tant que concept mêlant éléments idéels et causes matérielles que le matérialisme historique se saisit de son propre sens historique. Si l'on s'arrêtait à l'idée d'une relation purement instrumentale de la référence théologique rendue possible par une complexification du schéma relationnel entre *Théorie* et *Praxis*, la position de Benjamin ne différerait guère alors du Tout-Autre horkheimerien. Il en serait tout au plus une version légèrement allégorisée. Elle s'en distingue pourtant plus nettement par l'introduction d'une réflexion préalable (bien que textuellement postérieure, Thèse XVIIa) sur le concept de *sécularisation* et ses effets sur la constitution du matérialisme historique. Si la lecture de Schmitt est probablement à l'origine de l'emprunt conceptuel, Benjamin l'appréhende *positivement*, contrairement au juriste catholique²⁷⁵. Un point le rapproche certes de ce dernier dans la conviction que c'est *la connaissance des mécanismes de sécularisation* qui sort toute théorie politique de l'impasse de la modernité, mais dans le cas de Schmitt, c'est pour envisager un retour en arrière réactionnaire vers l'acceptation pleine et entière de ces structures théologiques, alors que Benjamin accepte et valorise la sécularisation. Sur ce point précis, il se rapproche en fait au plus près de la position qu'adoptera le Löwith d'*Histoire et Salut*, en ce sens qu'il repère, dans *une conception donnée de l'Histoire*, la persistance de la source théologique, sans jamais cependant incliner à une théorie générale de l'Histoire ou de l'Etat. Cependant, deux points le distinguent encore fortement de Löwith malgré son apparente

²⁷⁵ Löwy, Michael. *Op. cit.*, pp. 124-125. « Le concept de sécularisation utilisé par Benjamin dans cette thèse est probablement une référence à la *théologie politique* (1922) de Carl Schmitt selon laquelle "tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés". (...) Cependant, comme l'a très bien montré Jacob Taubes la sécularisation n'est pas pour Schmitt un concept positif. Au contraire, elle représente pour lui le Diable. L'objectif de Schmitt est de montrer que la sécularisation conduit la théorie juridique de l'Etat à une impasse parce que celle-ci ignore le fondement, la racine de ses propres concepts. Ce n'est pas le point de vue de Benjamin : pour lui, la sécularisation est à la fois légitime et nécessaire à condition que l'énergie messianique même si c'est à l'état de force occulte comme la théologie dans le joueur d'échecs matérialiste. » Nous montrerons ultérieurement l'importance de ce dossier et la manière dont Benjamin s'oppose en réalité à Schmitt.

proximité transitoire : d'une part ce *résidu* théologique caché demeure *accessible à la conscience et à l'analyse de l'historien matérialiste* qui, justement, *par la réflexivité*, en discerne les effets. C'est le privilège de l'historien matérialiste. En cela seulement Benjamin retiendra la leçon schmittienne : la théologie n'est pas un ressort définitivement caché et inaccessible au théoricien qui serait agi par lui, il est possible d'agir sur lui ou avec lui. D'autre part, cette *réflexivité* est la condition de la *productivité* ultérieure de la théorie, entendue comme *le travail du concept encore idéal qu'est le matérialisme historique sur le Réel matériel*. Benjamin attend en outre un effet « retour » de la détermination que ce Réel produit sur les conceptions théologiques ou idéologiques dont fait partie le matérialisme historique²⁷⁶. L'intervention de Benjamin ne vise pas à demeurer purement épistémologique et théorique : elle se veut théorico-pratique dans la mesure où cet élément de réflexivité sur ses propres ressorts théologiques est censé conférer une *supériorité politique définitive* au type de matérialisme historique qui saurait les utiliser, comme le rappelle la Thèse XVIIa en écho à la Thèse I. En cela, le concept de sécularisation de Benjamin ne saurait ici encore être recouvert par les termes du débat issus de la querelle allemande de la sécularisation. La position de Benjamin ne s'inscrit une nouvelle fois dans aucun des registres définis strictement par l'axe de séparation Löwith-Blumenberg. De ce point de vue, elle s'insère pleinement dans cette position tierce qui semble se dessiner au fil de l'étude des différents auteurs de la Théorie critique. Ce qui apparaît ici, ce sont donc les prémisses d'une véritable *théorie matérialiste de la sécularisation*, définissable selon plusieurs critères *non exhaustifs et non cumulatifs*. On entend par ce terme l'idée selon laquelle le processus de conservation des contenus théologiques dans les conceptions philosophiques, historiques, jusque dans les théories matérialistes, sont *réflexivement saisissables, et non pas inconscients*, qu'ils ne sont pas purement théoriques mais *produisent des effets sociaux et historiques* et sont par conséquent modifiables parallèlement par des facteurs pratiques et politiques. Leur valeur de vérité ne dépend pas de leur caractère référentiel et est donc liée à *leur apport éthique et politique*. Enfin, une telle théorie de la sécularisation s'inscrit résolument dans une ontologie matérialiste, même implicite, c'est-à-dire qu'elle n'est ni *axiologiquement neutre*, ni *métaphysiquement agnostique*. Si l'on perçoit immédiatement l'écart avec Löwith, celui avec Blumenberg n'est pas moindre. En effet, une

²⁷⁶ Ainsi, on ne peut pas non plus dire, contrairement à Gerhard Kaiser, que le marxisme est « théologisé » par Benjamin ou que le matérialisme historique est de part en part d'essence théologique. L'interprétation de Kaiser est, comme le mentionne Löwy, frappée de l'excès contraire de celle de Rolf Tiedemann. L'équilibre doit être respecté entre facteurs idéels et matériels. Pour nous, le but de Benjamin est de penser un équilibre épistémique propice à un équilibre politique. Voir Kaiser, Gerhard. *Materialien zu Benjamins Thesen « über den Begriff der Geschichte »*, Francfort, Suhrkamp, 1975.

telle théorie implique, dans le cas de Benjamin, une forme de croyance en la *désespérante continuité de l'histoire passée*. Pour que le futur, et même le présent, soient remplis d'une charge disruptive, le passé doit être vu, de manière très marxienne, comme une *pré-histoire*. En comparaison, la position de Blumenberg reviendrait à conférer au processus de sécularisation et à l'irruption de la modernité une tonalité interruptive fondée à la fois sur l'idée d'une discontinuité historique fondamentale et sur l'idée que cette discontinuité se serait traduite par des effets théoriques majeurs concernant nos *conceptions du monde*. En outre, on remarque que cette tonalité messianique inconsciente serait liée, comme le messianisme chrétien, à un pur concept d'*intérieurité*, dont on saisit l'origine phénoménologique diltheyenne dans le concept idéaliste de *conception du monde*. La modernité marquerait en ce cas une rupture temporelle *exclusivement* dans la césure qu'elle provoque concernant la valeur de vérité accordée aux croyances collectives antérieures. La sécularisation comme *Verweltlichung* semble alors s'identifier à une simple psychologie sociale du phénomène historique plus vaste qu'est la *Säkularisierung*. De toute évidence, chez Benjamin, la modernité sécularisée ne présente pas cette tonalité disruptive. La modernité, présentée comme infernale, comme d'ailleurs tout ce qui la précède dans l'Histoire, ne bénéficie pas d'un statut d'exception. La sécularisation, dans son développement empirique historique, ne constitue pas à ses yeux une marque de discontinuité radicale mais une simple *transformation* des conceptions du monde, envisagée toutefois comme *condition de possibilité* du messianique. Il ne serait pas non plus possible que le matérialisme historique l'emporte si l'automate n'était que chair et sang, si le nain ne bénéficiait pas de l'abri protecteur de l'automate. La mécanique est constitutive de son efficacité. Il a fallu que la sécularisation survienne pour que le messianique devienne possible, et c'est en ce sens que Benjamin se félicite du geste théorique de Marx dans la Thèse XVIIa. Ce que Benjamin rejette en réalité, c'est l'assimilation néo-kantienne de la sécularisation à la rationalisation, dont la traduction sociale-démocrate est d'assimiler la société sans classes à une simple idée régulatrice. La discontinuité historique qui caractérise le messianique benjaminien, en cela très marquée par la conception juive, peut *a contrario* s'accomplir *uniquement* comme *réalité historique pratique immédiatement possible*. Elle doit, en termes plus horkheimeriens, *concerner les formes de vie* et non *les conceptions du monde*. Ici, l'opposition Horkheimer/Dilthey peut être déplacée sur une nouvelle opposition Blumenberg/Benjamin qui la recoupe. Toutefois, la plénitude du matérialisme historique comme transformation économique des rapports de production, sa charge messianique comme annonciatrice de la société sans classes, ne s'accompliront toutes deux que dans la mise en adéquation des formes de vie à une conception du monde définitivement sécularisée.

L'effet est ici vertigineux : l'accomplissement messianique historique vers lequel tend le matérialisme historique comme condition de la sécularisation effective pratique ne s'accomplit que par la prise de conscience de *l'inachèvement théorique de la sécularisation dans le matérialisme historique lui-même comme théorie*. En d'autres termes, le surgissement messianique révolutionnaire n'est possible que dans l'usage paradoxal et la connaissance des ressorts théologiques qui l'annoncent, donc il réside dans *l'incorporation des limites théorique du matérialisme au matérialisme pratique*. La sécularisation effective, une des conditions de l'avènement révolutionnaire, dépend ainsi elle aussi d'un certain inachèvement de la sécularisation théorique²⁷⁷. Benjamin renoue avec le geste feuerbachien d'affirmation de la paradoxale portée pratique d'une théologie sécularisée et sécularisante, maintenue en définitive comme théologie à part entière. Cela explique donc l'impasse politique des mouvements révolutionnaires se réclamant d'une orthodoxie matérialiste : ils se trouvent dans l'impossibilité de réaliser leur programme qui poursuit la dialectique de la rationalisation sans limites de la modernité. C'est le sens ultime de la notion de *prendre à son service* la théologie : il s'agit d'utiliser les ressorts motivationnels, les images du monde que contient la théologie déjà présents dans le schéma du marxisme, et non de les dénier. En se contentant d'un pur économisme, le marxisme officiel se prive des ressorts spirituels et moraux nécessaires à la rupture et se condamne historiquement à l'impuissance politique. De ce point de vue, les différentes conceptions du matérialisme semblent converger à des degrés divers vers ce que Löwy a appelé fort justement *l'athéisme religieux* et qui peut correspondre au fait d'accepter dans le cadre matérialiste l'usage effectif et le caractère agissant des éléments idéels sous une forme théologique dans la perspective d'une correction des conceptions trop univoques et dogmatiques du matérialisme²⁷⁸.

²⁷⁷ Löwy, Michael. *Op. cit.*, p. 40. « La théologie pour Benjamin n'est pas un but en soi, elle ne vise pas la contemplation ineffable des vérités éternelles, et encore moins comme pourrait le faire croire l'étymologie, la réflexion sur la nature de l'être divin. Elle est au service de la lutte des opprimés. Plus précisément, elle doit servir à rétablir la forme explosive, messianique, révolutionnaire du matérialisme historique – réduit à un misérable automate par ses épigones. Le matérialisme historique dont se réclame Benjamin dans les thèses suivantes est celui qui résulte de cette vivification, de cette activation spirituelle par la théologie. »

²⁷⁸ Rochlitz, Rainer. Préface au *Roman policier* de Kracauer, Paris, Payot, 2001, p. 25. « Chez Kracauer, comme dans *Histoire et conscience de classe*, comme dans les œuvres de Benjamin, Bloch et Adorno, le contenu de vérité des concepts théologiques n'a pas disparu dans une sociologie positiviste ou une "Realpolitik" ; ils ont conscience de la seule manière dont la vérité et le caractère utopique des contenus mystiques peuvent être sauvés dans un contexte où ils ne peuvent exister que de manière négative, dissimulés comme le nain dans l'automate décrit par Benjamin. »

IV. Les références théologiques dans leur fonction de critique du monde administré

Une fois éclairés dans leur complexité l'ensemble des rapports qui régissent les différents concepts théologiques employés dans la Théorie critique dans leur rapport au matérialisme, il n'est possible de comprendre *le sens que revêt leur usage lui-même* qu'en explorant les rapports qu'ils induisent quant au lien entre Religion et Culture. En effet, la Théorie critique est connue avant tout dans son rôle de mouvement critique de la culture et se situe ainsi dans une tradition allemande post-nietzschéenne au moins autant que dans le sillage du marxisme. On peut d'ailleurs sans doute affirmer que c'est cet ancrage qui a conféré à sa part marxiste toute l'originalité de son approche tandis que sa part marxiste permettait d'y adjoindre la scientificité d'une analyse sociologique et économique empirique. L'approche de la sécularisation par la Théorie critique s'effectue donc par le biais de ses instruments traditionnels d'analyse que sont l'étude des productions culturelles, qui permettent d'identifier la sécularisation de la théologie comme un motif de la critique de la culture (A) et de se l'approprier dans l'étude d'un produit de culture de masse qu'est le roman policier ou dans l'ontologie de l'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction. Dans une modernité considérée comme le sommet du déploiement de la rationalité instrumentale, les concepts théologiques permettent au-delà de la sécularisation de poser le problème d'une certaine persistance du mal et de critiquer la culture et la société (B) actuelles qui s'inscrivent toutes deux dans une rupture de la promesse des Lumières en ayant accentué certaines dimensions de domination de la rationalité. De fait, c'est dans l'équilibre délicat entre critique de la religion et critique de la raison instrumentale que la Théorie critique parvient à élaborer sa spécificité, qui est de lire la sécularisation à travers le prisme des concepts de *démythologisation* et de *rationalisation* (C).

A) La sécularisation de la théologie comme motif de la critique de la culture

Les dimensions épistémiques et politiques qu'implique le rapprochement entre théologie et matérialisme se traduisent au sein de la Théorie critique par une accentuation de l'intérêt porté à la *critique de la culture*. On peut ici remarquer que le motif propre de la Culture comme forme intermédiaire et proprement sociale entre le Droit et l'Histoire, située à mi-chemin entre théorie et pratique, n'a pas suscité de profonde réflexion chez les théoriciens allemands de la sécularisation, si l'on excepte la réflexion de Blumenberg sur Bach dans *La Passion selon Saint-Matthieu*. Schmitt s'était contenté quant à lui d'appliquer strictement son modèle à la théorie

politique et juridique et Löwith, en s'appesantissant sur la philosophie de l'Histoire, avait ainsi négligé la question des formes culturelles plus vastes que recouvre par exemple l'art comme modalité d'expression de la culture. De fait, la profonde rénovation des modalités d'expression artistique, le statut même de l'œuvre d'art qui se trouve bouleversée à la fois par les modifications sociologiques de sa réception et les modifications ontologiques de sa constitution technique, se présentent comme un surprenant point aveugle des théories de la sécularisation, d'autant que la critique de la culture est un important *topos* de la philosophie allemande envisagée dans sa globalité. Les bouleversements épistémiques que le complexe théologico-matérialiste suscite au sein de la Théorie critique ont permis, pour leur part, non seulement qu'il soit possible, du point de vue de la question de la sécularisation, que soient étudiées les formes contemporaines de l'expression artistique et culturelle, mais, de surcroît, c'est l'investissement de la Théorie critique dans la culture comme lieu privilégié de la critique du monde contemporain qui a été permis par l'assouplissement épistémique de la prise en compte des formes idéelles et de la théologie au sein du matérialisme historique.

La première modalité d'analyse de la culture que l'on peut ainsi discerner au sein de la Théorie critique consiste précisément à se livrer à une analyse des formes modernes de la culture comme trahissant un mécanisme de sécularisation. A rebours de la pensée de Schmitt ou de Löwith, un auteur comme Kracauer, dans une communauté de pensée avec Adorno et Benjamin, a ainsi considéré que l'étude des phénomènes culturels, y compris mineurs, était davantage révélatrice des modalités de la sécularisation et de son rôle dans la constitution de la modernité qu'une réflexion théorique de grande ampleur mobilisant un appareil historique et métaphysique²⁷⁹. Si l'on peut noter que Blumenberg s'est penché sur l'œuvre de Bach, c'est davantage pour montrer les ruptures que les continuités entre théologie et modernité²⁸⁰ et elle illustre une théorie de l'Histoire plus vaste. Il n'y a donc pas réellement en dehors des travaux de Kracauer d'approche micrologique de la continuité entre formes d'expression culturelle de la sécularisation et de l'âge théologique. On retrouvera ici une donnée essentielle constitutive de l'approche particulière de la Théorie critique et qui contribue à la différencier des théories traditionnelles de la sécularisation. L'approche de Kracauer est *volontairement* partielle et

²⁷⁹ Kracauer, Siegfried. « L'ornement de la masse », in *L'Ornement de la masse. Essais sur la modernité weimarienne*, Paris, La Découverte, 2008, p. 60. « Le lieu qu'une époque occupe dans le processus historique se détermine de manière plus pertinente à partir de l'analyse de ses manifestations discrètes de surface, qu'à partir des jugements qu'elle porte sur elle-même. »

²⁸⁰ Blumenberg, Hans. *La Passion selon Saint-Matthieu*, Paris, L'Arche, 1999.

micrologique, elle procède de cette *logique du chiffonnier*, ainsi que Benjamin caractérisait Kracauer dans l'article qu'il lui consacra. Cette logique consiste à regarder comme *signifiants*, comme porteurs de la possible vérité d'une époque, des faits qui, au premier abord, semblent parfaitement périphériques et négligeables. Dans l'exemple que nous prendrons, c'est l'objet « *roman policier* » qui est choisi par Kracauer comme révélateur de la sécularisation. Cette démarche s'inscrit dans une préférence pour le temps présent, l'ontologie de l'actualité, et privilégie ainsi le lien théorique de la philosophie avec la sociologie là où les théories de la sécularisation classiques vont procéder à une approche davantage centrée sur le modèle historique et sur une réflexion sur le passé. Le lien entre théologie et matérialisme configure donc au sein de la Théorie critique une nouvelle approche épistémique possible de la sécularisation qui rompt à la fois avec une approche purement holistique, en partant de phénomènes *a priori* circonscrits mais révélateurs : elle inaugure une vision synchronique du problème de la sécularisation. Cette portée épistémique ne se limite pas en outre au seul champ des théories de la sécularisation : ce n'est pas l'un des moindres apports de la Théorie critique que d'avoir ouvert la voie à un véritable changement de méthode qui permette de modifier les possibilités de focale au sein du matérialisme historique en rompant là encore avec la primauté, voire le monopole, du regard holistique et diachronique. L'étude des phénomènes culturels et du rôle de la culture réalise concrètement la résolution de la mise en tension des contradictions et rétroactions entre éléments idéels et éléments matériels²⁸¹ que révèle le recours au concept de *forme de vie* et poursuit le pas de côté que la Théorie critique fait prendre au matérialisme historique²⁸².

Un élément méthodologique majeur ressort en outre de la multiplicité des occurrences concernant l'étude micrologique du roman policier : la démarche de Kracauer doit s'apprécier

²⁸¹ Kracauer, Siegfried. *Le Roman policier*, Paris, Payot, 2001, p. 32, trad. Geneviève et Rainer Rochlitz. « Sans être une œuvre d'art, le roman policier présente à la société déréalisée sa propre face sous une forme plus pure qu'elle ne pourrait la voir autrement. Ses représentants et ses fonctions rendent ici compte d'eux-mêmes et trahissent une signification cachée. »

²⁸² Nouët, Clotilde. Art. cit., p. 179. A propos de Horkheimer : « Si Horkheimer reprend à son compte le matérialisme historique ici esquissé, c'est pour le soumettre à une forme de révision interne. Horkheimer est en effet proche des perspectives de *L'Idéologie allemande* lorsqu'il considère que la seule réponse à la crise de son époque est l'élaboration d'une "forme de vie sociale" dans laquelle la propriété des moyens de production est subordonnée à une organisation rationnelle et collective des fins. Mais il s'intéresse toutefois de façon spécifique au rôle que joue, à l'intérieur d'une forme sociale déterminée, une pluralité d'autres formes qui semblent constituer des niveaux intermédiaires et qu'il désigne comme *culturels*. » En ce sens, malgré sa critique féroce de Mannheim, Horkheimer a intégré certaines parties du programme de sociologie de la connaissance de ce dernier dont le moindre n'est pas la plurivocité des facteurs sociaux. Il s'en distingue cependant encore de par son concept de vérité et de par son intérêt quant au concept de Vie, dont on peut se demander ce qu'il doit à l'interprétation de Hegel par Marcuse dans *L'Ontologie de Hegel*.

elle-même au sein d'une constellation produite par la Théorie critique, bien qu'il puisse être considéré comme un pionnier de ladite démarche, ayant rédigé son texte dès 1922. Ainsi, dans les *minima moralia*, Adorno soulignait une forme de *tournant énigmatique* du roman policier qui semble privilégier des notions comme le mystère et l'incompréhension, qu'il relie pour sa part à l'expression politique de la peur totalitaire²⁸³. Bloch se livrait en 1960 à une analyse métaphysique de la sémiotique du roman policier dans laquelle le complexe *signe/trace/absence* possédait également une connotation théologique²⁸⁴ tant le vocabulaire employé y évoquait de futurs concepts derridiens. De fait, ce qui semble ressortir de ces analyses, c'est la dimension circulaire du roman policier qui tend à privilégier l'interrogation sur la résolution, le problème sur la solution. La culmination d'un tel type de roman policier sera atteinte avec *Le grand sommeil* de Chandler, dont l'auteur lui-même confessait au réalisateur Howard Hawks, chargé de l'adaptation de son ouvrage à Hollywood, ne pas savoir le nom du coupable. L'interprétation de Kracauer est, quant à elle, résolument métaphysique comme il en exprime le concept à Leo Löwenthal, et en cela elle se différencie résolument de celle d'Adorno qui restera ancrée dans la théorie politique la plus pure. L'approche micrologique et matérialiste n'est ainsi pas uniquement tournée vers la sociologie et vers une description d'ordre phénoménologique des transformations des formes culturelles et de leurs conséquences. Elle intègre l'ambition matérialiste de révéler des traits et les aspérités de cette première totalité immédiate qu'est *la société* mais aussi de cette autre totalité qu'est *la réalité (Wirklichkeit)*²⁸⁵. Le concept de réalité développé par Kracauer n'est ainsi pas réductible à son environnement social mais il l'excède comme posant cette réalité sociale comme dimension déçue de la réalité métaphysique²⁸⁶. Par ailleurs, dans la mesure où la *conception du monde* est dans la Théorie critique comme repliée au sein du concept plus vaste de *forme de vie*, c'est dans l'étude des éléments culturels, y compris *a priori* les plus triviaux, que peut s'éclairer la

²⁸³ Adorno, Theodor W. *Minima moralia*, Paris, Payot, 1983, p. 217.

²⁸⁴ Bloch, Ernst. *Verfremdungen*, Francfort, Suhrkamp, 1963, vol. I, ch. 7, pp. 46 et 42.

²⁸⁵ Kracauer, Siegfried. *Le Roman policier*, *op. cit.*, p. 36. « Car dans ce milieu trouble, les choses apparaissent sous une forme brisée comme l'image de la baguette plongée dans l'eau, et tous les noms sont mutilés au point de devenir méconnaissables. Dieu tel qu'on l'éprouve au sein de la Réalité se pulvérise dans les sphères inférieures et se transforme en une simple idée ou même disparaît parmi les ombres que projettent les entités vides de toute réalité et les relations qui sont nulles. »

²⁸⁶ *Ibid.*, note de bas de page de Rainer Rochlitz. « *Wirklichkeit* : toujours au sens fort de totalité humaine immédiate, d'existence dans une communauté solidaire, avec une dimension historico-philosophique se rapportant à une société disparue ; la société moderne en tant que coexistence anonyme d'individus isolés est en ce sens "déréalisée". Mais, pour Kracauer, la "réalité" est une dimension métaphysique de l'homme, toujours présente même dans la dégradation actuelle. »

conception du monde qui s'y révèle à travers une conception métaphysique et sa manifestation sociale correspondante.

C'est à travers la référence à Kierkegaard que Kracauer déploie sa thèse concernant les effets du roman policier moderne. Cette production culturelle présente de la Réalité uniquement l'une de ses sphères, celle de la réalité sociale la plus triviale. A cette réalité sociale, conçue comme une sphère particulière et limitée de l'existence humaine par Kracauer, correspond le règne de la *Ratio*, qui souligne la coupure entre l'homme moderne et sa dimension métaphysique²⁸⁷. Kracauer développe ici une idée essentielle qui traverse la Théorie critique tout entière : l'étude du monde social à travers la critique de la culture ou la sociologie n'est pas uniquement une analyse positiviste de la société, *dans la mesure où la société n'est pas qu'elle-même : elle se dépasse constamment en s'instituant constamment*. Si d'une part, elle ne reflète pas fidèlement la réalité d'autres sphères, dont la sphère religieuse, elle ouvre ainsi négativement à l'étude de ce manque, de cette mutilation, et c'est ce que révèle la pure inscription positiviste dans la sphère sociale²⁸⁸ du roman policier. Elle ouvre donc à la dimension métaphysique que recèle ce que Kracauer nomme *la sphère supérieure*. Il faut souligner en outre que la sphère sociale révèle malgré tout positivement les phénomènes de la sphère supérieure, *mais de manière déformée* : elle constitue donc un système de signes et d'indices, ce que révèle aussi le roman policier comme production culturelle, lui-même indice.

Ainsi, l'homme étant conçu comme une *créature intermédiaire*, il se trouve, selon Kracauer, écartelé entre deux conceptions de la Loi qui reflètent l'une et l'autre la réalité de deux sphères différentes. Le roman policier fait ici écho à Kafka²⁸⁹ en prenant pour terrain le droit et la justice, et surtout un concept de Loi aux connotations religieuses évidentes. Dans la sphère intérieure qui correspond à la sphère de la *ratio*, la mobilité de l'être et de la société

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 35. « Le secteur de la société et du monde que circonscrit le roman policier n'est qu'un secteur parmi beaucoup d'autres ; il désigne un stade de l'être des hommes auquel d'autres stades sont supérieurs par leur contenu de réalité. Si la sphère qu'il figure circonscrit un ensemble dont seule la *ratio* émancipée se porte garante, les sphères supérieures donnent de plus en plus de place à l'homme intégral dont la *ratio* n'est qu'un des éléments. Dans cette sphère élevée que Kierkegaard appelle la sphère religieuse et dans laquelle les noms livrent leur secret, le soi est en relation avec le mystère suprême qui le porte à sa propre existence. »

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 37. « Les attitudes et les connaissances confuses des régions inférieures ont donc leur équivalence dans les sphères supérieures, et la nouvelle qu'elles apportent représente quelque chose d'authentique sous une forme inauthentique. Les caricatures ne deviennent transparentes que par leur projection sur les contenus qu'elles déforment : s'il s'agit de dégager leur signification de leurs enveloppes, il faut les transformer jusqu'à ce qu'elles réapparaissent métamorphosées à l'intérieur des coordonnées de la sphère inférieure ; là, on pourra examiner leur sens. »

²⁸⁹ Pour l'influence du débat sur Kafka sur Kracauer, voir Kracauer, Siegfried. « Franz Kafka », in *L'Ornement de la masse*, op. cit., p. 237.

entraîne inévitablement celle de la Loi, qui se manifeste à travers l'adaptation des différentes formes autonomes du droit positif à travers les lieux et les âges, tandis que dans la sphère supérieure demeure l'idée hétéronome d'une Loi naturelle juste en tous temps et en tous lieux vers laquelle il faut tendre mais dont nous ne savons plus rien. Soulignons toutefois que cette sphère supérieure chez Kracauer n'est nullement hypostasiée et on ne saurait la confondre avec un quelconque *ciel des Idées*. Il s'agit d'un certain type de rapport à la Réalité conçue comme *cosmos* qui se détermine *par opposition* à la simple appartenance sociale immédiate à un groupe. La communauté de la sphère supérieure, contrainte de vivre selon la réalité déçue de la sphère intérieure et consciente de cette déchéance, est encore capable de nommer sa situation et de ne pas être aliénée à l'immédiateté du monde social et de ses variations, contrairement au plus grand nombre. A travers l'étude critique des phénomènes culturels, elle engage une *réflexivité sur sa propre condition* qui conjure l'aliénation²⁹⁰ du plus grand nombre, des masses anonymes. La démarche de Kracauer, à travers son étude du roman policier, se constitue ainsi comme un véritable discours de la méthode qui annonce le chemin qu'emprunteront ultérieurement les auteurs de la Théorie critique et montre la signification authentiquement métaphysique liée à une politique d'émancipation de l'étude des phénomènes culturels comme spécificité philosophique de la Théorie critique²⁹¹. Une fois posé ce préalable épistémique, l'étude en propre du roman policier est révélatrice de cette tension existentielle et morale entre les deux formes de Sphère d'existence qui correspondent en réalité à deux conceptions de la Loi et à la tension hétéronomie/autonomie. Cette tension va néanmoins en son sein se transformer et déchoir en simple *suspens*, comme le révèle le double sens du mot allemand *Spannung*²⁹². La tension est rabaisée dans le roman policier en une mécanique émotionnelle

²⁹⁰ Kracauer, Siegfried. *Le Roman policier*, *op. cit.*, p. 50. « La communauté de la sphère supérieure possède la conscience exacte de sa situation paradoxale : elle ne fait pas que se présenter dans cette situation mais encore la vit et la nomme. Dans les sphères de moindre réalité on voit disparaître en même temps que le caractère existentiel, la conscience de l'existence et des données authentiques, et un sens obscurci s'égarer dans le labyrinthe des éléments déformés dont il ne reconnaît plus le caractère déformé. »

²⁹¹ *Ibid.*, p. 52. « (...) car comme le système philosophique, l'organisme esthétique vise une totalité voilée pour les représentants de la société civilisée et qui déforme en quelque manière la réalité vécue dans son ensemble, permettant ainsi de la voir.

²⁹² Cohen-Halimi, Michèle. « Siegfried Kracauer et la "métaphysique du roman policier" », in *Cahiers philosophiques*, vol. 143, n° 4, 2015, pp. 51-66. p. 54 : « Le roman policier réfracte de manière déformante, caricaturale, la dimension métaphysique de la réalité. Il configure esthétiquement le devenir absolument relatif de l'homme, lequel n'accède pourtant à la réalité de son existence que dans l'épreuve d'une "tension" transcendante vers une totalité inconnue. Cette verticalité métaphysique de la "tension d'exister" (*Spannung*), que Kracauer définit à partir de Kierkegaard, s'est rabattue horizontalement sur le suspens (*Spannung*) d'une enquête policière. La *Spannung* métaphysico-existentielle qui définit la réalité de l'humain s'est réduite au suspens trivial d'un mystère criminel sans transcendance. Ce rabattement, Kracauer l'interprète à partir de la réduction néo-kantienne de la métaphysique à une théorie de la connaissance. »

artificiellement entretenue par le récit. Le crime n'y est pas tant condamné pour sa dimension tragique, comme chute renouvelée, mais comme obstacle momentané au triomphe de la rationalité. Le roman policier moderne est donc par excellence l'inversion de la logique dostoïevskienne de *Crime et Châtiment*, consacrée tout entière aux conséquences morales et métaphysiques du crime et dans lequel le meurtre de Raskolnikov ouvre le récit, configuration qui n'est pas non plus exempte de danger dans son irrationalité mystique²⁹³. Le roman policier est un produit de la sécularisation, en cela il consiste à dé-transcendantaliser et à replier dans la sphère d'immanence la tension métaphysique²⁹⁴. Il se révèle une expression culturelle parmi d'autres productions du même ordre propres à la culture de masse, de la cage d'acier wébérienne dont il accentue volontairement et caricaturalement les traits. Le monde du roman policier se caractérise ainsi par *le souci de cohérence de ses éléments et de l'efficacité de l'enquête*. Les différents éléments qui le composent répondent à des ordres de compossibilité stricte et à des *règles d'enchaînement et d'inférence logiques dont le maniement est la vertu première du bon détective*.

Le roman policier renvoie ainsi selon Kracauer à la société, en l'accentuant par des récits, sa propre exigence de rationalisation. Cette dernière est identifiée par ailleurs dans le roman policier à une véritable valeur éthique et en particulier à *une condition de possibilité de la réalisation de la justice*. *Rationalisation et Justice se trouvent alors appréhendées comme complémentaires, procédant l'une de l'autre*. Le processus de rationalisation est ainsi identifié au *progrès moral* dont il est censé accompagner le mouvement vers un procéduralisme formel et l'abstraction continue des Normes morales et juridiques. Le roman policier marque l'extension à l'infini du jugement analytique qui englobe désormais le jugement prescriptif et moral comme une de ses conséquences pratiques²⁹⁵ dans la continuité des Lumières kantienne.

²⁹³ *Ibid.*, p. 62. « Si le détective compris comme sauveteur de la contingence et de la singularité existentielle et comme opérateur d'élévation des contenus à différents horizons de sens devait disparaître, on assisterait au triomphe de l'irrationalisme ou à l'autodévoilement du criminel, comme chez Dostoïevski. Rappelons que le devenir irrationnel et macabre du roman policier fut, aux yeux d'Adorno, le prodrome de la "terreur totalitaire" et que c'est Arthur Moeller van den Bruck – membre du Juni-Klub, sectateur de la révolution conservatrice, œuvrant activement à l'effondrement de la République de Weimar, et déjà auteur du Troisième Reich en 1923, quand Kracauer commença à écrire *Le Roman policier* – qui entreprit la traduction des œuvres complètes (vingt-deux volumes) de Dostoïevski entre 1906 et 1914. Ce travail de traduction eut un succès considérable. »

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 59. « Celle-là (*la suppression de la tension*) entraîne la transcendance dans la sphère de l'immanence, le haut entièrement dans le bas ; celle-ci (*la prétention de la ratio*) décompose les mondes et les antimondes mythiques et désagrège l'être psychique qui lui est également inaccessible. »

²⁹⁵ Ce thème rejoint ainsi pleinement la réflexion future d'Adorno et Horkheimer. Voir *la Dialectique de la Raison*, *op. cit.*, p. 43. « Le monde, en tant que gigantesque jugement analytique – l'unique rêve qui subsiste de tous ceux que fit la science – est de la même espèce que le mythe cosmique qui associa l'alternance de l'automne et du printemps au mythe de l'enlèvement de Perséphone. »

Le détective, dans sa maîtrise de la rationalité, réalise l'unification du Bien et du Vrai au bénéfice exclusif de ce dernier. L'unidimensionnalité de la sphère sociale gouvernée par la *ratio* est liée par Kracauer à l'interprétation néo- et post-kantienne de la *raison comme pure analyticité*. Kracauer s'inspire en cela de l'approche pionnière que Simmel fit de Kant en 1896. Une telle réduction à l'analyticité conduirait à l'absorption de la sphère pratique et du type de jugement qui lui est propre par l'intellect et il faut entendre ainsi la dénomination kantienne de la raison pratique comme *raison pure pratique*²⁹⁶. Cet aspect s'incarne par exemple dans l'élimination progressive de la chose en soi au profit de la pure phénoménalité et donc de la subjectivité constituante²⁹⁷ dans une conception du monde que l'on peut appeler *le ph nom nalisme*. Cette première absorption se dissout toutefois par la suite dans les tentatives néo-kantiennes d'objectivation de la table des catégories, laissant la *ratio*  merger comme procès autonome sans sujet et sans transcendantalit ²⁹⁸ dans une implacable automaticité.

On constate l'opposition totale de ce projet à une prise en compte des dimensions existentielles et sociales dans la doctrine des catégories que portait le jeune Benjamin. L'objectivation recherchée repose sur une abstraction croissante et une élimination de l'*Erlebnis*. Si la sécularisation a comme conséquence négative cette réduction de la réalité à la seule réalité sociale et   la *ratio* comme mode opératoire de la pensée valant élimination de tous les contenus transcendants et mythiques, la position de Kracauer nous laisse entrevoir une forme de conservation déformée de ces éléments dans une survie du schéma théologique au sein du roman policier. C'est tout d'abord le détective, comme représentant de la *ratio* et de ses promesses, qui est à l'œuvre, en héritier des oripeaux de ce que Kracauer nomme *l'homme sacerdotal*. Le détective est certes une variante du logicien mais par un mouvement inverse, sa figure conserve les traits particuliers de *l'homme intermédiaire*. Il est en particulier un des rares

²⁹⁶ Simmel, Georg. *Vom Wesen der Moderne. Essays zur Philosophie und Ästhetik*. Hambourg, Sammlung Junius, 1990, pp. 24 et 31.

²⁹⁷ Simmel, Georg. *Kant et Goethe*, Paris, Le Promeneur, 2005, p. 39, trad. Pierre Rusch. « Kant est le subjectiviste qui intègre le monde dans la conscience humaine, qui le coule dans ses moules. »

²⁹⁸ Cohen-Halimi, Michèle. Art. cit., p. 59. « C'est en ce sens qu'Emil Lask a étendu la portée du criticisme dans *La Logique de la philosophie* (1910) et dans *La Théorie du jugement* (1912) puisqu'il a dissocié l'acte copernicien et la distinction du phénomène et du noumène pour tenter de comprendre l'objectivité de l'objet à partir de la "structuration en forme et matériau" et de la "teneur logique" que recèle l'objet, afin de définir ultimement "un règne objectif du concret", indépendamment de tout subjectivisme transcendantal. Lask, comme Husserl, a donc pris à rebours la révolution copernicienne de Kant, qui met les structures ontologiques de l'objet dans la dépendance des facultés subjectives : il a mis les structures no tiques du sujet dans la dépendance de la caractérisation ontologique des objets en se réglant sur le principe selon lequel toute essence d'objet prescrit un type d'évidence spécifique. » Retenons que Lask est le point commun de ces deux conceptions de l'objectivation des catégories dans la mesure où Lukács a été tributaire de Lask sur ce point mais a précisément divergé sur les finalités du processus d'objectivation en les historicisant.

à conserver la tension existentielle imbriquée dans *l'effet de suspens* mais elle ne se résorbe pas définitivement en lui. Souvent présenté comme l'exception au milieu d'une galerie de stéréotypes psychologiques²⁹⁹ dont les relations répondent à une logique d'atomisation sociale, le détective conserve ce monopole psychologique de la tension qui l'entoure alors d'une aura personnelle et d'un pouvoir qui s'incarne parfois dans une séduction sexuelle. C'est, plus souvent, dans une solitude et un célibat pesant qu'évolue en réalité le détective. Il est donc par son pouvoir déductif exclusif *le prêtre de la ratio* et l'incarnation de son triomphe sur le Mythe, assimilé ici à la violence meurtrière et à la pulsion archaïque. Il conserve cependant de la dignité sacerdotale du prêtre la maîtrise du mystère³⁰⁰ comme concept propre au sacré, réinvesti dans le roman policier sous une forme banalisée et enlaidie qu'est celle de *l'énigme*. Le détective se trouve alors positionné, parallèlement à son statut métaphysique intermédiaire, comme une figure sociologique de *paria*. Il se révèle intermédiaire cette fois entre deux types de domination : d'une part *la domination rationnelle-légale* qu'impose la *ratio* ; d'autre part, la *domination charismatique* propre au pouvoir sacerdotal qui se déduit alors de l'assimilation du détective au *moine*. Cette psychologie ne suffit cependant pas à elle seule à caractériser la manière dont l'aspect théologique ressurgit de manière sécularisée dans le roman policier.

Dans un chapitre décisif, Kracauer va ainsi étendre son constat et réaliser une topographie du *hall d'hôtel* comme décalque sécularisé de la sacralité de l'église comme lieu. Il met l'accent sur le phénomène sociologique d'atomisation sociale et psychologique que révèlent les dialogues du roman policier pour le transposer ensuite à la logique topographique des lieux où le récit se déploie. Si l'absence de communauté vivante et unie transforme une église en un banal décor abandonné dépourvu de connotation sacrée, une ruine, la société sécularisée tout entière répond alors à ce même modèle. Dans le roman policier, ces églises désaffectées, ces tombeaux de Dieu, ne sont autres que les halls d'hôtel, *non-lieux* par excellence, purs espaces où les êtres se croisent en fonction du hasard des obligations professionnelles ou du loisir qui

²⁹⁹ Kracauer, Siegfried. *Op. cit.*, p. 62. « Le sujet qui en est composé manque de tout caractère de personne, alors que dans la sphère supérieure il aimerait au contraire se parfaire en personne lorsqu'il incarne le type ; la tentative de le produire à partir des pétrifications de la vie affaissée sur elle-même s'apparente aux efforts du chimiste pour composer le protoplasme de manière synthétique. L'ontologie négative du roman policier ne démontre rien d'autre que le fait que ses protagonistes sont des configurations stéréotypiques dont la *ratio* détient les clés. »

³⁰⁰ Cohen-Halimi, Michèle. Art. cit., p. 60. « Le détective introduit dans la *ratio* la *Spannung*, l'antinomie du sens ontologique et de l'existence, et cette antinomie vaut principe d'orientation dans la pensée. L'*existentia* n'est plus une chose qui va de soi. L'*existentia* relève d'une certaine survie de la métaphysique par où la singularité de l'existant limite l'extension dissolvante ou meurtrière de l'identité. Lukács ne définit pas autrement la "Métaphysique de la tragédie" dans *L'Âme et les Formes* : "Seul le singulier, le singulier poussé jusqu'aux limites extrêmes, est adéquat à son idée, est réellement (ist wirklich seiend)". »

les y a menés, microcosme imaginaire figurant le macrocosme social réel. Le hall d'hôtel correspond dans le schéma de Kracauer à une *immanentisation de l'église semblable à l'immanentisation de la sphère supérieure dans la sphère inférieure de la pure vie sociale et du règne de la ratio*. Cela apparaît dans la mesure où le hall est un lieu où se révèle la dissolution des liens communautaires³⁰¹. Dans l'analyse de Kracauer, le diagnostic sociologique de la perte des liens de communauté et des solidarités au profit de l'échange marchand, dont Weber avait bien caractérisé l'incompatibilité foncière avec les solidarités traditionnelles³⁰², prend ici un tour nostalgique³⁰³ et métaphysique³⁰⁴ tout autant que sociologique. Ce qui survient dans la sphère inférieure, l'irruption du modèle de la société et du marché comme paradigme destructeur de la communauté, est le signe de la coupure avec la sphère supérieure, d'une mutilation anthropologique qui atteint la forme sociale moderne, riviée strictement à la *ratio* immanente, au contraire de la communauté qui s'élevait à la sphère supérieure et qui se présente désormais comme une association aléatoire d'individus³⁰⁵. Le hall d'hôtel est donc la métaphore plus vaste de la société contemporaine sécularisée dans laquelle se retrouvent odieusement caricaturés les aspects formels de la communauté passée. Kracauer met alors en exergue une vie sociale où la *ratio* elle-même finit par ne plus réguler les fins autrement que dans le domaine économique et laisse place à un procès sans sujet totalement homéomorphe de la dissolution du

³⁰¹ Kracauer, Siegfried. *Op. cit.*, p. 76. « Le Néant impersonnel que représente le chef de réception y occupe la place de l'Inconnu au nom duquel se réunit l'assemblée des fidèles. Et alors que celle-ci pour concrétiser la relation invoque le nom et se voue au service divin, ceux qui sont dispersés dans le hall acceptent sans questionner l'incognito de l'hôte. Ils sont absolument sans relation et ils tombent par goutte dans le vide, avec la même nécessité selon laquelle ceux qui y aspirent au sein même de cette réalité venant de nulle part, s'élèvent à leur destination. »

³⁰² Weber, Max. *Economie et société*, *op. cit.*, p. 410. « La sociation par l'échange sur le marché, en tant qu'archétype de toute activité sociale rationnelle, s'oppose maintenant à toutes les formes de communauté dont nous avons parlé jusqu'à présent, lesquelles n'impliquent qu'une rationalisation partielle de leur activité communautaire et qui, pour le reste, sont des structures extrêmement diverses – plus ou moins amorphes ou sociétisées, plus ou moins continues ou discontinues, plus ou moins ouvertes ou fermées. »

³⁰³ Kracauer, Siegfried. *Ibid.*, *op. cit.* « L'assemblée des fidèles qui se retrouve à l'église pour la prière et l'adoration sort de l'imperfection de la vie communautaire non pour la surmonter mais s'en souvenir et en permanence la réintégrer à la tension. Son rassemblement est recueillement et union de cette vie orientée de la communauté qui appartient à deux espaces : l'espace qui est abrité par la loi et l'espace au-delà de la Loi. » Soulignons ici qu'en dépit du terme d'« *église* » utilisé ici, le rôle que Kracauer fait jouer conjointement à la Loi et à l'assemblée des fidèles (*knesset*) relève bien davantage de la métaphore synagogale que de la métaphore ecclésiale.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 77. « En édifiant l'assemblée des fidèles la communauté se reforme ainsi toujours et l'élévation au-dessus de la vie quotidienne préserve la quotidienneté elle-même de l'enlèvement. »

³⁰⁵ *Ibid.* « La région intérieure étant caractérisée par l'absence de tension, la réunion dans le hall d'hôtel n'a pas de sens. Certes, même ici on se détache de la vie quotidienne, mais ce détachement n'a pas pour conséquence que la communauté s'assure de son existence comme assemblée des fidèles ; il ne fait que déplacer des personnages de l'irréalité de l'agitation sociale en un lieu où ils rencontreraient le vide s'ils n'étaient plus que des points de repère. Dans le hall on se trouve vis-à-vis de rien ; c'est un simple vide qui ne sert même pas – comme la salle des séances d'une Société anonyme – à une fin visée par la *ratio* et qui pourrait à la limite recouvrir le commandement que l'on entend à l'intérieur de la tension. »

sujet transcendantal kantien³⁰⁶. La finalité de l'analyse de Kracauer doit se distinguer ici encore de celle des théoriciens modernes de la sécularisation dans la mesure où elle ne vise pas tant à décrire le processus de sécularisation du point de vue de la transformation historique des concepts et des mentalités que de la signification sociologique et métaphysique des conséquences qu'elle induit. Les valeurs politiques modernes sont elles-mêmes analysées en vertu du contexte de sécularisation³⁰⁷. Le concept de sécularisation n'est pas abordé ici d'un point de vue généalogique mais d'un point de vue systémique, sans pourtant être déshistoricisé, Il est analysé du point de vue du présent. L'idée de sécularisation est ici en outre employée dans la perspective d'une analyse des significations de la culture de masse, ce qui l'amène à revêtir deux fonctions enchâssées l'une dans l'autre : d'une part, la sécularisation est envisagée comme un modèle explicatif du triomphe de la culture de masse comme production culturelle réutilisant des concepts théologiques ; d'autre part, elle est envisagée d'un point de vue herméneutique comme un moyen d'analyse micrologique des phénomènes culturels afin de comprendre ce qui en eux trahit soit la persistance soit la perte d'une signification théologique. La sécularisation n'est toutefois pas jugée uniquement par ses conséquences négatives, dans la mesure où Kracauer semble encore préférer ce modèle à celui de la démesure mystique dostoïevskienne.

De ce point de vue, le thème benjaminien de la *perte de l'Aura* développé dans *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproduction technique* donne une version ontologique de ce modèle d'analyse de la sécularisation. La mise en relation des conditions historiques et sociales ainsi que techniques et de leurs conséquences sur l'essence d'un objet ou la nature d'un concept procède d'une analyse matérialiste de l'essence de cet objet. Que cette essence consiste en un ensemble de relations historiques et sociales qui le déterminent n'en affaiblit pas la détermination comme *essence* mais la modifie en lui conférant un sens transhistorique. L'objet devient le pivot des transformations qui s'organisent autour de lui et en son sein. On constate qu'à la racine des analyses de l'évolution des caractéristiques des diverses productions culturelles repose une théorie des essences dont la généalogie remonte au Marx du *Capital*,

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 78. « Car chez les individus vides du roman policier, comparables en tant que complexe rationnellement construit au sujet transcendantal, la faculté esthétique est effectivement détachée du caractère existentiel de l'homme intégral et déréalisée au point de ne plus représenter qu'une relation purement formelle dont le rapport au soi est aussi indifférent que celui de la matière. Kant lui-même a pu ignorer cet horrible finish du sujet transcendantal, car à ses yeux le transcendantal passait encore sans heurt dans le monde préformé du sujet et de l'objet. »

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 81. « Dans le hall d'hôtel l'égalité tient, non au rapport à Dieu mais au rapport au Néant. Ici dans l'espace de l'indifférence, l'émancipation ne s'élève pas au-dessus de l'activité utilitaire ; elle la met entre parenthèses pour l'amour d'une liberté qui ne peut vouloir qu'elle-même et par conséquent se perd dans la détente et l'indifférence. »

mais il s'agit chez Benjamin de sauvegarder précisément le concept d'œuvre d'art au-delà de ses transformations historiques et techniques et d'analyser aussi les facteurs idéels de ces dernières, dont la sécularisation est un point focal. Ce que l'analyse du *Roman policier* de Kracauer nous enseignait de la sécularisation, c'était la positivité de l'absence et l'effacement de la présence conçue comme négativité en tant que caractéristiques constitutives du hall d'hôtel au regard de l'église. Le Dieu absent de la communauté ecclésiale était plus agissant et présent que le réceptionniste anonyme du hall d'hôtel dont la présence est paradoxalement indubitable, tactilement vérifiable. C'est là un des traits caractéristiques de la sécularisation dans l'analyse critique de la culture de la Théorie critique : *elle est présentée comme une inversion (et en cela aussi la Théorie critique évoque une théologie inversée) des rapports métaphysiques entre présence et absence. Cette inversion se révèle alors particulièrement dans le statut de l'Œuvre d'art.* Cette dernière possédait, nous dit Benjamin, des caractéristiques d'unité et d'unicité dont la connotation théologique était évidente. Le Dieu unique n'est identique qu'à lui-même et l'analyse du *Bilderverbot* le confirme négativement. La reproductibilité technique a atteint ce concept d'unicité et d'unité de deux manières : d'une part, les œuvres d'art du temps passé peuvent se voir diffuser à grande échelle et ainsi être connues sans que leur perception ou leur contemplation *in vivo* soit requise. D'autre part, les modalités de reproduction modifient extensivement le champ de ce qu'on appelle l'œuvre d'art et modifient *l'intention, le contenu* des œuvres, comme l'exemplifie la photographie³⁰⁸ à laquelle Benjamin avait consacré une *Petite histoire* où apparaissait déjà le concept d'*aura*. C'est à travers ce concept dont la double dimension ontologique (l'*aura* est une caractéristique de l'unicité) et sociologique (cette *aura* produit un certain type de rapport social à l'art) rejoint la méthode esquissée chez Kracauer, en ce qu'elle lie la perception sociale des objets à leur caractère métaphysique, que Benjamin présente l'effet de déperdition que la modernité sécularisée entraîne. Le vocabulaire utilisé est celui du *dépérissement* dans la mesure où l'évolution technique ébranle l'œuvre d'art dans ses deux caractéristiques d'origine théologique que sont *unité et unicité*³⁰⁹. Cette origine théologique n'est jamais déliée de ses manifestations

³⁰⁸ Benjamin, Walter. « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », in *Œuvres III, op. cit.*, p. 71, trad. Rainer Rochlitz. « La reproductibilité technique avait ainsi atteint où elle était en mesure désormais non seulement de s'appliquer à toutes les œuvres d'art du passé et d'en modifier de façon très profonde les modes d'action, mais de conquérir elles-mêmes une place parmi les procédés artistiques. »

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 77. « En d'autres termes la valeur unique de l'œuvre d'art authentique a toujours un fondement théologique. Aussi indirect qu'il puisse être ce fondement est encore reconnaissable comme un rituel sécularisé, jusque dans les formes les plus profanes du culte de la beauté. »

sociologiques et anthropologiques et ce que Benjamin souligne au-delà de la déperdition ontologique, c'est aussi l'affaiblissement social de la dimension rituelle³¹⁰.

Là où l'*unicité* de l'œuvre d'art avait pu requérir par le passé la contemplation directe et donc créer un certain rapport social à l'œuvre sur le mode de l'absence dont seule la présence ontologique comme *perçu* par le sujet constituait le remède³¹¹, succédait une présence de la seule représentation qui s'accordait avec la vacuité ontologique de ladite représentation et atteignait alors aussi le concept d'*unité* de l'œuvre jusque dans sa constitution interne. La question des conditions de la détermination de la photographie comme œuvre d'art et la nécessaire régulation économique et juridique de la reproduction des originaux pour en garantir l'authenticité juridique est toujours de nos jours un enjeu majeur, tout à la fois pour l'ontologie et la sociologie de l'art, par exemple. Benjamin avait pressenti ce parallélisme entre ontologie et sociologie dès son élaboration du concept d'*aura* autour de la photographie³¹². Le problème que pose ainsi la reproductibilité est corrélé à celui de l'inauthenticité de la perception de l'objet qui se trouve alors médié par une perception tierce, par exemple celle du photographe, qui standardise l'approche de l'œuvre par l'effet de masse donné à la reproduction³¹³. Il y a dès lors un point commun supplémentaire entre le triomphe du roman policier et la perte de l'*aura* : c'est la prédominance du *paradigme de l'indiciel* sur la présence directe de la chose en soi qui demeure voilée et inaccessible dans la préférence de l'*Aufklärung* pour le règne rationnel de la phénoménalité qui trouve en la reproductibilité sa transcription esthétique et technique contemporaine adaptée à la *ratio* et à sa force de dé-transcendantalisation. L'œuvre d'art n'est plus le revers ontologique et objectal du sujet transcendantal que l'on pouvait constituer – y compris dans une approche matérialiste – depuis l'objet même et il ne préserve plus d'*en-soi* consistant. La reproductibilité technique est là encore homéomorphe à la dissolution néo-kantienne de la *ratio* dans un procès sans sujet. La sécularisation produit alors une

³¹⁰ *Ibid.*, p. 76. « Le mode primitif d'intégration de l'œuvre d'art à la tradition trouvait son expression dans le culte. On sait que les plus anciennes œuvres d'art naquirent au service d'un rituel, magique d'abord, puis religieux. Or, c'est un fait de la plus haute importance que ce mode d'existence de l'œuvre d'art lié à l'*aura* ne se dissocie jamais absolument de sa fonction rituelle. »

³¹¹ *Ibid.*, p. 71. « A la plus parfaite reproduction il manquera toujours une chose : le *hic et nunc*, l'*unicité* de l'œuvre d'art là où elle se trouve. »

³¹² *Ibid.*, p. 77. « De plus en plus, l'œuvre d'art reproduite devient reproduction d'une œuvre d'art conçue pour être reproductible. De la plaque photographique par exemple, on peut tirer un grand nombre d'épreuves ; il serait absurde de demander laquelle est authentique. Mais dès lors que le critère d'authenticité n'est plus applicable à la production artistique toute la fonction de l'art se trouve bouleversée. Au lieu de se fonder sur le rituel, elle se fonde sur une autre activité : la politique. »

³¹³ *Ibid.* « En multipliant les exemplaires, elle substitue à son occurrence unique son existence en masse. Et en permettant à la reproduction de s'offrir au récepteur. »

généralisation d'un *nouveau régime de signes* où *l'indice* se substitue à *l'icône*, le premier terme d'*indice* désignant les modalités par lesquelles un objet absent indique sa présence, donc *présence d'une absence*, le deuxième terme d'*icône* comment un objet présent indique une absence, *absence d'une présence*. A ces deux régimes de signes correspondent, comme on l'a vu, des manifestations sociologiques qui, dans le cas du régime iconique, s'incarnait dans un rituel religieux ou magique. Il n'est ainsi pas étonnant que les églises orthodoxes aient développé un rituel proliférant à côté d'une théologie des images très élaborée et qu'*a contrario* le protestantisme luthérien, davantage marqué par la rationalisation capitaliste, ait épuré le rituel autant que le recours aux images et au culte des saints. Plus encore : la transsubstantiation catholique qui manifestait une théophanie de type iconique se transforme ainsi en partage symbolique et donc seulement indiciel du pain dans la communauté réduite à l'immanence, délivrée de toute scorie théurgique et magique. Le lien consubstantiel entre ontologie et sociologie dans l'analyse benjaminienne amène donc à étendre les conséquences de la perte d'aura et de l'instauration d'un nouveau régime de signes à une caractérisation nouvelle des formes rituelles dans la modernité sécularisée. Or, ce que démontre précisément Benjamin est que la perte ontologique de l'aura s'accompagne en réalité de la dissociation sans doute définitive de l'œuvre d'art d'avec l'activité rituelle. La théorie de l'art pour l'art était la dernière tentative de sauver cette dimension en repliant cette dimension rituelle sur l'œuvre même et en se transformant en une théologie³¹⁴, mise définitivement en échec.

C'est donc à travers la politisation de l'œuvre d'art que s'accomplit la forme sécularisée de la ritualisation religieuse disparue. Cette dissociation de l'art d'avec sa fonction sacrée n'est pas perçue par Benjamin comme totalement négative dans la mesure où elle rend l'œuvre d'art à une fonction nouvelle enfin autonome, non subordonnée et non médiée³¹⁵. Il faut souligner que l'autonomisation de l'œuvre d'art de sa fonction rituelle accompagne la conquête de l'autonomisation politique des sociétés déliées progressivement de l'hétéronomie juridique des principes religieux et en cela demeure solidaire des meilleurs aspects politiques de la sécularisation. Cette politisation comme caractéristique de l'art sécularisé en lieu et place de la ritualisation peut prendre plusieurs voies : elle contribue ainsi à une démocratisation dans la

³¹⁴ *Ibid.*, p. 77. « L'art sent venir la crise que cent ans plus tard personne ne peut nier et il réagit à ce qui s'annonce par la doctrine de l'art pour l'art qui n'est autre qu'une théologie de l'art. C'est d'elle qu'est née ce qu'il faut bien appeler une théologie négative sous la forme de l'idée d'un art pur qui refuse non seulement toute fonction sociale, mais encore toute évocation d'un sujet concret. »

³¹⁵ *Ibid.* « Pour la première fois dans l'histoire universelle, l'œuvre d'art s'émancipe de l'existence parasitaire qui lui était impartie dans le cadre du rituel. »

mesure où sa diffusion touche le plus grand nombre, mais elle se traduit aussi par la mise en avant de ce que Benjamin nomme *la valeur d'exposition*, qui correspond trait pour trait dans son analyse à l'absence de finalité de l'errance des clients de l'hôtel dans celle de Kracauer. Certes, l'art n'est plus, comme dans la théologie de l'art pour l'art, délié de toute fonction sociale, mais cette fonction sociale se résume parfois à une signification ésotérique qu'il discerne ainsi dans son étude des photographies d'Atget qu'il compare d'ailleurs, dans une métaphore très kracauerienne, à un détective sur le lieu du crime, chargé de collecter des indices. Ce que l'art dans sa forme sécularisée et politisée peut apporter de mieux, c'est de permettre ce que Benjamin nomme « *le procès de l'Histoire* », ce terme étant entendu quasiment au sens du procès juridique, c'est à dire comme moyen de sauvegarder la mémoire des oubliés³¹⁶.

A l'inverse, les nouvelles formes d'art reproductibles comme le Cinéma peuvent se retrouver captives de la logique capitaliste avec laquelle elles partagent le caractère de processus, de finalité sans fin que l'art moderne prend dans l'exposition pure liée à l'utilisation de la technique³¹⁷ assimilable à la relation du travailleur à la machine. Les visions de Benjamin comme celles de Kracauer ne sont pas exclusivement des critiques de la sécularisation et des déplorations d'un âge perdu. Elles relèvent ainsi l'une comme l'autre de la dynamique d'autonomisation positive au regard de l'illusion religieuse qui plaçait l'homme et l'œuvre d'art dans une éternelle minorité vis-à-vis de la religion et elles affirment le caractère auto-instituant de l'Histoire. Cette forme de domination s'incarnait dans une subordination à une Absence dans le cas de l'homme et de Dieu, ou à une fonction dissociée de son essence dans le cas de l'Art et du Rite. Rendus conjointement à eux-mêmes, l'homme et l'art qu'il produit n'en sont pas pour autant pleinement émancipés et c'est le sens général de ces analyses : l'effet de politisation de l'art peut dégénérer dans le fascisme ou la culture de masse, l'effet d'autonomisation de l'homme peut dégénérer dans l'atomisation et l'anomie sociales ou au contraire dans la Dictature. Les promesses de l'*Aufklärung* ne se sont pas réalisées comme le prévoyait

³¹⁶ *Ibid.*, p. 82. « L'exceptionnelle importance des clichés d'Atget qui a fixé les rues désertes de Paris autour de 1900 tient justement à ce qu'il a situé ce processus en son lieu prédestiné. On a dit à juste titre qu'il avait photographié ces rues comme on photographie le lieu du crime. Le lieu du crime est lui aussi désert. Le cliché qu'on en prend a pour but de renoncer aux indices. Chez Atget, les photographies commencent à devenir les pièces à conviction du procès de l'histoire. C'est en cela que réside leur secrète signification politique. Elles en appellent déjà à un regard déterminé. Elles ne se prêtent plus à un regard détaché. »

³¹⁷ *Ibid.*, p. 88. « C'est devant un appareil que la grande majorité des citoyens doit, dans les bureaux comme dans les usines, abdiquer son humanité durant sa journée de travail. Le soir, ce sont les mêmes masses qui remplissent les salles de cinéma pour voir comment l'acteur prend leur revanche. »

Nietzsche, parce que dans leur optimisme et leur mise en avant du progrès, elles n'anticipaient pas les contreparties pathologiques de la sécularisation dont le sentiment de désenchantement et la montée de la rationalisation sont les symptômes, ce que dévoilent donc les analyses de Kracauer et Benjamin.

B) Les références théologiques comme outils de la critique de la modernité séculière et de la persistance du mal

Il faut donc lire l'usage de la référence théologique chez Benjamin et Kracauer autrement que par une simple nostalgie conservatrice des solidarités sociales et des espérances de l'âge théologique. Chez Kracauer, la conscience de ce risque l'a amené par exemple à se réclamer davantage de la lecture de Simmel et de son influence que de tout autre penseur antérieur³¹⁸. Il nous semble que cette référence simmélienne insistante visait à conjurer une confusion possible avec les tendances nostalgiques-conservatrices dont un auteur comme Ferdinand Tönnies se faisait l'écho³¹⁹. L'héritage simmélien permet une prise en compte plus nuancée de la montée de l'individualité et de la perte du lien communautaire vers lequel il ne s'agit pas de revenir. La pensée de Benjamin, comme celle de Kracauer, n'appartiennent pas à la lignée d'un messianisme restauratif, même appréhendé sous une forme sécularisée. Le passage de la société traditionnelle à la société industrielle produit inévitablement des effets d'atomisation et de parcellisation liés à la division du travail mais rien n'indique qu'il soit impossible de corriger certains de ces effets les plus néfastes et qu'il faille idéaliser un passé historique. Les analyses de Kracauer comme de Benjamin sont davantage conscientes des acquis de la modernité sécularisée et des servitudes de l'âge théologique, qui n'excluent pas cependant une certaine nostalgie. Ainsi, pour Benjamin, deux catégories centrales héritées de Nietzsche et Weber semblent constituer le cœur ésotérique de son analyse : ce sont les catégories nietzschéennes de « Mort de Dieu » et wébériennes de « désenchantement du monde ». Comme le précise Françoise Proust³²⁰, on aurait tort de négliger le rôle essentiel de ce double héritage chez Benjamin, mais il ne doit dès lors pas être entendu dans un sens « réactif ». Benjamin ne

³¹⁸ Kracauer, Siegfried. « Georg Simmel », in *L'Ornement de la masse*, op. cit., p. 95.

³¹⁹ Tönnies, Ferdinand. *Communauté et société. Catégories fondamentales de la société pure*, Paris, PUF, 2010 trad. Sylvie Mesure et Niall Bond.

³²⁰ Proust, Françoise. Art. cit., p. 55. « Il faut même aller plus loin. C'est quand "Dieu est mort" (Nietzsche) et que le monde est désenchanté (Weber) – ces deux noms ne sont pas cités au hasard : Benjamin appartient à une lignée nietzschéo-wébérienne dont le dernier rejeton est Foucault – que l'œil théologique révèle toute son acuité. Son archaïsme et son excentricité sont gages de nouveauté et originalité. »

considère pas, par exemple, que le lien entre « Mort de Dieu » et « désenchantement » soit consubstantiel à la modernité et qu'un lien causal indissoluble doive être établi entre ces deux phénomènes. Sa perspective sur le désenchantement établit contre-factuellement que des périodes de croyance religieuse ont pu s'accompagner aussi d'un fort désenchantement³²¹, comme le montre l'exemple de l'âge baroque qu'il analyse dans la figure mélancolique du souverain partagé entre toute-puissance et impuissance. Or, si le désenchantement n'est pas propre à la modernité, il faut en conclure que le potentiel sémantique et la puissance motivationnelle des énoncés et concepts théologiques n'appartiennent pas *non plus* à un passé révoqué et dépassé et qu'ils peuvent à bon droit être réactivés. La démarche permise par les énoncés théologiques comme *opérateurs théoriques* est à la fois une démarche de *transformation* et d'*interprétation*. Elle permet ainsi d'interpréter la modernité comme une forme d'« enfer » sans craindre l'aspect d'exagération de l'usage d'un tel terme, voire de le revendiquer comme le fera Adorno. Il ne s'agit pas ainsi de décrire seulement la modernité comme une ère particulièrement pénible, postulat qui au simple regard des progrès techniques et médicaux et de l'expérience démocratique vécue serait contestable, mais il s'agit d'introduire dans l'analyse de cette modernité l'idée qu'elle est capable de contenir un potentiel d'archaïsme et de barbarie similaire à celui des temps antérieurs, qu'elle-même se figure comme étant les plus reculés et les plus sombres de l'Histoire.

La perception que la modernité a d'elle-même comme ère éclairée et gouvernée par la Raison étant liée à l'idée de progrès, l'idée que des concepts théologiques puissent ainsi être réactivés affaiblit toute conception linéaire du temps et de l'Histoire sur laquelle repose précisément cette idée de progrès. Cet usage relève au contraire la *nature mythique* et religieuse du diagnostic historique que la modernité porte sur elle-même, se présentant comme ère nouvelle chargée d'une innocence métaphysique, délivrée du poids du péché originel. Ce qui est critiqué à nouveau dans la modernité, c'est ce que révélait déjà chez Kracauer la figure du détective comme figurant *le lien entre rationalité et justice*. C'est ce que l'expérience d'Auschwitz invalidera définitivement et c'est ce qui explique qu'elle soit si présente chez

³²¹ *Ibid.* « Mais ce désenchantement n'est pas l'ultime point d'arrivée d'un Occident épuisé. La preuve en est que nombre d'époques antérieures et précisément des époques théologiques nommément baroques furent désenchantées. Ainsi le concept de désenchantement peut être théologique et inversement les vérités théologiques ne sont pas propres une époque donnée, qui plus est, passée. Elles sont comme toute vérité : à la fois uniques (le baroque et le moderne sont uniques et ne se répètent pas) et en même temps reproductibles. Elles reviennent sous une forme déplacée. »

Adorno comme nouvel impératif dépassant la rationalisation de la morale depuis Kant³²². Il faut ainsi voir la métaphore infernale si présente dans la Théorie critique non pas d'abord dans son aspect sociologique ou politique mais comme annonciatrice d'une conception de l'Histoire qui met en avant la résilience infinie du mal dans l'Histoire et sa radicalité. Elle insiste sur le fait que le mal est *constitutif* jusqu'à présent du déroulement de l'Histoire, en écho aux propos de Horkheimer sur le péché originel et son regret exprimé dans la conférence de 1970 quant au déclin d'un dogme si précieux à la pensée. Chez Benjamin, cette résilience du mal nécessite un réexamen du concept de violence. Cette dernière n'est ainsi pas inscrite dans l'expression de violence de l'irruption révolutionnaire, dans ce que le langage commun entend par le nom de « violence historique » : au contraire, dans « La vie des étudiants », Benjamin engage une comparaison avec le Royaume de Dieu et la Révolution française comme recelant tous deux une idée de la structure métaphysique de l'idée messianique³²³. Le mal s'interrompt exclusivement quand l'Histoire elle-même s'interrompt, y compris dans l'action violente révolutionnaire. On remarquera qu'en rapprochant *Révolution française* et *Royaume*, Benjamin prend le contrepied des pensées conservatrices de la révolution aussi bien que des conceptions strictement matérialistes. A travers ces deux idées, par lesquelles se manifeste dans l'Histoire un modèle absolu de justice, Benjamin dépeint l'impossibilité jusqu'à présent d'incarner historiquement cet absolu. Or, ce que précise justement Benjamin, c'est que, jusqu'à présent, les idées de la Révolution française et du Royaume demeurent purement métaphysiques, c'est-à-dire radicalement exclues du cours de l'Histoire, ce qui est pour partie inévitable, puisque chez Benjamin comme chez Rosenzweig, *l'Histoire est un lieu dont la justice est exclue*, sauf comme interruption radicale. Ainsi, la Révolution française effective n'a pas pu réaliser l'idéal qu'elle portait. L'idée d'un état de justice où se conjugueraient l'instance révolutionnaire et l'instance messianique ne réside plus que dans la sphère métaphysique et non pas dans l'immanence du social-historique. Cette conception va donc invalider deux thèses opposées : d'une part, elle met à mal l'idée d'une convergence théologico-politique entre messianisme et Révolution, et en cela Benjamin se distingue d'un penseur comme Bloch, perçu comme encore prisonnier d'une version téléologique de l'Histoire. D'autre part, elle invalide l'idée social-

³²² Adorno, Theodor W. *Métaphysique. Concept et problèmes*, op. cit., p. 172. « Je crois que toute tentative pour fonder une loi générale disant pourquoi Auschwitz, la bombe atomique, et toutes ces choses qui sont liées les unes aux autres ne devraient pas se répéter aurait quelque chose de puéril parce qu'elle transférerait dans la sphère de rationalité – qui est finalement une sphère dérivée – le droit d'une juridiction qu'elle ne peut qu'usurper. »

³²³ Benjamin, Walter. *Œuvres I*, op. cit., pp. 125-126. « La tâche historique consiste à figurer dans sa pureté jusqu'à l'absolu l'état imminent d'accomplissement (...) mais on peut seulement le saisir dans sa structure métaphysique, comme l'idée du royaume messianique ou celle de la Révolution française. »

démocrate d'une amélioration continue par le progrès du sort des opprimés qui supposait, comme l'indiquait la Thèse XVIIa, un statut privilégié de la modernité sécularisée. La modernité comme phase historique ne se distingue pas radicalement de ce qui la précède : dans cette uniformité, elle demeure prisonnière de l'archaïsme de la violence qui la relie alors au Mythe qu'elle croit avoir éradiqué à travers la sécularisation comme réalité sociologique de notre temps. La modernité, contrairement à l'illusion qu'elle nourrit sur elle-même, demeure fondée sur une forme de violence mythique qu'elle croit avoir conjuré à travers la rationalité des dispositifs politiques et juridiques démocratiques.

Pour montrer cette congruence, Benjamin rapproche ainsi Violence et Droit, qui semblent *a priori* pourtant s'opposer comme expressions respectives de la Force et de la Raison. Il distingue tout d'abord deux formes de violence, lesquelles reposent sur deux modalités différenciées de rapport qui correspondent selon nous respectivement à la *religion* et à la *théologie*. Benjamin sépare ainsi la *violence mythique* de la *violence divine*. La *violence mythique* appartient aux Dieux depuis le paganisme de la Grèce antique et a depuis lors eu pour fonction de rappeler la supériorité de ces derniers sur les mortels. Une telle violence s'inscrirait donc dans la sauvegarde de la domination³²⁴ et dans la conservation du pouvoir terrestre dans la modernité. Elle s'assimilerait aussi à la violence fondatrice du politique (Caïn et Abel, Romulus et Remus). A l'inverse, la violence divine authentique, qui détruit au contraire toute forme de domination terrestre humaine, fonderait l'égalité des hommes entre eux dans l'isonomie et instaurerait un règne de non-domination. Dans la modernité, où la régulation par le Droit est devenue essentielle, et où le Droit lui-même, à travers le paradigme de la légalité kantienne, est devenu le modèle même de la morale, ce qui se manifeste ainsi n'est jamais que ce que Kracauer nomme dans le *roman policier* « la loi de la sphère inférieure » liée à la *ratio*. Le problème surgit dans la mesure où la modernité prétend néanmoins réaliser le programme utopique de la violence divine au moyen d'un droit séculier revêtu en réalité des attributs de la violence mythique. Le Droit moderne est chargé par Benjamin de la fonction d'incarner le

³²⁴ Benjamin, Walter. « Critique de la Violence », in *Œuvres I, op. cit.*, pp. 237-238, trad. Maurice de Gandillac. « Comme fondatrice de droit, la violence, en effet, a une double fonction, en ce sens que la fondation de droit s'efforce certes, par le moyen de la violence, d'atteindre comme sa fin *cela même* qui est instauré comme droit, mais au moment où elle instaure comme Droit ce qui est sa fin, au lieu de congédier la violence, maintenant seulement elle en fait une violence fondatrice de droit au sens rigoureux, c'est-à-dire de façon immédiate, puisqu'elle établit, sous le nom de pouvoir, une fin non pas libérée et indépendante de la violence, mais, en tant que droit, liée à elle de façon nécessaire et intérieure. La fondation de droit est une fondation de pouvoir et, dans cette mesure, un acte de manifestation immédiate de la violence. »

monopole de la Violence légitime étatique³²⁵ et d'absorber la violence inhérente aux rapports sociaux. Il prend en charge, sa fonction sociale étant alors la conservation de l'ordre historique, l'intégralité de la violence mythique³²⁶ que les Modernes croient avoir expulsé. Au cœur du dispositif de rationalisation de la modernité se niche alors selon Benjamin deux éléments que la Raison était censée avoir réduite et qu'elle réintroduit conjugués : le Mythe et la violence. Contrairement à la représentation wébérienne de la domination, l'évolution de la modernité pour Benjamin n'obéit pas de manière chimiquement pure au triomphe du modèle rationnel-légal, mais les traits de la domination charismatique s'y maintiennent pleinement et de manière pernicieuse. A travers la violence, qui se manifeste alors dans le monopole étatique qui la régit, surgit le Mythe qui est contenu quant à lui dans *la légitimité* de cette violence. La nature mythique de cette légitimité éclate dans la concession que l'Etat doit faire au droit de grève comme *expression non étatique de la violence*. L'Etat recèle en lui les germes de sa propre destruction comme *producteur de violence conservatrice* en ménageant la place à une violence autre qu'est la *violence fondatrice*, mais violence toujours mythique cependant, et qui fonctionne dialectiquement avec la *violence conservatrice*. C'est un arrière-plan religieux des plus archaïques que révèle Benjamin, lié à la forme moderne de l'Etat. La conception benjaminienne du droit moderne rejoint ainsi à la manière d'une constellation le portrait du détective de Kracauer en *homme sacerdotal* : le discours rationnel-légal pour fonder sa propre légitimité épistémique et morale repose sur la convergence entre la mécanique déductive la plus poussée et la violence de la domination charismatique que seul le Mythe confère dans son acception la plus religieuse³²⁷.

Au niveau de l'Etat, cette forme éclate dans le rôle que joue la police, qui, dans l'expression de sa violence, représente le point de rencontre entre les deux formes de la violence mythique : défense de l'ordre et possibilité de création d'un ordre nouveau fondé sur la violence et finalement la forclusion de l'autonomie démocratique³²⁸. Le policier réel en cela s'oppose au

³²⁵ *Ibid.*, p. 215. « L'intérêt du droit à monopoliser la violence en l'interdisant à l'individu ne s'explique point par l'intention de protéger les fins légales mais bien plutôt de celle de protéger le droit lui-même. »

³²⁶ Goldschmit, Marc. *L'écriture messianique*, op. cit., p. 95. « Le droit s'institue ainsi par la confiscation de la violence légale, c'est-à-dire par le monopole du droit à la violence : en droit, la violence disparaît dès qu'apparaît le droit, mais elle disparaît en lui, en devenant en quelque sorte identique à lui. Le droit est alors en son essence toute la violence. Le droit se protège et s'immunise de toute violence extérieure à lui. »

³²⁷ Benjamin, Walter. *Ibid.*, p. 237. « Bien loin de nous révéler une sphère plus pure, la manifestation mythique de la violence immédiate se montre très profondément identique à toute force du droit, transformant le pressentiment du caractère problématique de cette force en certitude du caractère pernicieux de sa fonction historique ; notre tâche est donc d'en finir avec elle. »

³²⁸ *Ibid.*, p. 223. « L'ignominie de la Police tient à l'absence ici de toute séparation entre la violence qui fonde le droit et celle qui la conserve. »

détective fictif dans la mesure où il rompt la promesse de pacification par la Raison et d'adéquation avec la justice que porte cette figure romancée et dévoile le mensonge de cette promesse³²⁹. Or, l'histoire moderne peut être vue comme la montée en puissance, à la fois dans les faits et dans les représentations, d'un Droit sécularisé, délivré de l'onction du Mythe que lui conférait sa supposée fondation hétéronome, qu'elle réside dans la loi naturelle ou dans le commandement religieux. Le droit est ainsi rendu à lui-même à travers sa positivité et à sa fonction autonome, auréolé d'une fonction progressive de pacification des rapports sociaux réalisée dans l'articulation logique et mécanique des Normes. De ce point de vue, il y a une convergence notable, mais simplement momentanée et superficielle, avec le diagnostic critique de Schmitt contre le normativisme. Ce retour du Droit à une fonction autonome dé-ritualisée et positive, comparable à la perte de l'aura que connaît l'œuvre d'art, n'est certes pas sans vertus : le droit positif n'admet ainsi l'expression effective de la violence que dans certains cas limités et non comme un attribut permanent, mais une telle évolution ne doit pas non plus se confondre avec une émancipation réalisée. Il s'agit ici au contraire de s'émanciper du récit de la modernité sur elle-même. Dans le langage de Kracauer, le droit vaut ici comme métonymie de la *ratio* moderne appliquée à la sphère politique et sociale inférieure, déformant la réalité supérieure. Le droit analysé par Benjamin révèle donc la persistance des fondements religieux hétéronomes *au cœur de la Raison* et de l'ordre social historique comme règne de la violence. La persistance du mal est assimilée à une forme spécifique de *confusion du Mythe et de la Raison* qui trahit une rigoureuse domination.

L'analyse ne peut en effet demeurer en l'état : la position de Benjamin répond à une structure logique rigoureuse qui articule les propositions de « La vie des étudiants » à celles de *Critique de la violence* : si l'époque du règne du droit et de la plus haute rationalité recèle une violence et un archaïsme, et si la sortie de cet état n'est possible qu'à travers le signe d'un possible autre que nous font parvenir de simples idées métaphysiques comme le Royaume ou la Révolution, alors il est évident que l'Histoire en son entier n'est que pré-Histoire structurée par le mal : la modernité est bien infernale en ce sens qu'elle tend à se décrire *faussement* comme le Royaume à travers le règne du Droit³³⁰ alors qu'elle n'est pas libérée d'une forme de

³²⁹ Goldschmit, Marc. *Op. cit.*, p. 100. « En un certain sens le texte de Benjamin pense les années vingt à partir de l'alternative entre un parlementarisme fort et conscient de la nécessité de sa force, et d'autre part la violence de la terreur policière dont l'ambiguïté accompagne l'affaiblissement des parlements. Sa critique antifasciste de la violence ne tombe jamais dans les facilités de l'antiparlementarisme mais en appelle au contraire à un parlement fort pour fonder et conserver la souveraineté démocratique. »

³³⁰ *Ibid.*, p. 101. « La pourriture, la ruine au cœur du droit – c'est-à-dire la forme juridique de la souveraineté –

péché originel qu'est sa violence constitutive. On remarque que la position de Benjamin vis-à-vis de la modernité rejoint celle du messianisme juif contre le christianisme : l'absence de changement effectif empiriquement constatable dans le déroulement de l'Histoire trahit la non-survenance passée du Messie. Le Christ n'est pas le Messie, tout comme la modernité n'est pas une ère d'émancipation, quand bien même la sécularisation représenterait un pas vers l'émancipation. *Il n'y a de messianique que dans la sortie de l'Histoire au sein de laquelle la modernité est pleinement incluse*³³¹. La distinction entre les deux formes de violence que posait Benjamin recoupe bien selon nous une distinction entre le religieux et le théologique et il s'agit alors de s'intéresser au rôle de la violence divine, qui est justement assimilée au modèle biblique contre celui du Mythe païen et chrétien. La généalogie de la violence divine comme *violence pure* expulse donc la persistance du Mythe et le règne de la rationalité. Le thème de la violence divine participe ainsi au thème plus vaste de la démythologisation de la Raison dans la Théorie critique, thème que l'on retrouvera dans *Dialectique de la Raison*, et cette violence prend comme objet à travers l'adjectif « divin », *les moyens de la théologie contre ceux du Mythe*. La théologie est ainsi entendue négativement comme *l'ensemble des concepts susceptibles de briser l'union moderne du Mythe et de la raison instrumentale*. La théologie se tient à égale distance de l'irrationalité du Mythe en ceci qu'il s'agit d'un discours de forme rationnelle, et de la rationalité instrumentale, dans la mesure où elle ne se limite pas à la stricte immanence de la *ratio*. De la même manière, la violence divine est ce qui contribue à séparer le cycle infernal de la violence fondatrice et de la violence conservatrice qui fonde la dimension mythique du Droit et qui s'incarne dans la logique sacrificielle à l'œuvre dans l'Histoire³³². On rapprochera ici la logique benjaminienne du célèbre épisode biblique de la ligature d'Isaac : la demande de Dieu à Abraham procède de la plus extrême des violences mais elle pose ainsi l'interdiction ultérieure du sacrifice humain qui réduit en réalité l'expression de la violence mythique³³³. Si l'on

commence donc avec l'origine du droit et il n'y a pas d'origine ou de moment pré-juridique qui serait pur de toute corruption et souverainement fort. »

³³¹ C'est le sens du « Fragment théologico-politique », qui se veut une conjuration, un *katechon* de la confusion entre les deux ordres et non pas leur accomplissement : Benjamin, Walter. « Fragment théologico-politique », in *Œuvres I, op. cit.*, p. 263. « Seul le Messie lui-même accomplit tout devenir historique en ce sens que seul il rachète, accomplit, crée la relation de ce devenir avec le messianique lui-même. C'est pourquoi aucune réalité historique ne peut d'elle-même, à part d'elle-même se rapporter aux choses messianiques. C'est pourquoi le Royaume de Dieu n'est pas le *telos* de la *dunamis* historique ; il ne peut être posé comme but. Historiquement, il n'est pas un but, il est un terme. »

³³² Benjamin, Walter. *Critique de la violence, op. cit.*, pp. 238-239. « La violence mythique est la violence sanglante exercée en sa propre faveur contre la vie pure et simple, la violence divine est la violence pure exercée en faveur du vivant contre toute vie. La première exige le sacrifice, la seconde l'accepte (...) mais elle ne l'est que relativement par rapport à des biens, au droit, à la vie et à des choses du même genre, non point de manière absolue à l'égard de l'âme du vivant. »

³³³ D'où cette critique de la peine de mort : Benjamin, Walter. *Op. cit.*, p. 222. « Depuis qu'on a mis en question

compare la logique conjuratrice de violence biblique qu'accomplit la ligature avec celle de la fondation païenne de Rome, si l'on analyse le destin réprimé de Caïn comme une seconde expulsion du Paradis terrestre, on constate en effet que la violence biblique sépare fondation politique et glorification du sacrifice, cette glorification étant souvent sacrifice de l'Autre. La violence divine est ainsi destructrice du droit en ses deux dimensions, elle est ce qui rompt ou rompra dans l'avenir messianique le cours habituel de l'Histoire et de la violence politique en imaginant une forme de violence non historique. Il faudrait alors imaginer que la violence divine est celle qui instaure une Histoire délivrée du mal. En ce sens, le compagnonnage très momentané de Benjamin et Schmitt s'arrête³³⁴ dans la mesure où la violence divine, si elle est interruptive et manifeste une souveraineté absolue, ne vise pas à l'établissement d'un état d'exception. Comme opposée à l'irrationalité de la violence fondatrice, elle s'oppose aussi à la dictature et vise précisément par l'éradication du mal dont la dictature est une manifestation politique. L'état d'exception, c'est *la domination conjointe du mythique et du rationnel légal, leur réconciliation maléfique dont notre époque témoigne*. La violence divine se réserve tous les moyens possibles pour une fondation politique délivrée de la violence, y compris une irruption violente qui viendrait clore ce cycle du droit. Benjamin fournit un exemple emprunté à la Bible : dans l'éradication de la famille de Coré³³⁵, les Lévites sont frappés sans préavis. La violence divine peut être extrême mais elle a pour fonction l'expiation et la refondation, elle n'est pas violence horizontale, d'homme à homme. Il y a ici renversement radical de la perspective schmittienne : Dieu n'est pas le *katechon* qui retient le désastre révolutionnaire, il est le *katechon*, non dans l'état d'exception, mais dans la fin de l'état d'exception, précisément dans la survenance destructrice du « désastre » révolutionnaire qui met en fait fin à ce qui est

la valeur du droit positif, la peine de mort a été plus que toutes les autres critiquée. (...) Les critiques ont senti qu'en s'en prenant à la peine de mort, on ne s'attaque pas au quantum de la peine, on n'attaque pas des lois mais le droit lui-même dans son origine. »

³³⁴ Il n'y a tout d'abord pas de décisionnisme benjaminien, au contraire Benjamin procède à un éloge de l'indécidable démocratique : Benjamin, Walter. *Op. cit.*, p. 233. « Ainsi se trouverait mise en lumière la singulière expérience, à première vue décourageante qui correspond au caractère finalement indécidable de tous les problèmes de droit. (Expérience qui dans son absence de toute issue possible n'a peut-être de comparable que l'impossibilité où se trouvent toutes les langues naissantes de décider de façon concluante sur le "correct" et le "faux".) Ce qui décide en effet de la légitimité des moyens et de la justification des fins, ce n'est jamais la raison, mais, pour la première, une violence qui a la caractéristique d'un destin, et pour la seconde Dieu lui-même. » La violence divine n'est pas assimilable à une décision humaine : soit elle est acte de souveraineté absolue et donc il n'y a pas de souveraineté de la décision politique autre que mythique, soit elle est le modèle d'actes de souveraineté mais ceux-ci ne s'incarnent que comme sortie de l'Histoire et non comme décisions.

³³⁵ *Ibid.*, p. 238. « Il frappe des privilégiés, des lévites, il les frappe sans avoir averti, sans menace et n'hésite pas à les anéantir. Mais dans cet anéantissement même, il lave en même temps la faute et l'on ne peut méconnaître une profonde corrélation entre le caractère non sanglant et le caractère expiatoire de cette violence. »

faussement considéré comme l'état commun³³⁶, qui est le véritable état de violence. En attribuant au droit et à la violence révolutionnaire des attributs respectivement mythiques et divins, Benjamin montre d'une certaine manière la pertinence d'une analyse réalisée au moyen de concepts théologiques sécularisés. Les concepts n'y sont pas tant considérés comme montrant des continuités historiques effectives que réalisant des analogies fécondes dans une perspective herméneutique et traçant une ligne de partage entre théologique et mythique/religieux. On peut dire de manière paradoxale que la théologie et le concept de violence divine permettent l'achèvement de la sécularisation comme *mondanisation* par la disparition des contenus mythiques qui y résident encore, y compris dans le développement de la Raison.

Dès lors, si la persistance du mal dans l'Histoire est liée à celle de la forme mythique et si la forme mythique s'incarne autant dans la raison instrumentale que dans l'irrationalité pure, le statut de la démythologisation que semble promouvoir la Raison dans la modernité est au cœur du problème de la persistance du mal. L'analyse de la question du Mythe ressurgit ainsi avec force dans la *Dialectique de la Raison*, qui en révèle le statut ambigu dans la Théorie critique francfortoise totalement assimilable à celui qu'il prend dans la *Critique de la violence* : d'une part, si la Raison dans sa perspective de démythologisation réduit l'influence du Mythe en tant que Mythe mais produit elle-même du Mythe à travers le rôle moral et politique de la *ratio*, cette production rend la raison instrumentale assimilable à la violence mythique dans son ensemble, et pas uniquement sous la forme benjaminienne du droit qui n'en est que la manifestation sociale-historique. Adorno et Horkheimer *accentueraient* en fait la position de Benjamin en la généralisant depuis le Droit jusqu'à l'ensemble des formes sociales, reposant sur l'exclusivité de la domination de la raison instrumentale. Cependant, une telle conclusion en viendrait à considérer le Mythe dans sa manifestation *exotérique* comme préférable à la raison instrumentale parce que celui-ci serait, au moins, chargé de sens³³⁷. Une telle conclusion

³³⁶ *Ibid.*, p. 242. « C'est sur la rupture de ce cercle magique des formes mythiques du droit, de la destitution du droit, y compris les pouvoirs dont il dépend et qui dépendent de lui et finalement du pouvoir de l'Etat, que se fondera une nouvelle ère historique. Si déjà le règne du mythe est présentement ici et là battu en brèche, ce nouveau ne se situe pas dans un horizon lointain si difficile à concevoir qu'une objection contre le droit se réglerait d'elle-même. Mais, si la violence voit, au-delà du droit son statut assuré comme violence pure et immédiate, la preuve alors sera faite qu'est également possible et de quelle manière, cette violence révolutionnaire dont le nom est celui qui doit être donné à la plus haute manifestation de la violence pure parmi les hommes. »

³³⁷ Adorno, Theodor W et Horkheimer, Max. *Dialectique de la Raison*, *op. cit.*, p. 23. « Libérer le monde de la magie, c'est en finir avec l'animisme. Xénophane raille les nombreuses divinités, parce qu'elles ressemblaient aux hommes qui les ont inventées en tout ce qu'ils ont de contingent et d'imparfait, et la logique la plus récente dénonce les mots formés par le langage comme de la fausse monnaie qu'il vaudrait mieux remplacer par des jetons neutres. Le monde devient un chaos. La synthèse signifie le salut. Aucune différence ne doit exister entre l'animal

se révélerait pourtant un contresens car Adorno et Horkheimer persistent à penser comme souhaitable une radicale démythologisation sous toutes ses formes, puisque l'élément qui est critiqué justement dans la raison instrumentale, c'est la persistance *ésotérique* du Mythe³³⁸ en son sein. La logique circulaire du raisonnement semble invalider alors la thèse dont la cohérence est mise à mal. Effectuer ici une comparaison avec l'appréhension du Mythe par un philosophe néo-kantien comme Cassirer³³⁹ semble la bonne méthode pour comprendre et éclairer la spécificité de la position de la Théorie critique et son inscription dans les discussions de la philosophie allemande de son temps.

Il faut ainsi resituer tout d'abord la présentation du Mythe chez Adorno et Horkheimer comme n'étant pas strictement opposable au *Logos* mais établissant avec lui des liens de continuité et de connexité que le *Logos* lui-même réfute, se définissant abusivement comme un contre-Mythe. Cette idée rejoint de manière surprenante celle formulée par Cassirer dans *La Philosophie des formes symboliques*. Le philosophe de Marburg postule en effet que la structure du Mythe correspond à un mode de pensée qui ne saurait être éradiqué sans que la Raison elle-même ne soit atteinte du fait du lien de connexité profond qu'elle entretient avec le Mythe³⁴⁰. L'ambition des Lumières de détruire le Mythe sous la forme de la religion est finalement jugée irréaliste par Cassirer dans la mesure où, dans l'esprit kantien, la Raison culmine dans la reconnaissance de ses propres limitations dans le domaine métaphysique mais aussi dans ses

totémique, les rêves du visionnaire et l'idée absolue. Sur la voie qui les conduit à la science moderne, les hommes renoncent au sens. »

³³⁸ *Ibid.*, p. 25. « Mais les mythes, victimes de l'*Aufklärung*, étaient déjà le produit de celle-ci. Dans le calcul scientifique des occurrences, les explications que donnait autrefois la pensée sur les mythes sont réduites à néant. Le mythe prétendait informer, dénommer, narrer les origines mais par là même il prétendait aussi représenter, confirmer, expliquer. (...) Dès lors, l'être se scinde, il y a d'une part le *logos*, qui avec le progrès de la philosophie est réduit à la monade, simple point de référence ; d'autre part la masse de toutes les choses et les créatures extérieures. L'unique différence entre l'expérience particulière et la réalité absorbe toutes les choses. Sans égards pour les différences, le monde est assujéti à l'homme. De ce point de vue la Genèse juédique et la religion de l'Olympe se rejoignent. »

³³⁹ De ce point de vue, il faut souligner l'importance de l'article de Raulet, Gérard. « Secularisation, Myth, Antisemitism : Adorno and Horkheimer's Dialectic of Enlightenment and Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms » in *The Early Frankfurt School and Religion*, New York, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 171-189.

³⁴⁰ Cassirer, Ernst. *La Philosophie des formes symboliques*, Paris, Minuit, pp. 275-276, trad. Ole Hansen-Love et Jean Lacoste. A propos de la dialectique du mythe : « Et cette dialectique n'intervient pas seulement pour transformer les contenus de la conscience mythique : elle en règle aussi la forme interne. Elle s'empare même pour la métamorphoser de l'intérieur de la fonction mythique en tant que telle, du processus de construction des mythes. (...) Ce qui est décisif au contraire c'est le fait que la conscience mythique, même dans cette régression reste encore à l'intérieur d'elle-même. Elle ne sort pas radicalement de son univers. Elle n'admet pas un "principe" totalement nouveau. C'est au contraire en complétant intégralement son propre univers qu'elle se rend compte qu'elle doit le dépasser. Le *logos* n'émerge pas du *muthos* comme rupture mais comme prise de conscience par le mythe de ses propres limites. A l'inverse, chez Horkheimer et Adorno, si le *Logos* ne prend pas conscience de ses limites il redevient *muthos*. »

autres fonctions gnoséologiques. Dans ses « Pensées sur la religion », Horkheimer évoquait ainsi le domaine mythique comme une *forme spirituelle*, liant ainsi la notion à la dimension intellectuelle de celle des *formes de vie*. On peut ainsi discerner chez Horkheimer lui-même une complexification de l'appréhension du Mythe influencée par la perception de ce dernier comme révélant une capacité adaptative liée à une évolution fonctionnelle de son rôle dans l'Histoire et non une discontinuité radicale entre la modernité et l'âge mythologique. Cassirer refuse pour sa part de considérer le Mythe comme une caractéristique propre à un certain âge de l'humanité que la science et l'accumulation du savoir permettraient de dépasser³⁴¹ ou à un trait anthropologique lié à une mentalité « primitive ». Ce qui prime ici, c'est l'idée d'une continuité entre formes mythiques et formes rationnelles qui se distinguent uniquement par l'accentuation et la minoration différenciées de certains aspects foncièrement partagés. Cassirer partage ainsi une certaine approche qui n'est pas sans évoquer celle du *Bilderverbot* en prétendant que la religion juive a pu contribuer, à travers la constitution du monothéisme, à une fonction abstractive du Mythe³⁴². L'absence de représentation et de nomination de Dieu dans la religion juive rompt néanmoins avec d'autres formes mythiques préalables dans la mesure où elle révèle une incapacité du Mythe et de ses significations à rendre compte de la Totalité. A travers le *Bilderverbot*, le Mythe prend conscience de sa propre limitation dans la mesure où il fait place à l'impossibilité de nommer et de représenter par les moyens traditionnels dont il usait à travers l'image et le langage. Un tel mécanisme engage nécessairement une montée vers le formalisme logique où les objets n'ont pas non plus besoin d'être représentés pour que l'on puisse élaborer et expliciter les rapports qui les régissent. La religion est dès lors une formation particulière qui possède des traits purement mythologiques et des traits rationnels synthétisés, ce qui démontre le lien de continuité entre ces deux formes. Axiologiquement neutre chez Cassirer, qui le replace comme une fonction de l'esprit, le problème de la persistance de cet élément mythique et de son lien avec la possibilité du mal ressort cette fois du point de vue critique et éthique des analyses du chapitre de la *Dialectique de la Raison* intitulé « éléments de l'antisémitisme ». La *Dialectique de la Raison* développe ainsi, à la lumière de la montée du nazisme et de la Seconde

³⁴¹ *Ibid.*, p. 277. « Le schéma des trois degrés que Comte appelle la "Loi des trois états" ne permet aucune appréciation purement *immanente* du fonctionnement de la conscience mythique et religieuse. Il faut chercher le but vers lequel elle tend en dehors d'elle dans un élément radicalement autre. Mais par là même, la nature véritable de l'esprit mythique et religieux, son dynamisme purement *interne* ne sont pas appréhendés. »

³⁴² *Ibid.*, p. 281. « L'interdiction de l'idolâtrie, c'est-à-dire l'interdiction de faire une image de ce qui est dans le ciel ou sur la terre, dans les eaux ou sous la terre, acquiert une signification et une force tout à fait nouvelles. (...) On voit que la conscience mythique est ici soumise à une tension nouvelle qui lui est étrangère. Elle doit accueillir une opposition qu'elle ne connaît pas en tant que telle, qu'elle n'appréhende pas et qui la détruit et l'anéantit. »

Guerre mondiale, l'analyse qu'annonçait Benjamin dès les années vingt dans *Critique de la violence* à travers son pressentiment de la résurgence de la violence mythique comme modalité agonistique de la dialectique entre violences fondatrice et conservatrice. Le nazisme témoigne de cette fusion parfaite et en constitue l'état stabilisé. Or, c'est l'antisémitisme à l'intérieur du nazisme qui, selon Horkheimer et Adorno, révèle également la continuité négative, renversée, du Mythe et de la Raison, et la possibilité de retournement régressif du mouvement historique que les Lumières et Cassirer³⁴³ avaient assimilé à tort à une montée inexorable et progressive de la Raison³⁴⁴. Dans cette analyse de l'antisémitisme – que les deux auteurs appuient sur des données empiriques³⁴⁵ – comme révélateur de la persistance du Mythe et de son accointance avec le mal, le rôle du christianisme est caractérisé comme ayant par exemple conservé la dimension sacrificielle du rituel propre à la violence mythique³⁴⁶. Cette violence mythique est dirigée vers les juifs comme ceux qui, par leur refus de reconnaître la messianicité du Christ, mettent en cause la possibilité même du Salut et le lien entre religion et Mythe. Le christianisme est envisagé depuis son origine comme une forme de recul du processus d'abstraction et de démythologisation engagé par le judaïsme décrit par Cassirer, ayant réintroduit un imaginaire païen, à côté d'un monothéisme strict, par une multiplicité de figures symboliques à tonalité

³⁴³ Cassirer ne possède cependant pas une vision irénique du Mythe : Cassirer, Ernst. *Le Mythe de l'Etat*, Paris, Gallimard, p. 280. « Le mythe n'a pas été totalement vaincu et soumis. Il est toujours là tapi dans l'ombre attendant son heure et la bonne occasion. Cette heure survient dès que les autres forces qui forment les liens sociaux perdent pour une raison ou une autre leur force et ne sont plus capables de combattre le pouvoir *démonique* du mythe. »

³⁴⁴ Raullet, Gérard. Art. cit., p. 179. « Cette radicalisation de la relation entre le Mythe et la Raison semble fondamentalement distinguer la position d'Adorno et Horkheimer de celle de Cassirer. Ils ne considèrent plus la relation entre le Mythe et la Raison comme une progression logique par étapes mais comme la persistance régressive en creux de motifs mythologiques de pensée et d'action à l'intérieur même des modes de pensée et d'agir rationnels. De ce point de vue, il n'est même pas question de faire se recouper une identité systémique comme le prétendait Blumenberg, un point de vue qui après tout accepte le rôle progressif des nouvelles réinterprétations fonctionnelles. Mais, pour le dire, en diabolisant le mythe comme effondrement de la pensée Horkheimer et Adorno semblent rapprocher leur esprit de la vision fondamentale de Cassirer selon laquelle les sociétés humaines demeurent des sociétés symboliques et qu'elles sont confrontées au caractère plus ou moins mythique de leurs idéaux normatifs. » (Notre traduction.)

³⁴⁵ Horkheimer, Max et Adorno, Theodor W. *Dialectique de la Raison*, op. cit., p. 19. « L'analyse sous forme de thèse des "éléments de l'antisémitisme" concerne le retour de la civilisation éclairée actuelle vers la barbarie. Une des caractéristiques de la rationalité depuis le début a toujours été sa tendance à s'autodétruire ; cette tendance n'est pas virtuelle, mais très concrète. (...) Son irrationalisme est déduit directement de la nature de la raison dominante et du monde qui correspond à son image. »

³⁴⁶ *Ibid.*, pp. 185-186. « Le christianisme n'est pas seulement une régression par rapport au judaïsme dont le Dieu, passant de la forme hénothéiste à la forme universelle n'a pas entièrement perdu les traits du démon naturel. (...) Mais, en vertu des mêmes éléments à l'aide desquels le christianisme lève la contrainte de la religion naturelle il tend à reproduire l'idolâtrie sous une forme spiritualisée. Dans la mesure même où l'absolu est rapproché de l'infini, l'infini devient un absolu. Le Christ incarnation de Dieu est un sorcier déifié. L'image de soi que trouve l'homme dans l'Absolu, l'humanisation de Dieu à travers le Christ est le *Proton Pseudos* du christianisme. Le progrès par rapport au judaïsme ne va pas sans l'affirmation selon laquelle un homme, Jésus, a été Dieu. C'est justement l'élément de réflexion du christianisme, la spiritualisation de la magie qui est à la racine du mal. Ce qui paraît naturel pour l'esprit est déclaré d'essence spirituelle. » Le christianisme est ici présenté comme la racine de la mythologisation de l'abstractif du judaïsme et du théorétique de la pensée grecque.

quasi-polythéiste. Le christianisme a ainsi réhabilité une dimension magique de la conscience humaine à travers des dogmes comme celui de la transsubstantiation. La disparition des juifs en tant que juifs par la conversion ou par d'autres moyens est ainsi envisagée comme une manifestation de misologie liée à l'ascèse supportable que le judaïsme a fait subir à l'esprit mythologique résurgent³⁴⁷. Cette analyse révèle ainsi que la méfiance de la Théorie critique envers le progrès est liée à deux éléments : la possibilité de réversion des rapports entre raison et Mythe qu'ils croient discerner dans l'apparition du christianisme, et la persistance du mal dans le Mythe qui s'explique par l'irréductibilité de la dimension mythologique et l'impureté constitutive de la Raison d'une part, et par le lien entre Mythe et violence politique dont ils recueillent l'enseignement chez Benjamin, d'autre part.

A travers cette analyse, Horkheimer et Adorno réintroduisent donc une persistance originelle du Mythe et l'idée d'une absence de pureté de la Raison qui étendent à la culture en son entier le concept d'impureté originelle du Droit issu de Benjamin. Les Lumières avaient cru à tort libérer l'homme en le lavant par avance de la faute et du péché originel dont l'éradication comme Mythe est une constante de la colère antithéologique telle qu'elle se manifeste dans les théories du pacte social depuis Hobbes. L'une des caractéristiques de cette analyse critique de l'irréductibilité du Mythe et de son lien avec le mal absolu est de rétablir philosophiquement une position éthique qui remplacerait fonctionnellement le péché originel, éclairant ainsi d'un jour nouveau l'allocution de Horkheimer de 1970. L'idée de la persistance du mythe dans la rationalité vise à briser théoriquement le Mythe de l'innocence des Modernes qu'Auschwitz avait déjà brisé empiriquement. La question des sources religieuses de la *Dialectique de la Raison* et des liens qu'entretiennent démythologisation et sécularisation se trouve dès lors posée.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 188. « Voilà l'origine religieuse de l'antisémitisme. Les disciples de la religion du père sont haïs par ceux qui pratiquent la religion du fils parce qu'ils en savent plus. C'est l'hostilité contre l'esprit de l'esprit qui s'est endurci dans sa conviction d'être le garant du salut. Ce qui scandalise les antisémites chrétiens, c'est une vérité qui résiste au mal et retient l'idée de la béatitude imméritée envers et contre le cours du monde et le salut qui sont supposés assurer cette béatitude. L'antisémitisme doit prouver la légitimité du rituel de la foi et de l'Histoire en l'exécutant sur ceux qui nient cette légitimité. » La logique de la foi a remplacé la logique de la Loi du judaïsme et ainsi cette intériorisation a affaibli la dimension éthique en ne laissant plus demeurer qu'une loi de sphère inférieure.

C) *Démythologisation et sécularisation*

Le constat selon lequel la *Dialectique de la Raison* est fortement influencée par des concepts d'origine théologique qui en imprègnent le vocabulaire est désormais assez largement partagé³⁴⁸. Le fait que la question de la pensée mythique y soit traitée de manière centrale ne doit pas obscurcir le fait qu'elle n'est pas seulement l'*objet de la discussion théorique* qui s'y déroule mais que les deux auteurs s'appuient constamment sur *des concepts qui y sont liés* pour analyser les rapports entre Mythe et Raison. Il s'agit là d'une différence notable avec la démarche de Cassirer dont nous avons vu que, premièrement, elle tentait de demeurer axiologiquement neutre en se focalisant sur les aspects cognitifs et gnoséologiques de la pensée mythique, et secondairement, qu'elle ne prenait finalement pas à son compte les concepts issus de cette pensée. Cassirer se cantonnait en fait strictement à l'application d'une grille kantienne en se limitant à des jugements descriptifs. Les approches de Cassirer et des deux philosophes francfortois ont beau partager le constat épistémologique d'une continuité entre Mythe et Raison, elles se distinguent donc en ce que la version de Cassirer ne se traduit pas par la moindre influence méthodologique, ni par le moindre constat politique immédiat, du moins avant la rédaction de son *Mythe de l'Etat*. L'hypothèse selon laquelle l'analyse de Horkheimer et Adorno serait porteuse de jugements prescriptifs et de jugements axiologiques sur la signification historique de cette continuité et sur le diagnostic historique qu'elle révèle, se double alors de l'affirmation selon laquelle l'utilisation des concepts théologiques y est résolument *substantielle* et non pas uniquement *rhétorique*, pour reprendre les termes de l'alternative posée par Rüdiger Bittner dans son article sur « Les sources religieuses de la *Dialectique de la Raison* ». La question posée par Bittner nous semble en outre un écho pertinent de la question adressée par Blumenberg aux tenants du théorème de la sécularisation concernant la substantialité ou la nature métaphorique des analogies entre théologie et Histoire, par exemple. La notion de *rhétorique* chez Bittner occupe la fonction de celle de *métaphore*

³⁴⁸ Bittner, Rüdiger. « *Does Dialectic of Enlightenment Rest on Religious Foundations?* », in Kohlenbach, Margarete et Guess, Raymond. *The Early Frankfurt School and Religion*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, p. 157. « Le texte de la *Dialectique de la Raison* est parsemé de mots d'origine religieuse. On se trouve y parler de faute, d'interdit, d'expiation et de réconciliation et de façon tout à fait prééminente y apparaît le mot *Unheil* – un mot qui conserve une signification religieuse grâce à sa proximité évidente avec *Heil* (le Salut). Horkheimer et Adorno utilisent fréquemment et avec insistance et *nota bene*, ils en usent en leur nom propre et pas seulement en prêtant leur voix à la pensée religieuse ou mythique. Une question se pose alors : ce mode de langage est-il rhétorique ou possède-t-il un fond substantiel ? » (Notre traduction.) NB : « *Unheil* » est globalement traduit par « calamité » dans la traduction française et « *calamity* » dans la traduction anglaise de *Dialektik der Aufklärung*. L'insistance de Bittner n'est compréhensible que par le vocable allemand que ce dernier a conservé tout le long de son article publié originellement en anglais.

chez Blumenberg, quoiqu'elle revête un aspect plus performatif qui se dissolvait dans le terme blumenbergien. Chez Blumenberg, la nature analogique du théorème de sécularisation enfermait ce dernier dans la pure analyse théorique dénuée du moindre accomplissement performatif. Admettre un tel positionnement ne reviendrait-il pas à annexer la *Dialectique de la Raison* comme étant un exemple implicite d'application du théorème de la sécularisation ? Si tel est le cas, l'idée selon laquelle la *Dialectique de la Raison* reconstitue des formes théologiques et mythologiques ne prouverait-elle pas l'absence d'originalité de la position de la Théorie critique, qui demeurerait une variante dissimulée de l'axe Schmitt-Löwith ou susceptible d'une telle lecture ?

Tout d'abord, il semble évident que l'adoption de la thèse de la continuité entre Mythe et Raison et de l'irréductibilité du Mythe à la Raison dans sa forme instrumentale et historique présente un soubassement épistémologique qui rend là encore difficile tout rapprochement avec la position de Blumenberg. Ce dernier, dans *La Raison du mythe*, exprimait ainsi une position selon laquelle le Mythe ne cherche pas à répondre à une question, comme celle des origines de l'homme, mais à la *recouvrir par une profusion narrative et imaginaire*. Si cette fonction présente un obstacle épistémique à la connaissance, elle n'entraîne pas aux yeux de Blumenberg de jugement éthiquement dépréciatif. Le Mythe comprenant une logique interne rationnelle n'est nullement chargé d'une violence politique ni assimilé à une persistance du mal dans la Raison qui expliquerait ainsi la violence de la rationalité moderne. Par ailleurs, Blumenberg distingue bien plus fortement que ne le font Horkheimer-Adorno ou Cassirer les *Mythes des contenus religieux*, qu'il oppose de manière très wébérienne comme, d'une part, les images fluides et plastiques des mythes affrontant la conceptualité rigide et stable du dogme. Il est impossible dans le contexte blumenbergien de postuler par exemple une différence conceptuelle significative entre théologie et religion. A travers l'image de la réinterprétation du Mythe de l'éternel retour dans la modernité par Nietzsche³⁴⁹, Blumenberg en arrive en outre à la conclusion selon laquelle un nouvel usage du Mythe exposé en tant que Mythe caractérise

³⁴⁹ Blumenberg, Hans. *La Raison du mythe*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 61-62, trad. Stéphane Dirschauer. « Pour la première fois, grâce à la mythologie de Nietzsche lorsqu'elle culmine dans sa doctrine de l'éternel retour, il devient clair pour nous que la réception du mythe ne consiste pas seulement à tourner autour de ses matériaux, ni non plus à rejouer ses structures formelles, mais que ce procédé a sa propre logique et en quelque sorte sa finalité. J'appelle cela porter le mythe à son achèvement. Cela doit signifier non seulement renouveler sa significativité – non seulement l'accumuler et l'augmenter mais la présenter dans sa pureté. (...) Mais dans sa surenchère, ce mythogème de l'éternel retour du même dépasse aussi bien les réceptions matérielles que formelles du mythe et les porte à leur valeur limite : le type itératif de la pensée mythique devient ici son unique et ultime contenu. »

l'originalité des Modernes³⁵⁰ et qu'il ne peut interférer avec l'usage de la Raison, qui en est l'autre pilier. L'approche de Blumenberg donne en outre, dans la lignée de Hans-Robert Jauss, toute son importance à la primauté épistémique de l'étude de la réception du Mythe comme suscitant les transformations catégorielles de ce dernier, et c'est cette approche qui fonde l'historicité du Mythe et non sa nature³⁵¹. Blumenberg développe ainsi de nombreuses propositions incompatibles avec l'approche de la *Dialectique de la Raison* : discontinuité relative du Mythe et de la Raison, distinction du Mythe et de la religion, renouvellement de la fonction du Mythe dans la modernité en raison de la prédominance de la réception, autonomie de la Raison par rapport au Mythe et, en conclusion, neutralité éthique du Mythe. Ces postulats sont liés par ailleurs à la conception métaphorologique du Mythe lui-même chez Blumenberg et explique qu'il envisage la modernité comme dé-voilement historique puisque les Mythes s'y révèlent *exclusivement dans leur fonction rhétorique*. Il est d'ailleurs intéressant de constater que c'est à travers des concepts empruntés à Cassirer³⁵² que Blumenberg distingue la nature fonctionnelle du Mythe de toute substantialité³⁵³ et qu'il assimile ainsi leur fonctionnalité à une rhétoricité. Dès lors, la fonction du Mythe est par nature rhétorique mais, dans la modernité, cette fonction rhétorique est clarifiée comme telle. Ainsi, la question de la nature rhétorique ou substantielle de l'usage des concepts issus de la religion est-elle bien une question qui éclaire le rapport à la sécularisation de la Théorie critique ? Un point commun demeure toutefois entre Blumenberg et Horkheimer-Adorno : l'idée qu'il est possible, dans la lignée de Nietzsche, de

³⁵⁰ *Ibid.*, pp. 51-52. « Il semble que la libération de la mythologie pour sa fonction esthétique dans les Temps modernes dépend du moment où elle fut soulagée de l'héritage du fardeau des "questions par trop grandes" que reprit la philosophie moderne. (...) Une façon de considérer le mythe comme celle que nous proposons ici, ne cherche pas à éclaircir, de manière philosophique ou philologique ce que le mythe originellement ou dans une phase déterminée de son histoire éventuellement de notre préhistoire a pu être. Plutôt le mythe est-il compris ici comme étant toujours déjà passé au stade de sa réception. »

³⁵¹ On se situe donc ici aux antipodes de l'approche schellingienne et moritzienne du Mythe et on se rapproche de Dilthey. *Ibid.*, pp. 52-53. « Croire qu'une telle façon de penser le mythe est secondaire (...) c'est partir d'une distinction entre l'objet et les modalités de sa compréhension que les sciences de la nature ont rendues obligatoire et pour laquelle tout résultat obtenu concernant un objet refoule les résultats antérieurs en les abandonnant "à un intérêt purement historique". En tant qu'objet des sciences de l'esprit, les œuvres ayant une efficacité historique ne jouissent d'aucune présence vis-à-vis du résultat de leurs actions (...). Production et réception sont équivalentes, pour autant que la réception est en mesure de s'articuler. »

³⁵² Cassirer, Ernst. *Substance et Fonction*, Paris, Minuit, 1977, trad. Pierre Caussat ; et Blumenberg, Hans. *Op. cit.*, p. 74. « Plus plausible est la tentative d'Ernst Cassirer d'attribuer à la pensée mythique une constitution pré-catégoriale, de lui conférer ainsi une plus grande marge de manœuvre en même temps qu'une rigueur moindre dans la liaison des phénomènes. La thèse qu'il s'agit de développer ici fait un pas de plus dans cette direction. Elle tente de faire comprendre les structures pré-catégoriales du mythe mises en évidence par Cassirer à partir de la différence qui existe dans la compréhension mythique de la réalité ; mais en même temps – c'est notre visée prioritaire – de faire découler de cette compréhension différente les formes et l'intensité de la réception du mythe. »

³⁵³ Monod, Jean-Claude. « Métaphores et métamorphoses : Blumenberg et le substantialisme historique », in *Revue germanique internationale*, n° 10, 1998, pp. 215-230. « Tout en prolongeant les analyses de Cassirer sur le terrain de l'histoire des sciences en voyant dans l'abandon, par la science moderne, des notions de finalité, de certitude absolue et de substance, l'expression de la sagesse négative de celle-ci. »

retrouver un usage proprement moderne du Mythe en agissant sur ses conditions de réception et de dépasser la distinction de la forme et du contenu. Peut-on pour autant en déduire une pure et simple réduction de cet usage à la rhétorique ?

Un premier indice quant à la réponse sur la valeur rhétorique qu'accordent les théoriciens francfortois au Mythe peut être trouvé dans le thème de la persistance temporelle et universelle du Mythe. Ce dernier induirait nécessairement que la conception du Mythe chez Horkheimer et Adorno soit davantage substantielle que fonctionnelle, et qu'à travers les variations historiques et culturelles, il soit possible de dégager de manière matérialiste une essence du Mythe. L'irréductibilité du Mythe se révèle dans la manière dont la raison moderne se revendique comme *infinie et illimitée*, adoptant ainsi des caractéristiques de l'esprit divin alors même qu'elle bannit toute création d'images³⁵⁴ : elle demeure donc ancrée dans l'usage de la Raison, y compris dans les formes les plus éloignées du Mythe que sont les inférences logiques comme expériences de la vérité. La rupture moderne avec le Mythe est définitivement à leurs yeux un leurre³⁵⁵. Il est donc difficile, du point de vue « francfortois », de prétendre développer une telle thèse et de ne pas appliquer à sa propre réflexion ce constat. Horkheimer et Adorno posent en réalité des limites à leur propre argumentation rationnelle en dévoilant la nature mythique *ésotérique* de la réflexion rationnelle par un usage *exotérique* du Mythe. Le Mythe n'est de toute évidence pas limité à une fonction rhétorique ou à une fonction d'obstacle épistémologique à la connaissance rationnelle puisqu'il peut tout à fait accompagner les progrès de la connaissance comme *superstructure de la rationalité* porteuse d'un imaginaire et d'une idéologie, et il peut l'animer rhétoriquement par la *libido sciendi* que suscite l'idée de progrès. Le problème est que la Raison réfute ces éléments et se présente comme dépourvue d'imaginaire comme *objectivité pure réalisée*, comme en témoigne l'approche laskienne des catégories. De même que le matérialisme historique devait prendre conscience de ses sources théologiques pour devenir réellement efficient dans les « Thèses sur le concept d'histoire » de Benjamin, à travers la métaphore de la marionnette et du nain caché, figure qui combine rhétorique et substance, l'autoréflexivité de la Raison, la prise de conscience de sa nature mythologique de cette illimitation de la raison instrumentale contribue à la rendre à elle-même

³⁵⁴ Horkheimer, Max et Adorno, Theodor W. *Op.cit.*, p. 22. « La technique est l'essence même de ce savoir. Celui-ci ne vise pas la création de concepts et d'image, le bonheur de la connaissance, mais l'établissement d'une méthode, l'exploitation du travail des autres, la constitution d'un capital. »

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 27. « En tant que souverains de la Nature, le dieu créateur et la raison organisatrice se ressemblent. L'Homme ressemble à Dieu par sa souveraineté sur l'existence. »

et à la libérer du mythe de son propre accomplissement définitif dans une forme atemporelle et anhistorique. Le marxisme est bien lui aussi un produit tardif de l'*Aufklärung*. On aboutirait ici au même schéma paradoxal que précédemment : *la véritable démythologisation ne s'accomplit en réalité que dans la réintroduction raisonnée du Mythe.*

Dans son analyse, Rüdiger Bittner insistait ainsi sur un concept particulier empreint de négativité que nous pouvons assimiler dans notre grille d'analyse à la fois à une manifestation *substantielle* de la théologie inversée de la Théorie critique comme critique du présent et diagnostic historique, mais aussi à une manifestation *rhétorique* de la métaphore infernale qui hante leur critique de la culture : ce concept est celui de *Unheil*, déjà évoqué. Les différentes traductions recouvrent la dimension théologique du concept, évidente en allemand, qui assimile donc la modernité à *l'absence de Salut*. Si la modernité ne confère pas le Salut, *ce n'est pas d'abord parce qu'elle est source de désenchantement, c'est parce que le rôle du Mythe n'y a au contraire précisément pas changé.* La notion de Salut est employée avec une nuance ironique. On peut ainsi discerner dans l'*Incipit* de la *Dialectique de la Raison*³⁵⁶ une réfutation de la discontinuité de la Modernité avec ce qui la précède et donc une affirmation selon laquelle *le Mythe n'est pas devenu rhétorique dans la modernité mais qu'il y demeure substantiel.* On peut en conclure logiquement qu'à l'inverse de Blumenberg, *l'usage d'un concept jugé non rhétorique et non métaphorique est dès lors substantiel.*

Toutefois, un tel raisonnement ne peut prouver qu'une seule chose : le rejet de l'assimilation pure et simple du Mythe à la rhétorique et de l'idée qu'il existerait un usage purement rhétorique et argumentatif du Mythe dans la Théorie critique. Cela ne valide pas l'idée que substantialité et rhétoricité seraient deux notions contradictoires ou exclusives. Le concept de *Unheil* pris en exemple est lui-même ambivalent en ce qu'il suscite à la fois une lecture métaphorique, prise dans la sémantique des représentations religieuses du Salut, et une lecture substantielle, en décrivant un état objectif de persistance d'une situation historique qui est précisément l'impossibilité de penser un Salut. Il permet un travail conceptuel sur la notion de Salut autant qu'une prise de conscience politique du lecteur. Cet usage *substantiel* ne doit donc pas être considéré comme *exclusif* d'un usage rhétorique et il doit nous amener à montrer que

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 21. « De tout temps, l'*Aufklärung*, au sens le plus large de pensée en progrès a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains. Mais la terre, entièrement éclairée resplendit sous le signe des calamités (*Unheil*) resplendissant partout. Le programme de l'*Aufklärung* avait pour but de libérer l'homme de la magie. Elle se proposait de détruire les mythes et d'apporter à l'imagination l'appui du savoir. »

la force de la *Dialectique de la Raison* et de la conception de la sécularisation que défend la Théorie critique vaut comme *dépassement de cette fausse alternative entre rhétorique et substance* et recomposition du champ épistémologique de la réflexion sur la sécularisation autour d'une combinaison de ces deux éléments que les différents auteurs utilisent avec plus ou moins de force.

Dans la mesure où la rhétorique peut se traduire, selon Bittner³⁵⁷, comme une forme de mobilisation politique à travers une série d'énoncés performatifs agencés de manière à convaincre, il paraît évident que la finalité politique poursuivie par Horkheimer et Adorno y participe sans pourtant s'y réduire, puisque ces derniers poursuivent aussi une élaboration conceptuelle théorique originale des rapports entre Mythe et Raison. La position des tenants du théorème de la sécularisation est de dire que seule une position substantielle du Mythe est défendable³⁵⁸ et que toute rhétorique s'y échoue. A l'inverse, celle de Blumenberg est de dire que, dans la modernité, toute substance du Mythe est dissoute dans la rhétorique et le formalisme dont témoigne l'aspect itératif de l'éternel retour nietzschéen. Pour Horkheimer et Adorno, il y a bien un *devenir-rhétorique* du Mythe mais ce dernier ne s'accomplit que dans la reconnaissance de sa substantialité présente. Cette position est par ailleurs la seule déductible de ce que nous appellerons ici le *double théorème de réversion* du Mythe et de la Raison que défend *la Dialectique de la Raison*. Si on définit ce théorème de réversion par la proposition suivante en ces deux composantes : « *le Mythe est déjà une part des Lumières et la raison des Lumières se retourne en Mythe* », alors un tel théorème de réversion ne peut se concevoir que dans une capacité de dépasser cette distinction entre *usage du Mythe* et *persistance du Mythe*. Il s'agit de reconnaître la persistance fonctionnelle du Mythe et d'en faire un bon usage politique et pratique. Il faut donc concevoir ce théorème de réversion comme affirmant que ce retournement n'est pas un changement de substance (*Umschlagen*) à la manière hégélienne, qui le conduirait à se transformer ontologiquement en son opposé, mais comme le dévoilement d'un toujours-déjà-là du Mythe dans la Raison qui se dévoilerait dans une forme régressive

³⁵⁷ Bittner, Rüdiger. Art. cit., p. 157. « Par "rhétorique" je parle de des caractéristiques de quelque chose d'écrit ou de prononcé dans l'intention de séduire un public, d'attirer l'attention, de lui faire impression et par là même de l'incliner à rejoindre la position de l'orateur ou du locuteur. Le vocabulaire religieux convient à cette fonction. Il est plus entraînant de parler de salut ou de faute que d'évoquer quelqu'un accomplissant une action bonne ou mauvaise. Un discours saupoudré de religion est plus ou moins stimulant pour certains d'entre nous à la manière dont certains produits font leur publicité en se rendant plus agréable par la représentation d'une jolie femme. Evidemment les auteurs de la *Dialectique de la Raison* protesteraient contre cette comparaison, mais ce n'est pas décisif : personne n'est conscient du degré de rhétorique dont il use. »

³⁵⁸ *Ibid.* « D'autre part, le vocabulaire religieux est une part substantielle de l'ouvrage, la *Dialectique de la raison* se transforme en théologie. »

historique (*Zurückschlagen*). En n'étant pas strictement essentialiste, ni strictement formaliste, la conception de Horkheimer et Adorno postule que la réception des Mythes peut déterminer leur structuration ontologique et inversement, qu'il est possible de sortir de ce processus de réversion en agissant historiquement et conceptuellement sur les rapports du Mythe et de la Raison. Blumenberg pensait à une primauté stricte de la réception sans voir que la réception pouvait être influencée par avance par la structuration même du Mythe. La démythologisation passe donc *par une réaffirmation du rôle du Mythe rationalisé contre une Raison mythifiée*, mais un Mythe alors dépourvu de contenu substantiel, rendu à une fonction formelle. Il s'agit de remplacer un processus cyclique de transformation du Mythe par un processus dialectique dans l'analyse de la dynamique de la sécularisation. Les emprunts au Mythe et au vocabulaire religieux doivent donc être compris comme une volonté de poursuivre les Lumières par d'autres moyens que ceux qu'elles se sont données jusqu'à présent et qui ont conduit à une résurgence de l'irrationalité. De ce point de vue, c'est bien le thème du *Bilderverbot* qui remplit chez les deux philosophes cette fonction centrale de *Mythe démythologisant*. Rendu pleinement à son origine dans le judaïsme, il n'en est pas moins utilisé conjointement dans sa fonction sécularisée de montée vers l'abstraction. Le processus rationnel n'est plus conçu contre le Mythe, ce qui mène à un retour (*Zurückschlagen*) au Mythe que l'on prétendait éliminer mais comme renversement ontologique (*Umschlagen*) du Mythe en Raison par *l'usage rationnel du Mythe qui remplace l'usage mythologique de la Raison*.

Une telle conception de la démythologisation ne peut donc qu'avoir des conséquences importantes sur la conception générale de la sécularisation qui se développe dans la Théorie critique. Cette dernière n'est donc nullement limitée à la reconnaissance impuissante d'une persistance irréductible du Mythe dans la modernité qui en animerait le mouvement. Si elle reconnaît comme problématique et réelle cette persistance du Mythe, elle ne l'approche pas de manière factuelle et résignée comme étant le destin de la civilisation. Il est à noter que la Théorie critique ne le situe pas tant dans le cadre d'une philosophie de l'Histoire ou du Droit que dans une réflexion épistémologique sur la Raison comme *moment historique*. Elle ne se limite pas non plus à un usage formel et stratégique du Mythe, même si elle en fait usage, mais tente de combiner les deux approches. Quelle image positive de la sécularisation peut alors émerger de ce travail de la Théorie critique ? Quelle définition conceptuelle et quelles implications pratiques entraînent ce positionnement ?

La caractéristique de la sécularisation appréhendée au sein de la Théorie critique est d’être appréciée de manière ambivalente au sein d’une véritable *dialectique de la sécularisation* qui recouvre la *dialectique de la rationalisation*, déjà à l’œuvre dans la Théorie critique, et la complète dans le domaine de la critique de la Culture. Le potentiel de démythologisation de la sécularisation elle-même, parallèle à celui de la rationalisation, s’accompagne lui aussi d’une re-mythologisation dans la mesure où ce sont des institutions, des hommes, des idéologies qui sont investis des potentialités charismatiques que détenait auparavant la religion. Ces potentialités s’expriment sur le mode de la célébration de l’autonomisation de l’homme et de la Raison. Les résurgences religieuses du positivisme chez Comte par exemple en trahissent caricaturalement le ressort caché.

La Théorie critique poursuit en réalité dans une perspective ouvertement matérialiste la réflexion engagée au début du siècle par les *Kulturkritiker* allemands. L’idée de retrouver au sein de la culture des concepts liés à la religion peut être identifiée par exemple, comme l’a bien souligné Olivier Agard³⁵⁹, dès 1908 chez un penseur comme Rudolf Eucken dont l’ambition était alors double : il s’agissait d’une part de réduire la religion à un rôle purement immanent et terrestre comme partie intégrante de la culture et de la dissocier de tout contenu de vérité au sens sémantique du terme et de considérer la religion comme insusceptible de jugement descriptif vrai, mais il s’agit néanmoins de tenter par là même de restaurer la pertinence des contenus éthiques de vérité susceptibles de jugements prescriptifs ou axiologiques vrais. L’ouvrage d’Eucken *Le contenu de vérité de la religion*³⁶⁰ contient ainsi en germe l’expression même qui deviendra jusqu’à Habermas fréquente pour qualifier le rapport sécularisé qu’entretient la Théorie critique avec la religion et la théologie. On trouve de ce fait chez Kracauer, Löwenthal et Adorno et Horkheimer une réflexion commune, bien qu’exprimée à des époques différentes sur cette notion de *contenu de vérité* de la religion. La particularité de la Théorie critique est de *ne pas se sentir pleinement partie prenante de la conception allemande de la sécularisation* qui vise à élaborer une forme de *conciliation* entre Eaison et religion dont le protestantisme serait le garant culturel. D’une part, émanant d’auteurs juifs, la problématique

³⁵⁹ Agard, Olivier. « Entre désenchantement radical et recherche d’une autre sécularisation : les motifs théologiques dans l’œuvre de Siegfried Kracauer », *Droits*, vol. 60, n° 2, 2014, pp. 95-106.

³⁶⁰ Eucken, Rudolf. *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Leipzig, Veit, 1905 ; et Agard, Olivier. Art. cit. « L’intention de retrouver un horizon religieux de la culture est clairement affirmée, par exemple dans l’ouvrage *Le Contenu de vérité de la religion (Der Wahrheitsgehalt der Religion)*, dans lequel Eucken déplore la constitution de la religion comme un domaine à part, séparé de la culture. Toutefois, la religion d’Eucken est une religion universelle, une "piété mondaine" (*Weltfrömmigkeit*). De façon générale, la *Kulturkritik* plaide, contre un monde prosaïque dominé par l’utilitarisme, pour une sorte de régénération culturelle, qui ne saurait ignorer l’apport spirituel des religions.

protestante de la sécularisation héritée de Hegel, accordant par conséquent une centralité à la Réforme dans le processus de sécularisation ne saurait emporter l'assentiment, d'autant qu'elle s'accompagnait chez le philosophe d'Iéna d'une dépréciation historique du judaïsme. A ce titre, on remarque, dans la lignée de Lukács et de Bloch, et même chez Kracauer, une valorisation certaine du catholicisme et de l'idéal médiéval de la communauté ecclésiale³⁶¹. Celle-ci ressort dans *Georg*, une des œuvres de fiction de Kracauer, comme on lira chez Horkheimer une valorisation du catholicisme de Campanella³⁶². Cette surprenante valorisation répond aussi à la volonté de retrouver un modèle qui dépasse l'opposition communauté et société comme l'opposition entre rationalité et tradition dans l'approche de la sécularisation³⁶³, tout en dressant un portrait sociologique de l'homme atomisé. D'autre part, la Théorie critique ne conçoit pas la sécularisation comme une conciliation théorique avec la religion ou comme un compromis historique entre l'aspiration vers l'Espérance que représentent la religion et la rationalité moderne. Il s'agit d'intégrer *dialectiquement* les contenus espérantiels à la rationalité afin à la fois de parachever la critique de la religion et de dé-mythologiser la raison instrumentale dans un double mouvement d'émancipation hors de la religion et hors du capitalisme. La nostalgie à tonalité romantique de l'ère médiévale ne se confond pas avec une contre-sécularisation ou l'espérance d'un retour de la foi religieuse comme force agissante³⁶⁴, car Kracauer, par

³⁶¹ Kracauer, Siegfried. « Georg », in *Werke 7, Romane und Erzählungen*, Francfort, Suhrkamp, 2004, pp. 257-516. Le personnage de Fred est inspiré d'Adorno et du passage méconnu d'une tentation de conversion au catholicisme de ce dernier.

³⁶² Horkheimer, Max. *Les Débuts de la philosophie bourgeoise*, Paris, Payot, 2010, p. 108, trad. Denis Authier. « Ce n'est pas un hasard si les deux grands utopistes, Thomas More et Campanella, ont été catholiques. Henri VIII fit exécuter son ancien chancelier parce que celui-ci s'en tenait fermement au catholicisme et ne voulait pas reconnaître la souveraineté ecclésiastique du Roi. Campanella rédigea dans une prison espagnole des écrits exaltés en faveur d'un empire mondial hispanico-papal et il combattit l'hérésie avec acharnement. (...) Alors que le déchaînement des forces productives et de la nouvelle économie de concurrence, s'accompagnant de la formation des Etats nationaux menaçait dans le futur de détruire l'unité et la paix de l'Europe, l'idée de la chrétienté unie devait forcément apparaître à ces hommes, instruits par l'histoire et qui prenaient leur religion au sérieux, comme la représentation du paradis. L'idée catholique d'une humanité unie – dans la langage de Campanella, d'une monarchie universelle – était bien faite pour les inspirer face aux déchirements sanglants de l'Europe découlant de la nouvelle économie anarchique. »

³⁶³ Kracauer, Siegfried. « Ceux qui attendent », in *L'Ornement de la masse*, Paris, La Découverte, 2008, pp 107-118, trad. Sabine Cornille, p. 108 : « La tradition a perdu son pouvoir sur eux, la communauté dès le départ n'est pas pour eux une réalité, elle n'est plus qu'un concept, ils se tiennent en dehors de toute forme et de toute loi, petites particules éclatées, s'affirmant tant bien que mal dans le fleuve du temps qui s'enfuit. Limités par une surabondance de liens économiques, ils vivent sans lien et isolés dans un monde spirituel limité par le principe du laisser-aller, où toute grande union de nature supra-individuelle est depuis longtemps brisée et où, pour cette raison, le "je" ne peut trouver le pont qui mène au "tu", si jamais il le trouve, qu'en vertu d'une décision personnelle révoquant. »

³⁶⁴ *Ibid.* « Plus essentiel que le déroulement de problèmes historiques est, dans ce contexte, le développement de la situation psychique dans laquelle se trouvent les humains dont il est question ici. Ils souffrent intrinsèquement de leur expulsion hors de la sphère religieuse, de l'énorme aliénation qui règne entre leur esprit et l'absolu. La foi, voire même la capacité de croire est perdue pour eux et les vérités religieuses sont devenues pour eux des pensées ternes qu'ils sont tout au plus capables de penser. »

exemple, sait cette perte irrémédiable. Là réside toute la difficulté de concilier ce constat avec un détachement de la confiance aveugle en la Raison³⁶⁵. La sécularisation doit être acceptée comme irréversible mais la part de désenchantement qu'elle entraîne, bien qu'elle ne lui soit pas exclusive, ne doit pas être négligée et l'injection d'une imagerie religieuse superficielle ne suffira pas à y remédier³⁶⁶.

La position de la Théorie critique procède donc d'une radicalisation de la démarche des *Kulturkritiker*, ayant intégré la critique post-nietzschéenne de l'optimisme des Lumières tout en conservant le lien feuerbachien entre critique du Ciel et critique de la Terre. Il est frappant de constater que cette attitude prend chez Kracauer l'allure de *l'Attente*³⁶⁷, concept dont l'importance dans l'économie du messianisme est évidente. Bien qu'utilisé ici dans une visée déflationniste quant à l'usage des concepts théologiques, il y ramène pleinement. Dans « Ceux qui attendent », véritable manifeste de l'attitude que devrait adopter une Théorie critique face à la sécularisation, Kracauer distingue ainsi de manière relationniste les différentes attitudes possibles dans le champ intellectuel qui lui est contemporain. La sécularisation, qu'il assimile par moments au triomphe du relativisme et de l'historicisme, est le vrai critère de détermination des positions intellectuelles weimariennes. Kracauer analyse ainsi l'attitude sceptique : si aucun Absolu ne se manifeste à travers la Révélation, toutes les productions culturelles sont susceptibles d'être analysées en terme relatifs³⁶⁸. Cette position wébérienne est confrontée à son encontre à une tendance au retour au religieux perçu comme rétablissement d'un concept

³⁶⁵ *Ibid.* « En même temps, ils se sont pour la plupart détachés de l'exclusivisme qui ne consiste à considérer le monde qu'à travers les sciences physiques ou naturelles. Entre autres, ils reconnaissent fort bien que maintes contradictions de la pensée qui découlent d'une attitude d'esprit rationnelle ne trouvent leur résolution que dans le passage au plan de la conscience religieuse, que l'âme qui n'est pas amarrée dans l'absolu est sans appui dans l'espace intermédiaire qui précède leur incapacité à croire leur donne du tourment. » Un tel portrait qui dépeindrait finalement très bien l'attitude et la situation du théoricien critique débouche pourtant sur une référence à Simmel. Une telle attitude débouche en effet sur un échec, elle est en réalité représentative de celle du savant honnête et axiologiquement neutre et il faut la dépasser par l'inscription dans un horizon d'Attente qui dépeint la véritable attitude du théoricien critique.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 110. « D'autres voies ne doivent pas pour le moins être qualifiées d'égarement. Ici surgissent par exemple des esprits messianiques *Sturm und Drang* de coloration communiste (...). La pensée communautaire également déterminée par le religieux et qui s'est souvent développée sur le terrain du protestantisme. »

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 116. « Peut-être ne reste-t-il plus que la position de l'attente. Celui qui prend ce parti ne se barre pas la voie de la foi, comme l'obstiné affirmateur du vide, ni ne pressure cette foi comme le nostalgique à qui la nostalgie enlève toute retenue. Il attend et son attente est un demeurer-ouvert hésitant en un sens difficile à expliquer. »

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 113. « Le premier type est celui du sceptique par principe qui a peut-être trouvé son représentant décisif en Max Weber. Il s'agit de l'homme qui saisit le terrible sérieux de la situation d'un regard lucide mais nourrit en même temps lui-même la conviction que lui et ses semblables ne peuvent s'y soustraire. (...) Ainsi se résout-il par probité personnelle à tourner le dos à l'absolu ; la possibilité de ne pas croire devient chez lui une volonté de ne pas croire, la haine des charlatans de la Foi (...) le pousse à lutter pour le "désenchantement du monde" et c'est dans le mauvais infini de l'espace vide que s'accomplit son existence. »

d'Absolu. Kracauer mêle indissociablement Buber, Rosenzweig et Bloch³⁶⁹ dans cette tendance. Il faut souligner que Kracauer, dans sa recherche explicite d'un positionnement idoine vis-à-vis de la sécularisation affirme déjà dans cet écrit le caractère de *force intermédiaire* que prendra ultérieurement la Théorie critique dans les divers champs épistémologiques liés à la question de la sécularisation. Il existe un lien de réciprocité entre *l'attitude vis-à-vis* de la sécularisation, telle que théorisée par Kracauer, et la *conception de la sécularisation*, qui se veulent toutes deux des positions tierces : d'abord entre Weber et Rosenzweig, d'une part, et ensuite, entre Löwith et Blumenberg, d'autre part.

Dans une volonté de se distinguer progressivement du courant théologique issu du *freie jüdische Lehrhaus* de Francfort dont il fut lui aussi très proche, Kracauer estime que l'attitude intermédiaire, de retrait, qu'est *l'attente* d'une alternative entre ces différentes attitudes vis-à-vis de la sécularisation, repose sur la nécessité de *se tourner vers le futur davantage que de se tourner vers les contenus passés, d'embrasser ce demeurer-ouvert plutôt que de hâter le Royaume*³⁷⁰. Son idée est que la modernité finira par secréter l'horizon espérantiel qui lui est propre et qui n'est pas encore advenu, expliquant ainsi la modernité comme *Crise*³⁷¹. Toutefois, dans ce souci de ne pas revenir vers le passé, Kracauer n'en adopte pas moins dans sa volonté de privilégier la conscience anticipante une autre attitude théologique qu'est l'attitude messianique dans sa dimension non-apocalyptique. Cette dimension le distingue à la fois de Bloch et de Benjamin. En ce qui concerne Bloch, Kracauer demeure réticent vis-à-vis des contenus théurgiques et sabbataïstes que ne manque pas d'évoquer l'idée selon laquelle le Messie viendra sous l'impulsion de l'action historique de la révolte des masses³⁷². L'horizon

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 114. « La deuxième attitude (...) est celle des hommes court-circuit. (...) ils ont tous en commun de prendre leurs jambes à leur cou et au dehors, pour aller se glisser bien vite dans un habitat protecteur. (...) Les hommes court-circuit pris comme type pénètrent peut-être réellement avec une partie de leur être dans la sphère religieuse, cependant leur foi n'est pas portée par le soi dans toute son étendue et par conséquent n'amène pas toute la vérité religieuse, elle est davantage un vouloir croire qu'un demeurer dans la foi, plus interprétation hâtive que réalité accomplie. »

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 117. « Du côté positif l'attente signifie un demeurer-ouvert qui, bien sûr, ne doit absolument pas être confondu avec une détente des forces spirituelles agissant en direction des choses dernières mais qui au contraire est bien plutôt activité tendue et autopréparation. Un long parcours ou mieux un saut qui oblige à prendre un grand élan mène à la vie dans la sphère religieuse, au verbe religieux jusqu'au lien entre les humains reposant sur la communauté de la foi, et celui qui demeure si loin séparé de l'absolu, tel l'être de l'espace vide, a infiniment de mal à accomplir le tournant que lui-même exige. »

³⁷¹ *Ibid.*, p. 107. « C'est la souffrance métaphysique due au manque de signification supérieure du monde, à leur être-là dans l'espace vide, qui fait de ces humains les compagnons d'un même destin. »

³⁷² Agard, Olivier. Art. cit., p. 100. « On pourrait avoir le sentiment que cette façon de rapatrier le religieux dans le profane, cette aspiration à une réalisation immanente des promesses de la religion rapproche Kracauer d'Ernst Bloch. Mais, d'un autre côté, Kracauer conteste la manière dont Bloch fusionne la version apocalyptique du messianisme et la perspective d'une révolution politique. Pour Kracauer, on ne saurait plaquer sur le devenir historique le schéma de l'histoire du salut et l'interruption messianique de l'histoire ne peut être qu'un miracle et

d'attente que décrit Kracauer est en réalité bien plus conforme à une tradition juive plus établie et plus rationaliste et ne partage pas non plus les visions apocalyptiques de la sortie hors de l'Histoire que développera Benjamin. Le *messianique* de Kracauer est certainement le plus politique de tous dans la mesure où il est à la fois celui qui reprend le motif de la patience juive *dans l'Histoire* mais aussi celui du *kairos* grec³⁷³ puisqu'il escompte à la fois sur l'événement décisif sur lequel il n'est pas possible d'influer mais mise aussi sur l'élaboration des catégories conceptuelles qui permettront de se saisir de cet événement. Il y a là une conception qui demeure là encore située à mi-chemin d'Athènes et de Jérusalem. Ce messianisme nous apparaît assez proche dans sa structure de la rencontre machiavélienne entre *virtù* et *fortuna*, entre les dispositions subjectives et mentales des individus et les événements historiques. Cette élaboration des catégories qui rendent possible l'effectivité messianique à venir, cette *auto-préparation* dans *l'Attente* s'effectue par un « pillage » des contenus religieux, terme utilisé par Kracauer lui-même, marquant à la fois une notion négative de destructivité et une notion positive d'appropriation³⁷⁴. Kracauer marque une inflexion notable dans l'approche du théologique au sein de la Théorie critique dans la mesure où il est celui qui l'insère dans la problématique de l'agir politique dans un monde sécularisé. La résurgence du théologique doit selon lui s'effectuer non plus de manière théorique comme une invocation textuelle et rhétorique³⁷⁵, telle qu'on la retrouverait selon lui chez Bloch mais dans une pratique effective³⁷⁶. On constate ici encore que la position de Kracauer ne s'inscrit pas du tout dans une limitation de la thématique théologique à une activité métaphorique alors même qu'il est

non un événement provoqué, alors que pour Bloch, l'homme peut d'une certaine façon réaliser lui-même le royaume de Dieu. » On remarquera d'après les propos très justes d'Olivier Agard que la position de Kracauer se situe, sans le secours de l'imagerie apocalyptique, dans l'optique de conjuration de la fusion théologico-politique que déploie Benjamin. Il y a chez Kracauer une méfiance très grande devant l'expression exotérique et syncrétique du messianisme de Bloch. Ce n'est cependant pas le messianisme ou le théologique qui est condamné, c'est l'impression que Bloch ne l'a pas opposé dialectiquement à la sphère sociale-historique.

³⁷³ Ce en quoi il diffère profondément de la conception de Benjamin, qui refuse tout *Kairos* dans la survenance de l'interruption de l'Histoire. L'instant messianique s'imposera à nous.

³⁷⁴ Lettre de Kracauer à Bloch du 27 mai 1926, in Bloch, Ernst. *Briefe 1903-1975*, Francfort, Suhrkamp, 1985, p. 274. « Les formulations dans la Bible ne sont pas la parole ultime : le messianique est pensé dans des images purement naturalistes. Il faudrait aller à la rencontre de la théologie dans le profane, dont il faudrait montrer les fissures et les trous, dans lesquels la Vérité a chuté. Il faudrait piller la religion, et la laisser, une fois détroussée, à son sort. » (Notre traduction.)

³⁷⁵ Il faut ainsi comprendre sa critique de la traduction de la Bible par Buber et Rosenzweig sous la double injonction de se tourner vers un horizon d'Attente futur et de ne pas médier de façon exclusive par le langage l'attitude politique qui réclame des réalisations pratiques et un glissement du théorique vers le pratique.

³⁷⁶ Kracauer, Siegfried. *Op. cit.*, p. 117. « Ce que l'on peut dire en tout cas, entre autres, c'est que pour les êtres en question ici, il s'agit de déplacer le centre d'intérêt du *je* théorique vers le *je* de l'humain dans sa totalité et de sortir du monde irréel des forces dépourvues de forme et des grandeurs dépourvues de sens pour entrer dans le monde de la réalité et des sphères qu'elle englobe. » Le texte de Kracauer doit être lu en relation avec sa théorie des sphères exposée dans *Le Roman policier*.

certainement l'auteur le plus critique envers le mésusage des contenus théologiques sécularisés chez d'autres penseurs, pourtant réputés proches de cette démarche, comme Bloch. Pour Kracauer, c'est précisément l'usage métaphorique qui doit être combattu, et cela suppose de considérer une forme de permanence à des contenus religieux au-delà de la religion et de sa survivance. Chez Bloch, l'imagerie religieuse serait en fait médiée par le langage et par le style si particulier des écrits blochiens tandis que Kracauer rejoint à la fois la tradition marxiste et simmelienne dont il a subi l'influence et qui considère donc que c'est l'insertion des contenus théologiques sécularisés qui est la condition d'*émergence directe de formes de vie* totalement neuves à la fois distanciées des formes traditionnelles anciennes et de la forme de vie capitaliste liée à la rationalisation. Cette élaboration d'une forme de vie rejoint la notion de *Tikkun* présente dans le judaïsme³⁷⁷.

C'est parce que les formes de vie traditionnelles et modernes sont à titre différentes des formes de vie aliénées que la critique de la religion par le biais de la Raison et la critique de la rationalité instrumentale par le biais des contenus de vérité religieux doivent donner lieu à une forme de vie réparatrice et novatrice grâce à l'activité critique que ces deux points de vue suscitent l'un sur l'autre. Pour Kracauer, il est possible d'envisager en ce cas que la sécularisation soit la *condition de possibilité de la Rédemption*, concept qu'il utilise principalement dans son étude sur le Cinéma mais qui sert de modèle à toute valeur que prendrait le concept de Rédemption³⁷⁸. Le Cinéma est l'art qui modifie le temps et l'espace, l'ordre des choses existantes, tout en étant l'art qui reproduit le plus fidèlement la réalité dans la mesure où rien qui n'est capté par la caméra n'est sans lien avec le Réel. Le rôle de la Théorie critique dans son élaboration des rapports entre rationalité et contenus religieux s'assimile à celui du montage au Cinéma ou à celui du photographe³⁷⁹ : il s'agit d'une construction qui n'est

³⁷⁷ Agard, Olivier. Art. cit., p. 103. « Cette vision d'une recombinaison des fragments disjoints de la réalité en un nouvel ordonnancement rappelle le *Tikkun* de la tradition kabbalistique, la restitution finale, qui n'est pas seulement restauratrice, en particulier pour Luria : l'harmonie atteinte à la fin des temps devait être infiniment plus parfaite que l'ordre originel. Michael Löwy a montré comment cette idée avait pu être une source d'inspiration pour toute une pensée révolutionnaire au début du XXe siècle. »

³⁷⁸ Kracauer, Siegfried. *Théorie du film : la rédemption de la réalité matérielle*, Paris, Flammarion, 2010, trad. Daniel Blanchard et Claude Orsoni. Il faut d'ailleurs souligner que le terme allemand utilisé ici est « *Errettung* », qui se rapproche du terme de « sauvegarde » davantage que du terme de « rédemption » rosenzweigien dont on sait qu'il est « *Erlösung* ». Kracauer induit une conception déflationniste de la Rédemption par rapport au modèle proprement théologique qui n'est pas malvenue même si telle n'était pas son intention première. Il s'agit non pas tant de transformer radicalement le Réel que de le sauvegarder contre la menace de sa disparition à la manière de Benjamin. Il faut toutefois noter l'influence de l'éditeur allemand sur le choix du terme alors que la version originale anglaise contient bien une référence au terme religieux.

³⁷⁹ Kracauer, Siegfried. « La photographie », in *L'Ornement de la masse*, op. cit., p. 50. « Le désordre des déchets reflétés dans la photographie ne peut être plus nettement explicité que par la suppression de toute relation habituelle

pas métaphorique mais sociale, en usant de la sécularisation pour ré-assembler le matériau religieux et théologique et la réalité sociale économique et de changer l'ordonnement traditionnel qui faisait de la religion le support politique de l'injustice sociale. La sécularisation deviendrait ainsi le temps du dépassement de l'opposition entre rationalité et théologie et non le temps du triomphe de l'une sur l'autre, mais ce dépassement s'inscrit résolument dans un horizon de synthèse matérialiste qui est celui de la Théorie critique dans son ensemble.

entre les éléments naturels. Déranger ceux-ci est une des possibilités du cinéma. Il la réalise partout où il associe fragments et séquences dans des montages inattendus. Si le pêle-mêle dans les journaux illustrés est confusion, ce jeu avec la nature morcelée rappelle le *rêve*, dans lequel les fragments de la vie diurne se troublent. Le jeu montre qu'on ignore quelle organisation valable présidera un jour à la mise en place des restes de la grand-mère et de la star enregistrés dans l'inventaire général. »

CHAPITRE III.

LA FONCTION POLITIQUE DE L'IMAGINAIRE THEOLOGIQUE DANS LA SECULARISATION : MESSIANISME ET UTOPIE DANS LA THEORIE CRITIQUE

La Théorie critique promeut le modèle théologique sécularisé que nous avons appréhendé précédemment dans le but de refonder la possibilité de transformer le monde, rôle auquel Marx assignait la philosophie. Le problème posé par la rationalisation est qu'elle a précisément changé le monde, mais elle a effectué cette transformation effective en l'évidant d'un certain nombre de contenus, jusqu'à appauvrir l'expérience concrète. La désorientation qui en résulte est certainement aux yeux de la Théorie critique la caractéristique majeure de la modernité. L'apport fondamental de la Théorie critique à la pensée de la sécularisation est de tenter de délier les notions de désenchantement et de rationalité, qui demeurent enchaînées l'une à l'autre dans le processus moderne. La rationalisation instrumentale est le fruit de cette alliance conceptuelle qu'il s'agit de renverser en employant à cette fin les apports du théologique et de sa négativité dialectique. A ce titre, c'est dans la résurgence tout d'abord de la figure théologique spécifique du *messianisme* que va se produire la tentative de reconfigurer les conséquences de la sécularisation. Cette résurgence s'effectue toutefois à travers un glissement significatif dans la mesure où le messianisme n'est jamais conçu comme un *telos* ou une *Weltanschauung* incluse dans une philosophie de l'Histoire, mais bien plutôt comme un enrichissement de l'expérience quotidienne à travers le renouveau d'une messianicité qui définit un *messianique* fondé sur ce qui manque au monde pour que règne la justice(I). Cette fonction du messianique est en elle-même à nouveau négative dans le prolongement du théologique qui en permet l'émergence, mais ce messianique débouche sur une mise en avant d'une pensée utopique complètement novatrice qui se constitue à l'encontre du paradigme de l'Utopie issu des Lumières. L'épuisement de la réalité qu'induit le concept rationaliste d'Utopie n'a d'égal que le caractère d'extrême idéalité à travers lequel il se déploie : c'est conjointement

avec le concept de *messianicité* que s'élabore la pensée utopique au sein de la Théorie critique. Cette pensée se caractérise donc par sa négativité et par l'interdit qui pèse sur sa représentation. Ici, c'est le concept théologique du *Bilderverbot* qui joue le rôle de soutènement de la pensée utopique, dont la finalité est d'atteindre à l'Effectivité sans la médiation de la représentation (II). Ce recours à l'imaginaire théologique possède pourtant une ambition paradoxale qui est de produire son propre dépassement et sa propre abrogation. Ce serait en effet faire un contresens majeur que de considérer que la Théorie critique vise une finalité théocratique, même athée. De Bloch à Benjamin, cette idée est rejetée avec véhémence comme régressive. Au contraire, la finalité est l'émergence d'une forme politique ayant précisément identifié en elle ce qui relevait du théologique et cherchant à s'en affranchir par un effet de séparation et d'immanentisation du théologique conscient de lui-même (III). Toutefois, on peut se demander dans quelle mesure la difficulté de ce programme à préserver un équilibre entre les références théologiques et la critique de la religion n'a pas suscité la réhabilitation de formes théologiques et métaphysiques fondamentales. C'est en réalité l'objet de la critique des tenants du nouveau paradigme communicationnel de la Théorie critique, qui vont considérer nécessaire de revenir à un concept de Raison dénué de références théologiques, s'appuyant en cela sur une conception du Langage et du Droit qu'ils veulent rigoureusement antithéologiques et antimétaphysiques (IV).

I. La prégnance du paradigme messianique au sein de la Théorie critique

On croise dans la littérature secondaire maintes mentions de la tonalité messianique qui affleure dans les écrits des différents auteurs de la constellation que forme la Théorie critique. Toutefois, ces mentions s'attardent rarement sur la signification fonctionnelle de ces références et semblent leur conférer une sorte de gratuité stylistique ou les évacuer dans une forme de manifestation presque folklorique des racines juives des différents auteurs. Or, il semble que cette identité messianique obéisse en réalité à l'expression profonde d'une catégorisation du temps et de l'histoire originale dont la Théorie critique est porteuse. S'il est vrai que les catégories du messianisme juif apportent une grille de lecture indispensable, cet apport ne doit pas se limiter à l'idée floue de *résurgence*. Il est possible ainsi de retrouver selon nous dans les différentes tendances messianiques qui s'expriment chez ces auteurs des délimitations que seule l'étude du messianisme juif rend compréhensibles et éclairantes. On retrouvera aussi comment ces sources se mêlent à des catégories de pensée historiquement déterminées et qui identifient

différents tempéraments politiques (A). L'ambition philosophique qui ressort de cet usage du vocabulaire messianique et de l'adhésion à des tendances plus ou moins rationalistes ou apocalyptiques se double de conséquences métaphysiques puisqu'on peut discerner une véritable conception originale du temps au sein de la Théorie critique. Cette conception du temps s'exprime principalement à travers ce messianisme sécularisé. Le temps qualitatif, traversé de discontinuités et de brisures, s'oppose aussi à la rationalité et à la continuité du temps héritée du complexe galiléo-cartésien (B). Le lien établi par Karl Mannheim entre conceptions du temps et conceptions politiques nous permet de décrire dans quelle mesure les références théologiques sécularisées, qu'elles soient d'origines kabbalistiques, gnostiques, juives ou chrétiennes, remplissent une fonction révolutionnaire dans la Théorie critique de la première génération (C).

A) Du rationalisme messianique à la fonction chiliastique des références théologiques et mystiques

L'étude du texte de Kracauer consacré à « Ceux qui attendent » a contribué à replacer au cœur de la réflexion sur la sécularisation le statut même de la Théorie critique comme théorie usant ou non d'une *théologie sécularisée*. L'attitude de Kracauer se veut *en partie* une critique acérée des élans messianiques qui surgissaient à son époque et pourrait donc en faire douter. La critique impitoyable qu'il consacre à Bloch mérite que l'on s'y attarde. Il n'est certes guère surprenant qu'un auteur comme Kracauer, qui n'était pourtant pas officiellement lié à l'Ecole de Francfort appréhendée comme Institution mais qui en partageait certains objectifs davantage que le philosophe de Tübingen, se soit montré réticent vis-à-vis de l'œuvre de ce dernier, dont la rigueur fut, il est vrai, souvent jugée insuffisante dans le cercle institutionnel de l'*Institut für Sozialforschung*. La critique de Kracauer s'appesantit d'ailleurs, non pas tant sur la dimension messianique exprimée par Bloch que sur ses conséquences : ce qui se révèle odieux à Kracauer, c'est l'affaiblissement des concepts *de Forme et de Règle* que suscite l'extase utopique-messianique de Bloch¹. Kracauer mobilise l'importance de ces deux concepts, dont il faut signaler qu'il a parfaitement perçu le danger de les absolutiser comme en témoigne sa critique

¹ Kracauer, Siegfried. « Ceux qui attendent », in *L'Ornement de la masse*, *op. cit.*, p. 111. « L'époque impitoyable engendre de telles natures désirantes millénaristes qui, en un tempo furioso, s'évadent hors du vide pour aller investir tempétueusement certaines positions religieuses définitives ; ce faisant dans la perspective de la communauté utopique ardemment désirée, elles passent tout simplement par-dessus tout ce qui se nomme forme et règle comme étant des provisoires sans importance. »

du cercle réuni autour de Stefan George². *Forme et Règle* peuvent devenir dans ce cadre à tendance irrationnelle les sources d'une religion de l'art dont la pente serait l'esthétisation de la politique et ses relents fascisants menant à une exaltation de la Forme-communauté refermée sur elle-même et fétichisée.

Le couple conceptuel *Forme et Règle* exprime bien plutôt un souci de *sauvegarde* de la rationalité au cœur même de l'entreprise critique, afin d'atteindre une sortie de l'impasse dans laquelle nous mène la *rationalisation croissante du monde administré*, sans sacrifier le recours à la Raison. Il nous semble ainsi judicieux, lorsqu'on analyse l'ensemble de l'œuvre de Kracauer, de considérer que la valorisation de la Rédemption qui peut s'y lire prend davantage la connotation d'un sauvetage (*Errettung*) inscrite dans le cours de l'Histoire que d'une *Rédemption* entendue comme *régénération de la nature et sortie de l'Histoire* comme la concevait Benjamin en écho à Bloch et Rosenzweig. Une telle conception s'apparenterait en effet à la démarche blochienne qui culmine davantage en ce qu'on pourrait appeler une *Naturphilosophie* à finalité politique qu'en une *Gesellschaftstheorie* dans sa dimension critique, telle que la concevait de manière plus rigoureuse la constellation francfortoise. Il s'agit ici d'échapper à ce qu'Adorno caractérisera comme *la tentation de l'authenticité*, présente historiquement dans la philosophie allemande³ et à laquelle Bloch aurait parfois cédé, malgré son anti-heideggerianisme. Toutefois, la dureté de la critique évoquée ne doit pas être considérée comme portée envers *toute forme* de messianisme mais envers *un certain type* de messianisme de type extatique. Il est en effet difficilement soutenable de prétendre que Kracauer ne mobilise pas dans sa pensée le concept central d'*Attente* sans en percevoir lui-même la connotation messianique évidente. Il serait indéfendable ici d'affirmer, comme le ferait un interprète adepte de Löwith comme Taubes, que l'on assiste à un simple retour incontrôlé

² *Ibid.* « A l'inverse, les fervents de la forme que l'on rencontre par exemple dans le cercle de Stefan George révèrent la loi sacrée comme un principe de conservation de la communauté. (...) Intégration dans le groupe solidement structuré et abandon à la figure qui incarne l'absolu – mais l'absolu n'est réellement saisissable qu'à travers la figure – libèrent selon les jugements des fervents de la forme, de l'absence d'un appui et imposent des limites à la mauvaise soif d'infini. »

³ Adorno, Theodor W. *Le Jargon de l'authenticité*, Paris, Payot, 2009, p. 46, trad. Eliane Escoubas. « Au début des années 1920, un certain nombre de gens qui s'occupaient de philosophie, de sociologie et de théologie projetèrent un rassemblement. La plupart d'entre eux étaient passés d'une confession à une autre. Ce qui leur était commun, c'était l'emphase sur une religion récemment acquise et non la religion elle-même. Tous étaient insatisfaits de l'idéalisme qui dominait encore l'université à cette époque. La philosophie les engageait à choisir, par liberté et autonomie, une théologie positive comme on peut déjà la trouver chez Kierkegaard. (...) Aujourd'hui comme alors ils subodoraient le danger que ce qu'ils appellent le concret se perde de nouveau dans l'abstraction qu'ils tiennent pour suspecte – cette abstraction qui ne peut être extirpée des concepts. Le concret leur paraît être promis au sacrifice, et tout d'abord au sacrifice intellectuel. Les hérétiques baptisent ce cercle : les authentiques. *Etre et Temps* était à cette époque loin d'être publié. »

du refoulé messianique dont l'auteur ne percevrait pas la portée. Il s'agit donc plutôt de *rationaliser* le messianisme que de l'annihiler. C'est dans cette perspective que doit être entendue la valorisation des notions de *Règle* et de *Forme*. Elle répond en réalité à deux objectifs : d'une part, il s'agit de donner un contenu épistémique à la notion d'Attente, qui pourrait se révéler tout aussi dépourvue de contours rationnels que l'exaltation utopique. Lorsque Kracauer évoque ainsi l'horizon d'Attente comme *auto-préparation*. D'autre part, il faut l'entendre comme un déplacement de l'horizon de la subjectivité vers l'horizon de l'objectivité que recèle l'idée de l'*Homme total* qu'il évoque également par la suite. Cette idée d'*homme total* possède naturellement un écho anthropologique qu'il faut profondément différencier de toute réintroduction de la *totalité* comme concept métaphysique. C'est à un retour à l'étude empirique de l'homme comme être social que fait référence Kracauer et donc à une forme d'anthropologie philosophique⁴ matérialiste qui prenne en compte toutes les dimensions de l'activité humaine, qu'elles soient économiques ou religieuses, et mène à dégager une authentique *forme de vie* originale. La valorisation du concret et de l'expérience vécue et de sa théorisation empirique vaut ici contre l'exaltation du spirituel qui accompagne généralement de la survalorisation du théorique sur l'empirique. Elle s'élève aussi contre un réductionnisme matérialiste qui nierait l'importance des représentations collectives. En réfutant le subjectivisme de type *idiographique* mais en relativisant la portée d'une approche strictement *nomothétique* de la société, Kracauer souligne une fois de plus que la réalisation d'un équilibre théorico-pratique et d'un équilibre entre monades et constellation, soit entre individu et système, constitue l'une des fonctions épistémiques secondaires que remplissent les références théologiques dans l'économie interne de la Théorie critique. D'autre part, les notions de *Règle* et de *Forme* doivent également s'entendre dans l'économie générale d'un *messianisme rationaliste* latent que professe selon nous Kracauer. Il faut ainsi les comprendre comme des notions visant à désactiver les tendances antinoméennes propres aux lectures apocalyptiques et utopiques du renouveau messianique de son époque. Elles lui permettent de développer la dimension positive du concept de *demeurer-ouvert* qu'il développe pour caractériser la finalité

⁴ Kracauer, Siegfried. *Ibid.*, p. 113. « Par suite de la tension extrême de la pensée théorique, nous nous sommes éloignés dans une mesure effroyable de cette réalité qui est toute pleine d'objets et d'humains en chair et en os et exige pour cette raison d'être vue concrètement. Celui qui tente de se hausser en elle et de devenir ami avec elle ne parvient pas facilement bien sûr à un sens constitutif de cette réalité et à une existence dans la foi, mais cependant il découvre peut-être en elle tel ou tel lien, il s'avère pour lui en quelque sorte que la vie avec le prochain, que le monde réel en général dans toute son étendue sont soumis à diverses lois qui ne sont ni mesurables sur le plan théorico-conceptuel ni simplement le fruit d'un arbitraire subjectif : et c'est ainsi qu'il peut lentement modifier sa position et s'élever en tâtonnant dans des régions qui auparavant lui paraissaient insuffisantes. »

de *l'Attente*. Ce concept d'Ouvert, que l'on retrouve par ailleurs chez Adorno comme caractérisant l'attitude métaphysique authentiquement possible⁵, s'inscrit résolument dans une valorisation rétroactive de la notion d'Attente propre à la tradition du messianisme rationaliste juif. Ici *l'Attente* prépare donc la disposition à *l'Ouvert*.

Les dissensions qui peuvent ainsi persister entre les divers auteurs rattachés à la Théorie critique n'affaiblissent pas l'idée centrale selon laquelle cette dernière mobilise des références théologiques, dans la mesure où la condition d'unité et de cohérence des influences n'est pas exigée pour que soient reconnues ces influences qui peuvent donner des conséquences les plus diverses. Bien au contraire, la persistance de lignes de partage entre diverses conceptions du messianisme au sein de cette constellation ne fait que reproduire les diverses conceptions qui lui sont préexistantes historiquement. Dans le messianisme juif, l'approche rationaliste s'opposait ainsi aux éléments apocalyptiques qui ont parsemé l'histoire du judaïsme et seule une approche relationniste selon laquelle ces diverses tendances se déterminent réciproquement permet de rendre compte du phénomène théorique. Au messianisme utopique de Bloch tourné téléologiquement vers le futur et aux conceptions apocalyptiques de Benjamin orientées vers une critique du présent, répond naturellement un messianisme davantage *restauratif*, tourné essentiellement vers le passé, dont la notion de *sauvegarde* constitue l'un des axes. Dans l'histoire du messianisme rationaliste, on perçoit ainsi une tendance qui rejoint celle esquissée par Kracauer : elle revient à mettre l'accent sur la *connaissance*⁶ comme finalité intramondaine de la vie bonne dans la lignée antique de la prédominance du *théorétique*. La Société capitaliste comme *cosmos* a remplacé ici Dieu comme objet de cette connaissance absolue. Kracauer ne valorise pas le pur aspect théorétique et contemplatif sans le tourner *in fine* vers un objet concret grâce à la méthode des sciences de l'esprit appuyées sur la compréhension. L'attitude théorétique pure, détachée, n'aurait par ailleurs nul besoin du soutènement du messianisme pour conserver son antique primauté dans l'activité philosophique. Dans le cas présent, au contraire, c'est précisément parce que l'aspect théorétique et contemplatif de la connaissance est conçu

⁵ Adorno, Theodor W. *Métaphysique. Concept et problèmes*, op. cit., p. 112. « Bien qu'empêtrée, bien qu'enfermée dans la constitution de verre de notre constitution, de notre langage, la philosophie a la propriété singulière de penser au-delà d'elle-même, au-delà de cette limitation, de penser à travers les murs de cette maison de verre. Cette possibilité de penser au-delà d'elle-même dans l'Ouvert, c'est très précisément la métaphysique. »

⁶ Scholem, Gerschom. « Pour comprendre le messianisme juif », in *Le Messianisme juif*, Paris, Agora, Presses-Pocket, 1992, pp. 52-53, trad. Bernard Dupuy. « Le fait important à signaler est que le rationalisme juif en abordant la question du messianisme a mis l'aspect de restauration au premier plan (...). Le seul élément d'utopie qui fut maintenu dans la prophétie au sens précis du terme fut la connaissance universelle de Dieu, tout simplement parce qu'elle était mise en relation avec le bien suprême de la philosophie. »

explicitement comme devant laisser place à des éléments propres à la *vita activa* que peut s'opérer une synthèse avec le concept messianique d'*Attente*. Le concept de théorie est conçu déjà comme une modalité de la *Praxis*, la connaissance en question se veut un savoir pratique. C'est ici que la filiation entre Kracauer et le messianisme rationaliste, quoique indéniable en certains de ces aspects, doit être relativisée et distinguée de son incarnation moderne chez Hermann Cohen⁷. Ce dernier avait ainsi accentué franchement l'aspect théorétique de l'Attente messianique au détriment de l'aspect restauratif lisible chez Kracauer, qui contient toujours une connotation pratique irréductible excédant la simple attitude éthique. C'est précisément le maintien d'un tel aspect qui distingue Kracauer de Cohen et lui permet d'annoncer par avance ce qui fera l'identité ultérieure proclamée de la Théorie critique : une inscription dans le mouvement de la Raison, y compris à travers la critique de cette dernière. L'ambition théorico-pratique de la Théorie critique se défiera toujours également du pur rationalisme comme du positivisme strict, conséquence de son acception de la démythologisation.

C'est ainsi que le concept de *demeurer-ouvert* dont Kracauer fait état décrit en réalité l'attitude intermédiaire, foncièrement théorico-pratique, que suscite l'Attente messianique dans le cadre de la modernité *post-Aufklärung*, tout en s'inscrivant dans l'économie d'une tradition historique juive constitutive de l'ensemble d'idées que forme la résurgence messianique de l'ère weimarienne. La véritable Attente messianique ne réside ainsi pour Kracauer ni dans la volonté de faire survenir le Royaume par ses propres moyens, comme le préconise Bloch, ni dans le caractère destructif/suspensif de la *violence divine* que décrivait Benjamin et dont il faudrait attendre la survenance. Elle ne se situe pas davantage dans une passivité résignée. Kracauer rejoint, dans une perspective athée et matérialiste, la caractéristique du messianisme maïmonidien *dialectisé entre Attente et Espérance*⁸. Il l'exprime dans une perspective

⁷ *Ibid.* « Les facteurs de restauration ont perdu de leur force au point que les composantes historiques et nationales du messianisme ont pu laisser le champ libre à une conception purement universaliste. Hermann Cohen représentant éminent s'il en fut de la réinterprétation libérale et rationaliste du messianisme juif devint sous l'empire de sa religion de la Raison cet utopiste pur qui aurait aimé mettre définitivement de côté tout élément de restauration. » On remarque que Scholem trace lui-même des éléments de continuité entre conceptions contemporaines du messianisme et conceptions médiévales. Il n'est donc pas historiquement particulièrement audacieux de retrouver au sein même de la Théorie critique des penseurs incarnant ces tendances de manière plus ou moins marquée.

⁸ Maïmonide, Moïse. *Commentaire de la Mishna*, Sanhedrin, chapitre X, Introduction. « Le douzième principe concerne le temps du messie. Il consiste à croire et à tenir pour vrai qu'il viendra et à ne pas penser qu'il tardera. Bien qu'il tarde, attendons-le. On ne doit pas fixer un temps pour sa venue, ni spéculer sur les versets bibliques pour hâter son jour. Les sages disent : que s'éteigne l'esprit de celui qui calcule la fin. Il faut plutôt croire, en lui, le magnifier, le prier, l'aimer conformément aux paroles de tous les prophètes de Moïse à Malachie. Celui qui dote de sa venue ou a déjà atténué sa gloire, celui-là a déjà renié la Torah qui annonce explicitement sa venue. »

résolument anti-apocalyptique. Le *demeurer-ouvert* décrit cette attitude d'incertitude qui se veut à la fois consciente de la possibilité de survenance des conditions historiques nécessaires à l'assomption d'une nouvelle ère tout en restreignant l'action à une forme de condition de possibilité⁹. La conception messianique occupe ici une *fonction espérantielle* sans s'identifier à un *Principe Espérance*, à la fois trop connoté chrétiennement et solidaire d'une téléologie de l'Histoire dont il serait le principe actif rédempteur. Cette dialectique interne au messianisme rationaliste épouse en outre les contours des tensions dialectiques de la théorie marxiste qui, elle-même, demeure écartelée entre les théories de la prééminence de l'action révolutionnaire consciente et les théories de la prééminence des conditions de possibilité économiques et sociales comme préalable. Le *Thomas Münzer* de Bloch, très critiqué par Kracauer pour ces raisons, choisissait exclusivement le premier terme de l'alternative, ce que *Le Principe Espérance* visera à systématiser et à rendre performatif, tandis que Kracauer choisit pour sa part le second terme dans une autre forme de fidélité à Marx. De même que le judaïsme rabbinique s'est servi parfois du rappel sourcilieux à la *Halakhah* pour atténuer les formes les plus échevelées de messianisme, la question de la réflexion sur les lois de la société et de leur étude vient tempérer les élans les plus irrationnels du messianisme surgissant au sein de la constellation que forme la Théorie critique. Comme le souligne Scholem, on ne saurait concevoir le messianisme juif dans la perspective d'une quelconque pureté dogmatique, mais plutôt dans une relation dialectique entre différentes formes qui s'expriment multiples à travers des tendances contradictoires¹⁰. Si l'on a constaté qu'il existe une dialectique interne au messianisme rationaliste entre concept d'Attente et concept d'Ouverture chez Kracauer sur le modèle de la dialectique Espérance/Attente de Maïmonide, cette dialectique se manifeste en outre de manière externe et systémique dans les rapports entre les différentes conceptions messianiques et la Théorie critique n'y fait pas exception. Il faut donc poser une sorte de

⁹ C'est ce que Kracauer nomme ici la dimension négative de l'Attente et atteste de tendances anti-apocalyptiques typiques du messianisme rationaliste mais peut très bien être lu comme une version particulière d'un anti-spontanéisme révolutionnaire marxiste que l'on retrouverait chez Engels : Kracauer, Siegfried. *Op. cit.*, p. 117. « Le véritable sens de son attitude repose sur le fait que l'intrusion de l'absolu ne peut se produire que quand l'être dans sa totalité s'implique réellement dans cette relation. Ils vont donc se rendre la tâche plus difficile ces êtres en attente, pour ne pas se laisser duper par le besoin religieux. Ils perdront plutôt le salut de leur âme que de céder à l'ivresse du moment et de se précipiter dans des aventures extatiques et visionnaires. (...) Pas plus que (tel le desperado) faisant de nécessité vertu, ils ne deviennent les négateurs de leur aspiration, ils ne s'abandonnent à la légère à ce flot d'aspirations dont on ne sait vers quels pseudo-accomplissements il les porte. »

¹⁰ Scholem, Gershom. *Op. cit.*, p. 27. « Ainsi la tension dialectique entre les courants utopiques et les courants de restauration a-t-elle suscité des tensions profondes dans le messianisme dont on retrouve la trace dans le judaïsme rabbinique, pour ne rien dire ici de l'intériorisation de ces courants qui se produit au sein de la mystique juive. » Scholem cite par ailleurs le cas de Bloch comme une illustration de cette résurgence utopique dans une note en bas de page précédant cet extrait.

sylogisme : s'il existe une forme cohérente de survivance messianique dans la Théorie critique, et si cette survivance a trait au judaïsme, elle ne peut donc qu'être elle-même pluraliste et sans doute conflictuelle. La diversité des tendances et des conceptions n'affaiblit pas l'importance des structures messianiques sécularisées mais les renforce.

C'est donc également à travers des expressions apocalyptiques, et parmi ces dernières, au sein des tendances utopiques, que se rencontre l'élément dialectique opposé au rationalisme kracauerien susmentionné, proche parent du rationalisme paradoxal de Horkheimer. L'acrimonie montrée par Kracauer à l'égard des tentatives messianiques de Bloch peut donc s'interpréter *in fine* comme une forme de continuation de la tradition conflictuelle entre ces différentes conceptions messianiques. Les écrits de Bloch possèdent indéniablement à ce titre des traits structurels propres à cette forme de messianisme utopique : on y retrouve un découpage de l'Histoire en différents *éons*, d'où émane une forte distinction entre monde présent et monde utopique futur. Cette distinction rejoint celle entre le *olam hazeh* et le *olam ha ba'a* de la tradition chronosphique et apocalyptique juive. Ce découpage s'accomplit par le biais de la convocation d'images très nombreuses et saisissantes, théorisées par Bloch comme *rêves diurnes* et par une utilisation du récit évoquant bien davantage l'*inspiration haggadique* que la rigueur du raisonnement halakhique¹¹. Les caractéristiques utopiques s'accompagnent d'une vision de la Rédemption (*Erlösung*) étendue à *la nature* et non plus une simple sauvegarde historique (*Erretung*) de conditions de vie non mutilées au sein de la Société. Les thématiques blochiennes contiennent en outre des accents catastrophistes typiques d'un certain messianisme¹², mais elles demeurent encadrées dans une rhétorique, davantage que dans un diagnostic sur le présent. La grande originalité de Bloch, dont il partage avec Benjamin la particularité théorique, vise à combiner ces éléments exprimés exotériquement avec une analyse de l'Histoire pleinement tributaire de l'héritage de Marx¹³. Cette « surimpression », pour

¹¹ Bouretz, Pierre. *Témoins du futur*, Paris, Gallimard, 2003, p. 570. A propos de la narration blochienne dans *Héritage de ce temps* : « Eclectique, ce livre parvient à fondre des considérations sur la musique et la littérature dans la description crépusculaire d'un monde en décomposition qui fera dire à Scholem que Bloch était un remarquable "narrateur" offrant en l'occurrence l'exemple unique d'une "intoxication linguistique en philosophie". »

¹² Bloch, Ernst. *L'Esprit de l'Utopie*, Paris, Gallimard, 1977, p. 327. « Seul l'homme de bien, qui se souvient, qui garde la clé, peut, dans cette nuit d'anéantissement amener le matin, si toutefois ceux qui sont restés impurs ne le paralysent pas, si toutefois son appel au messie a suffisamment de lumière pour attirer les mains salvatrices, pour assurer la grâce d'arriver au port, pour éveiller les forces bénéfiques vivifiantes du Royaume de Sabbat, et pour qu'ainsi l'incendie de l'apocalypse, brutal, satanique, asphyxiant, soit étouffé et surmonté à l'instant même de sa victoire. »

¹³ Bouretz, Pierre. *Op. cit.*, p. 575. « En ce sens Gershom Scholem salue chez Benjamin et Bloch un projet identique qui lui paraissait pourtant voué à l'échec : "une tentative pour inscrire l'expérience mystique en

reprendre le mot de Scholem, n'est pourtant, dans le cadre de la Théorie critique, pas uniquement un phénomène restreint au courant apocalyptique, dans la mesure même où ce courant semblerait *a priori* le moins susceptible de nourrir une telle combinaison. Chez Horkheimer et Kracauer, les références théologiques ne sont pas moins solidaires d'une démarche marxienne avec laquelle elles cohabitent avec plus ou moins d'écarts, tout en étant ramenées avec discrétion vers la thématique noméenne de l'examen empirique de la Société comme horizon essentiel du présent, y compris dans la référence au Tout-Autre du Horkheimer tardif, qui s'inscrit dans un horizon d'attente voisin de celui de Kracauer¹⁴.

Comment néanmoins comprendre que cette surimpression marxiste, réputée hostile à l'Utopie, se manifeste avec plus d'extraversion et de netteté dans le cadre *a priori* moins hospitalier de l'*apocalyptique messianique* ? Deux éléments stratégiques de la pensée de Bloch permettent d'expliquer cette conciliation possible entre deux formes de pensée considérées *a priori* comme contradictoires. Bloch a toujours cherché méthodologiquement à retrouver au sein de la *fausse conscience*, dont la religion est partie intégrante, les éléments de la *conscience vraie*, ce qui inscrit la thématique messianique ouvertement en congruence avec celle de l'émancipation politique et sociale. A cette fin, la pensée de Bloch se livre à des processus d'universalisation et d'unification de l'expérience humaine en identifiant tout d'abord la mystique à la métaphysique¹⁵ et en réduisant ces dernières à des productions culturelles, en considérant le matérialisme depuis un point de vue ontologique, dans le cadre d'une véritable *phénoménologie de l'imaginaire*. La philosophie de Bloch permet à travers cette notion d'*imaginaire* de relier le matérialisme le plus strict et la mystique la plus élevée. En outre, la philosophie de Bloch, s'éloignant elle aussi de celle de Lukács sur ce thème, suivant de ce fait le même mouvement que celle de Horkheimer vers un marxisme hétérodoxe, dissocie le prolétariat comme *force d'action agissant dans le monde matériel* d'une *force rédemptrice inconditionnée à dimension morale* dont chaque homme en son for intérieur possède les

surimpressions des coordonnées du système marxiste". »

¹⁴ Il y a là une différence certaine avec l'attitude d'Adorno qui n'appartient pas finalement à cet aspect du messianisme mais se rapprocherait de Benjamin. Payot, Daniel. « Messianisme et Utopie. La philosophie et le possible selon Adorno. », in *Revue Tumultes*, n° 17-18, 2002. « La manière de se rapporter à ce qu'Adorno appelle aussi la "lumière messianique" n'est ni l'attente, ni l'espérance, ni aucune autre modalité de la patience. »

¹⁵ Münster, Arno. *Figures de l'Utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985, p. 94. « En d'autres mots, l'originalité de la pensée d'Ernst Bloch est, dans une large mesure d'avoir introduit la formule de l'identité de la mystique et de la métaphysique en général, dans l'anthropologie matérialiste du marxisme, c'est-à-dire d'avoir tenté d'élaborer une synthèse entre la métaphysique subjectiviste et théocentrique de la mystique et la vision marxienne de l'émancipation de l'individu et des classes opprimées dans une société sans aliénation, la société de l'avenir de l'humanité. »

dispositions¹⁶. L'éthique réflexive surdétermine alors le politique. Le point de rencontre de ces deux formes d'universalisation de l'expérience mystique, d'une part, et de la potentialité révolutionnaire, d'autre part, réside donc dans le *messianique* en tant qu'il permet une synthèse des élans mystiques du sujet individuel et de leur résultante définie comme conduite politique des affaires humaines dans une communauté élargie à l'humanité tout entière devenue sujet collectif, concept dont la définition n'est plus seulement limitée au prolétariat. Le messianisme permet alors deux formes de synthèse entre, d'une part, le niveau de l'*articulation sociologique* entre l'individu et la communauté et, d'autre part, l'*articulation praxéologique* correspondant à l'adéquation entre le niveau idéal et intentionnel de l'action humaine dans l'Histoire et la finalité matérialiste de la transformation du monde que poursuit cette action. Dans le *système messianique* que Bloch disait avoir esquissé, tout contenu mystique est en réalité transposable en langage matérialiste et inversement, dans la mesure où c'est précisément lorsque *le sujet* s'empare du contenu utopique pour lui-même, comme perspective collective de son action individuelle, que s'abolit la distinction entre les limites matérielles de son action présente, nécessairement finie, et les possibles conséquences, infinies, de son action future qui peut mener à l'édification du monde utopique. C'est le rôle par exemple du concept de *rêve diurne*. L'ontologie matérialiste de Bloch, *en exacerbant le concept de possibilité et en le liant aux virtualités de la matière même*, rend ainsi concevable par une économie de moyens remarquable ce que la mystique traditionnelle produisait en recourant à la prolifération des entités supramondaines. Ce n'est donc qu'en s'inspirant de l'élan mystique pour réaliser des buts matériels et en développant une ontologie matérialiste pour rationaliser l'élément mystique que Bloch parvient à « conserver », comme le disait Habermas, « *au socialisme qui vit critique de la tradition, la tradition de ceux qu'il critique*¹⁷ ».

On entrevoit, dans une citation du Zohar qui clôt *L'Esprit de l'utopie*, la finalité de cette dialectique¹⁸ : redonner vie aux élans apocalyptiques du messianisme juif passait pour Bloch

¹⁶ Bloch, Ernst. *L'Esprit de l'Utopie*, *op. cit.*, p. 333. « Tout ce qui est aliéné à l'homme est sans valeur et tout ce qui est objectivé dans la culture n'a qu'une valeur éducative ou celle d'un assignat pour autant que dans le nom de Dieu auquel nous devons notre purification comme il nous doit la rédemption, seules l'éthique et sa métaphysique compteront au jour du jugement dernier comme sa valeur-or. »

¹⁷ Habermas, Jürgen. *Profils philosophiques et politiques*, *op. cit.*, p. 195.

¹⁸ Bloch, Ernst. *L'Esprit de l'Utopie*, *Ibid.*, *op. cit.* « Sachez, dit en ce sens un ancien manuscrit du Zohar, Sachez que pour chaque monde il y a deux regards : l'un voit son extérieur à savoir les lois universelles des mondes suivant leur forme extérieure. L'autre voit l'essence interne des mondes à savoir le contenu des âmes humaines. Il s'ensuit qu'il y a aussi deux niveaux d'activités, les œuvres et les prescriptions de la prière ; les œuvres sont là pour parfaire les mondes sous leur aspect extérieur, mais la prière pour faire tenir le monde unique dans les autres et les emporter contre les hauteurs. C'est dans un tel rapprochement fonctionnel entre l'allègement du fardeau et l'esprit entre marxisme et religion, unis dans la volonté d'accéder au Royaume que l'ensemble des courants secondaires vont

par l'usage d'un matérialisme dont seul le marxisme permettait de relier les enjeux ontologiques aux enjeux sociaux et historiques. Inversement, redonner corps aux aspirations révolutionnaires passait par le fait de leur transposer le contenu espérantiel individuel du messianisme apocalyptique, autrement dit par la régénération de la question du Salut. Il faut donc bien souligner *a contrario* que c'est la réserve à propos de la métaphysique, posée par Horkheimer dans sa conception du matérialisme historique et qu'on retrouve dans le concept d'*Attente* thématized par Kracauer, qui limite l'expression de la synthèse entre messianisme rationaliste et marxisme¹⁹. Elle n'est rien d'autre qu'un refus de se prononcer sur les possibilités présentes de l'action politique. Dès lors, il n'existe plus de limites à l'emploi des thèmes mystiques et c'est ainsi que le matérialisme blochien génère paradoxalement une revendication gnostique de dépassement de la matière²⁰ dans l'affirmation des souhaits et aspirations les plus secrets des individus. Une telle doctrine débouche en effet sur une attitude éthico-politique inverse de l'Attente messianique kracauerienne, qui vise à un certain retrait. Le messianisme apocalyptique se caractérise, comme le marxisme blochien, par une *Praxis mystique*. C'est ainsi que l'élan messianique conféré par l'Espérance pourrait modifier dès à présent l'appréhension des structures de la communauté humaine dans la mesure où se met en place un lien communautaire nouveau et horizontal remplaçant la Forme-Etat²¹ dans une conception qui vise en langage apocalyptique à « *hâter le Royaume* ». Ce Royaume prend ici les traits *politiques* d'une communauté *an-archique* qui renforce encore le parallèle entre messianisme apocalyptique et marxisme blochien.

Bien qu'elle-même inscrite dans une conception négative de l'Utopie rétive à la description, l'Utopie blochienne s'auto-définit néanmoins *a minima* comme visant à abolir la structure institutionnelle juridique existante et dominante qu'est l'Etat, auréolé de son prestige

se confondre dans un système principal et dernier l'âme, le Messie, l'apocalypse. »

¹⁹ Dans la mesure où le messianisme rationaliste vise à ne pas hâter le Royaume, il ne peut que se montrer en réalité moins susceptible de se combiner à une théorie révolutionnaire. Il se transforme finalement en attitude épistémique et peut-être tout au plus éthique.

²⁰ Münster, Arno. *Op. cit.*, p. 94. « Ceci justifierait à la rigueur la comparaison avec un motif caractéristique de la gnose à savoir la croyance dans la résurrection et la régénération de l'âme, dans son émancipation de la prison matérielle du corps. La gnose insiste sur la séparation radicale du matériel et du spirituel et on pourrait faire effectivement le rapprochement avec les éléments, les structures de pensée d'origine apocalyptique et gnostique-dualistes dans "L'esprit de l'Utopie" et "Thomas Münzer". »

²¹ Bloch Ernst. « *Durch die Wüste* », in *Frühe Aufsätze*, Francfort, Suhrkamp, 1974, cité par Münster, Arno. *Op. cit.* « Dans la société où règne la démocratie éthique, où tous les liens sociaux sont fondés sur la bonté et la fraternité et sur la capacité mystique de l'homme d'aimer son prochain, il n'y a plus de pouvoir. L'Etat en tant qu'organisation supra-individuelle contraignante destinée à protéger la propriété privée et à faire régner l'ordre doit disparaître et s'effacer devant la nouvelle démocratie coopérativiste. »

hégélien qu'il s'agit de laisser derrière soi pour se tourner vers Marx²². Comme dans la théologie négative, elle parvient à se définir par ce qu'elle n'est pas. On retrouve étrangement dans cette dimension politique du propos les échos de la problématique du devenir de la Loi dans les temps messianiques. Les diverses familles du messianisme apocalyptique se sont en effet demandé si le *monde à venir* se traduisait par un *accomplissement* ou au contraire une *abolition* de la Loi. Les tendances antinoméennes sont ainsi identifiées par Scholem par excellence à l'aboutissement de la doctrine paulinienne²³ dans le christianisme. Elles sont demeurées en outre particulièrement vivaces dans la tendance la plus utopique de ce type du messianisme juif. Ces éléments expliquent que le recours au messianisme juif de Bloch se soit révélé tout à fait compatible avec des références syncrétiques au christianisme. A la différence d'autres penseurs juifs ayant développé des tendances antinoméennes dont l'anarchisme politique est la moderne manifestation, Bloch est en effet le seul à avoir intégré explicitement de manière détaillée des éléments proprement mystiques et d'origines si diverses. Il faut signaler que ce recours à la mystique constitue non seulement une accentuation quantitative de la référence théologique mais également une distinction qualitative, dans la mesure où le concept de mystique est lié autant à celui de contemplation qu'à celui d'*expérience*²⁴, et donc à la question de la *concrétisation pratique du théorique et de l'influence du pratique intramondain sur le théorique*²⁵. En outre, l'outil du syncrétisme renforce le potentiel

²² Bouretz, Pierre. *Op. cit.*, p. 576. « Là où "la dialectique hégélienne qui se confond finalement avec un 'cercle fait de cercles' est entravée par le spectre de l'anamnèse et exilée dans le monde antique" il revient à Marx d'arracher la pensée de la contemplation : afin de rendre visible du futur non advenu et de recueillir au sein de ce dernier un héritage disponible pour l'avenir. »

²³ Scholem, Gershom. *Op. cit.*, p. 48. « "La liberté des enfants de Dieu" de Saint Paul est une forme de cet anarchisme ; ce retournement qu'elle constitue par rapport au judaïsme vient lui-même du judaïsme. Mais cet anarchisme qui est la permanence contrepartie dialectique du messianisme a encore une autre forme : il s'accompagne de tendances anti-noméennes qui sont toujours latentes dans le messianisme utopique. »

²⁴ Nef, Frédéric. *La Connaissance mystique*, Paris, Le Cerf, 2018. « "Mystique" de manière presque indifférente désigne un mode de connaissance et un mode d'existence. Connaissance contemplative et toute théorique qui opère par retranchement et par négation, connaissance sans moyen et sans médiation dont l'objet est l'essence inconnaissable de Dieu et donc vouée d'emblée au paradoxe et à la contradiction. Son mode de connaissance est déterminé par l'expérience : la mystique ne connaît pas par induction, déduction même si son mode de présentation peut être inductif. Il s'agit d'une connaissance expérientielle et non abductive. La conséquence est que l'expérience mystique est une connaissance et que la connaissance mystique est une expérience. Quant à la structure métaphysique de ce qui est mystique, c'est-à-dire de ce qui est appréhendé dans cette expérience, on hésite entre l'essence divine (...) et les propriétés particulières à Dieu. On retrouve ainsi la distinction entre les Sefiroth (puissances divines) et l'en-sof (essence divine) dans la Kabbale. »

²⁵ Adorno, Theodor W. *Métaphysique. Concept et problèmes, op. cit.*, p. 153. « On ne peut plus continuer à affirmer l'indifférence mutuelle du monde séculier et des idées telle qu'elle a perduré au fond de la métaphysique. Il y a des motifs isolés et dispersés dans l'histoire des idées qui indiquent cela. Il est assez remarquable qu'ils se trouvent moins dans l'histoire de la philosophie – si vous laissez de côté certains éléments présents chez Hegel – que dans la théologie hérétique, c'est-à-dire dans la spéculation mystique qui a toujours été essentiellement hérétique et a toujours occupé une position précaire au sein des religions institutionnalisées. Je pense ici à la doctrine mystique – qui est commune à la cabale et à la mystique chrétienne telle que celle d'Angelus Silesius – qui dit l'importance

sémantique et politique de l'imaginaire messianique mobilisé ici dans une perspective d'universalisation de l'analyse et de la temporalisation des conceptions de l'Histoire vers une valorisation accentuée du futur²⁶. La pensée messianique de Bloch s'inscrit dans une modalité d'accomplissement des *Thèses sur Feuerbach* quant au potentiel de transformation du monde par la philosophie et par un recentrage sur la figure de l'homme. Le messianisme est pour Bloch cette doctrine qui synthétise intériorité et extériorité, qu'elle soit envisagée d'un point de vue religieux ou athée, et permet d'expliquer l'action réciproque de ces deux sphères. On rejoint ici, d'une autre manière, la théorie des deux sphères de Kracauer qui traverse *Le Roman policier*, mais ces deux sphères ne peuvent demeurer séparées, ce qui demande une conception nouvelle de la métaphysique qui puisse inclure la sphère de l'intramondain²⁷ et se lier à la sociologie.

Ce qui unifie ces différentes tendances utopiques du messianisme à travers les références au christianisme et au judaïsme, c'est donc également la fonction chiliastique qu'elles remplissent dans l'économie générale des rapports entre *Théorie* et *Praxis*, entre désirs éprouvés ou exprimés et réalisation de ces désirs. Le recours aux références théologiques au sein de la Théorie critique ne peut pleinement se comprendre que dans la perspective d'une résolution du problème épistémologique aigu pour le matérialisme marxiste qu'est le pouvoir de la sphère idéelle et la difficulté épistémique posée par l'analyse de Weber à s'en tenir à une

infinie de l'intramondain (et avec lui, de l'historique) pour toute représentation de la transcendance. »

²⁶ Bloch, Ernst. *L'Athéisme dans le christianisme*, Paris, Gallimard, 1978, p. 105. « Et il est plus remarquable encore que la bonté de Jésus en cette affaire se tourna sans hésiter vers autre chose que le passé. Fils de l'Homme Jésus lui-même n'avait-il pas le sentiment d'avoir sa place ailleurs que l'ancien foyer et la vieille obéissance ? Il est allé au-delà dénonçant les liens qui le retenaient et jusqu'à la dernière parcelle de leur pouvoir. » Cet extrait permet de tirer plusieurs enseignements : d'une part, Bloch voit lui aussi dans le christianisme l'accomplissement des tendances antinoméennes internes au judaïsme et pas seulement un greffon de la pensée grecque venue subtiliser le contenu de la doctrine juive. L'usage de la figure du Christ et de ce que Benjamin nomme « la christologie blochienne » a également une finalité dans le problème de la temporalité messianique. La rupture du Christ avec la tradition juive est interprétée également comme le triomphe d'une temporalité tournée vers l'avenir utopique contre les tendances restauratives du judaïsme traditionnel. Enfin, on peut parler ici de superposition de la signification anticipative et messianique du marxisme au regard de la tradition que représente l'Histoire universelle hégélienne. Le Christ, comme Marx, sont des figures tournées vers l'avenir davantage que vers le passé. La ligne de partage que trace Bloch n'est donc pas entre messianisme juif et messianisme chrétien mais entre tendances chiliastiques et restauratives, et ce dans les deux traditions. Il lui est ainsi plus aisé de rapprocher le Zohar et Thomas Münzer que la tradition kabbalistique et le rationalisme maïmonidien.

²⁷ Adorno, Theodor W. *Métaphysique. Concept et problèmes*, *Ibid.*, *op. cit.* « La supposition d'un *Chorismos* radical entre l'intramondain et le transcendant qui constitue l'un des biens fonciers de la tradition métaphysique, est extraordinairement problématique parce qu'on lui démontre sans cesse qu'elle est allée chercher ses entités immuables et éternelles, ses valeurs éternelles dans ce qui se meut et les en a abstraites. (...) Avec Auschwitz (...) le concept de métaphysique s'est effectivement transformé au plus profond de lui-même. Celui qui continue à faire de la métaphysique à l'ancienne sans se préoccuper de ce qui est arrivé, celui qui tient cela pour indigne de la métaphysique et s'en détourne en considérant qu'il ne s'agit là que de quelque chose de terrestre et humain prouve par là même qu'il est inhumain. »

lecture orthodoxe de l'*Idéologie allemande*, posant la détermination de la sphère idéelle par la sphère matérielle, bannissant les représentations culturelles comme formes intermédiaires. Karl Mannheim fut ainsi un lecteur attentif des livres de Bloch²⁸, au sein desquels il souligna la trace contemporaine d'une revitalisation de la tradition chiliastique dont la problématique centrale était selon lui celle de *la réalisation des désirs dans le temps*. Autrement dit, il s'agit de la forme cognitive et temporalisée, telle que peut la percevoir une sociologie de la connaissance de type mannheimien du problème théorico-pratique et telle que peut le percevoir la théorie marxiste, y compris dans le cadre hétérodoxe de la Théorie critique. Elle consiste à *temporaliser* la problématique sociale et révolutionnaire et de la considérer à la fois comme s'inscrivant dans un ensemble temporel d'idéologies et comme exprimant une conception philosophique du temps et de ses représentations. Mannheim identifie alors Münzer comme la figure centrale de la première manifestation moderne historique du *chiliasme*²⁹. Celle-ci se caractérise par une innovation politique majeure, dont Bloch avait parfaitement saisi la portée et tenté de reproduire les objectifs dans l'ensemble de son œuvre : Münzer avait su réaliser une alliance entre un discours millénariste évocateur ancré dans l'imaginaire social et une prise en compte des aspirations purement sociales des couches opprimées de la société. Une telle résurgence dualiste est en effet intensément présente dans la théorie de Bloch, la dichotomie se révèle insistante entre spirituel et matériel, mais elle est posée ainsi pour être résolue. Le messianisme en est la manifestation extérieure du point de vue social-historique, tandis que Bloch s'appuie sur une ontologie matérialiste dont le dynamisme très fort n'édulcore pas la teneur irrémédiablement moniste. Pourtant, l'autonomie des éléments spirituels y semble préservée. Cette exacerbation du spirituel est précisément le propre des mouvements chiliastiques³⁰ : elle débouche sur une redéfinition du politique en lien avec la question démocratique de la participation du plus grand nombre à la conduite des affaires humaines. Si chacun peut atteindre à l'Espérance que suscite le messianisme, c'est aussi parce que l'idée messianique est essentielle dans le modèle de

²⁸ Mannheim, Karl. *Idéologie et Utopie*, op. cit., p. 78. A propos de Bloch : « Une affinité profonde entre Münzer et cet auteur a rendu possible une présentation très adéquate de l'essence du phénomène du Chiliasme. »

²⁹ *Ibid.* « Mais, chez les Hussites, puis chez Thomas Münzer et les Anabaptistes, elles se transformèrent en mouvements actifs de certaines couches sociales spécifiques. Des aspirations qui jusque-là avaient été ou bien indépendantes d'un but spécifique, ou bien concentrées sur des objectifs de l'autre monde, prirent soudain un caractère temporel. On sentait maintenant qu'elles étaient réalisables *hic et nunc* et elles pénétraient le comportement social d'une ardeur singulière. »

³⁰ *Ibid.* « La "spiritualisation de la politique" dont on peut dire qu'elle a commencé à ce tournant de l'histoire, affecte plus ou moins tous les courants du temps. Mais la source de tension spirituelle fut l'apparition de la mentalité utopique, qui naquit dans les couches opprimées de la société. C'est là que commence la politique, au sens moderne du terme, si nous entendons par là une participation plus ou moins consciente de toutes les couches de la société à l'accomplissement de quelque but temporel, en contraste avec l'acceptation fataliste des événements tels qu'ils sont, ou du gouvernement "d'en haut". »

formation de la pensée démocratique participative la plus radicale. Comme prophétie, elle comporte une dimension auto-réalisatrice qui permet le développement d'un type politique opposé à toute forme de résignation et de délégation représentative quant à l'exercice du pouvoir politique. On peut ainsi saisir le sens de la théologie négative de l'Utopie de type anarchisant telle que développée dans le texte de 1923 *Durch die Wüste* comme liant le problème du messianisme à celui de la *communauté démocratique*. Cet aspect est rendu possible par les éléments chiliastiques qui permettent une traduction sociologique de type marxiste d'un théologoumène apocalyptique qui, initialement, ne conférait aucun rôle particulier aux couches sociales opprimées, mais valorisait une activation humaine quasi théurgique des processus eschatologiques en devenir. Il faut discerner chez Bloch comment se fondent les influences en jeu pour élaborer cet ensemble complexe.

Le « Schelling marxiste », tel que le nommait Habermas, s'inscrit dans la tradition finalement ancienne de la prise en compte de la mystique comme facteur d'intériorité agissante, que l'on peut discerner déjà chez Jacob Böhme et dans la tradition romantique³¹. Ainsi le concept böhmien de *Wiedergeburt*, (renaissance) irrigue l'importance dans l'économie du messianisme de Bloch d'un *devenir-soi* (*Selbstbegegnung*) qui est la condition préalable que doit acquérir le sujet pour accéder à sa capacité historique d'action révolutionnaire, qu'il soit sujet individuel ou sujet collectif. On retrouve ici une version dynamique de la *Selbstheit* de Marx³². La dimension mystique d'origine rhénane de la *Selbstbegegnung* rejoint alors synthétiquement la problématique de l'aliénation et de l'émancipation marxienne. En un vocabulaire mystique délibérément exacerbé, Bloch pose la nécessité d'en finir avec l'aliénation par la réconciliation du soi, un être soi-même qui s'étend à l'assomption d'un sujet collectif pour entamer le processus d'émancipation qui, comme chez Marx, n'est qu'une étape. Bloch juge nécessaire lui aussi de poser préalablement une ontologie de l'actualité, un

³¹ Münster, Arno. *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Francfort, Suhrkamp, 1982, p. 132. « Une lecture attentive de *L'Esprit de l'Utopie* montre en effet que Bloch se révèle dépendant de la métaphysique de l'antériorité de Böhme pour élaborer ses concepts de *Selbstbegegnung*, d'harmonisation avec le principe cosmique et le nous-fondamental à travers un bien peu défini "schéma productif de la conscience." (...) Ainsi Bloch emprunte le concept d'Illumination à la mystique de Böhme comme la représentation d'une toujours plus intensive "compréhension de soi comme existant" grâce à un étonnant et ardu retrait en soi-même, dans l'essence fondamentale de tout Être qui n'est pas compris comme une conformation à la volonté de Dieu – contrairement à Böhme – mais comme une progression vers un éclaircissement dont la finalité repose dans l'identité à soi, dans la lumineuse *Selbstbegegnung* (rencontre avec soi-même). » (Notre traduction.)

³² Marx, Karl. *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, p. 163, trad. Franck Fischbach. « L'Homme est de la nature du Soi. Son œil, son oreille, etc. sont de la nature du Soi ; chacune de ses formes essentielles a en elle la *Selbstheit* (soi-ité). » Marx comme Bloch pensent néanmoins que ce retour à soi doit être dépassé.

diagnostic du présent. Les relents théosophiques blochiens voisinent alors avec une influence certaine de la Kabbale incarnant la tendance opposée au judaïsme rabbinique rationaliste. Ce tropisme kabbalistique forme un pont décisif entre Benjamin et Bloch, malgré les différences importantes subsistant dans leurs conceptions du messianisme. Bloch aborda la question de la Kabbale, d'abord en philosophe allemand, à travers l'influence de Von Baader, devenue classique en la matière³³. Il insère étrangement par la suite cette problématique dans son ouvrage le plus épistémologique sur l'histoire du matérialisme, en y citant le livre du Zohar et en repérant un commun souci à la source originelle juive et à sa reprise catholique baaderienne : *celui de la constitution de la matière comme signe de la chute*. A l'intériorité chrétienne de la Foi chez Böhme répond l'extériorité à tendance gnostique de la Kabbale comme recherche de ce qui fait la texture matérielle du monde³⁴. Que la matière soit le fruit de la chute permet à Bloch d'élaborer une dialectique affrontant ces conceptions dépréciatives de la matière. Les éléments mystiques jouent alors un rôle double, à la fois négatif, en tant qu'éléments dialectiques qu'il faut intégrer, et dans le même temps positif, en tant que récit d'une Histoire du Salut. La Kabbale ne fait-elle pas *in fine* qu'affirmer la nature profondément matérielle de la réalité ? C'est ainsi que l'influence kabbalistique sur Bloch ne doit pas s'entendre comme une erreur de jeunesse, mais comme une modalité de superposition des coordonnées marxistes et mystiques qui consolident finalement son assise matérialiste³⁵ en entretenant une tension continue entre ces deux aspects. Par ailleurs, à l'appui de cette hypothèse, il faut souligner que Bloch a pu utiliser les textes originaux³⁶ de la Kabbale, contrairement à la plupart des membres de l'Ecole de Francfort, dont les connaissances demeurèrent vagues et de seconde main.

³³ Voir également Löwenthal, Leo. « Die Soziätsphilosophie Franz Von Baaders: Beispiel une Problem einer religiösen Soziologie », in *Frühschriften*, Francfort, Suhrkamp, 1990.

³⁴ Bloch, Ernst. *Das Materialismusproblem*, *op. cit.*, p. 264. « La doctrine de Baader a construit toute sa nouveauté sur ce fondement formidable. C'est à travers l'influence du Serpent raconte la Kabbale que la matière vint au monde. La première chose dont les hommes furent revêtus après leur chute fut la peau et la chair. »

³⁵ Münster, Arno. *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, *op. cit.*, p. 138. « Cette présence des contenus idéels de la kabbale exprimée dans trois des principales œuvres de Ernst Bloch constitue une preuve qu'il s'agit plus que d'une épisodique influence de la mystique juive du moyen-âge tardif et qu'elle contribue bien plus au développement de sa philosophie qu'on l'a jusqu'à présent mis en lumière. On devrait cependant préciser, afin de ne pas entretenir de malentendu, que le travail de Bloch ne peut être exclusivement éclairé par les feux de la rampe de la mystique obscure et par le titre de kabbaliste parmi les marxistes du XX^{ème} siècle. Car si Bloch s'empare de concepts isolés de la Kabbale (*Selbstbegegnung*, Serpent) d'éléments kabbalistiques "Angéologie", il en nie dans le même temps par souci de différenciation d'autres aspects essentiels comme la mystique des nombres et les affinités des éléments de la doctrine avec la philosophie de la Nature de Bloch contrastent manifestement avec la structure conceptuelle d'autres domaines et d'autres couches de l'œuvre dans laquelle l'influence de cette mystique spéculative-eschatologique semble avoir été dépassée. » (Notre traduction.)

³⁶ Münster, Arno. *Figures de l'Utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, *op. cit.*, p. 108. « Que Bloch ait lu et étudié attentivement les classiques de la littérature kabbalistique comme le livre du Zohar dans les années 1910/1911, cela résulte entre autres d'une lettre d'Ernst Bloch à Lukács du 31 août 1911 qui comporte un passage où Bloch

Toutefois, dans le cas de Bloch, la convocation de cet aspect particulier de l'ensemble théologico-religieux qu'est la mystique le distingue radicalement des autres unités monadiques de la constellation critique à laquelle il appartient. Ce jugement s'étend même à Benjamin, dont on pourrait à première vue le rapprocher comme incarnant une forme voisine de messianisme apocalyptique. On peut ainsi se demander dans quelle mesure ces aspects religieux ont pu éloigner Bloch de l'Institut. La distinction entre Bloch et les autres théoriciens nous semble résider dans le sacrifice épistémique volontaire qu'a représenté l'exacerbation du mouvement de superposition entre marxisme et théologie, dont la mystique représente une expression irréductible, extérieure à la constitution rationnelle de cet ensemble et difficilement conciliable avec le programme de recherche empirique que professait l'Institut via Horkheimer. Le cadre mystique-matérialiste développé par Bloch est cependant le tribut versé pour une position enracinée dans une ontologie matérialiste bien plus développée et sophistiquée que celle de ses condisciples. Au sein de leur ontologie réduite *a minima*, il fallait essentiellement penser la conjonction de la fonction politique essentielle des mouvements de la sphère idéelle et de l'enracinement du mouvement historique matériel vers l'Utopie et les coordonner ensemble. Bloch discerne pour sa part entre ces deux aspects une continuité issue de la dynamique même de la Matière. Cet aspect l'a en outre entraîné à christianiser son propos et à développer une véritable christologie autour de l'Homme-Dieu comme synthèse annonciatrice. Un autre aspect de différenciation réside enfin dans l'aspect téléologique de la pensée de Bloch, qui laisse peu de place à l'aléatoire dans sa certitude apocalyptique du fait de la robustesse ontologique de son propos. Le *telos* de l'Histoire est une des modalités de la transformation de la dynamique de la matière. Cependant, il semble important de souligner que Bloch partage pleinement et sans doute radicalement le programme de démythologisation³⁷ qu'appliquera la Théorie critique. Il lit dans le Marx de *L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* les germes de ce qu'il nomme dé-théocratisation³⁸ (séparation théologico-politique) de la Théorie critique :

évoque l'angéologie kabbalistique, les enseignements des *Elohim*, les révélations du Dieu caché, secret mais préparant son retour ainsi que les sources des spéculations théosophiques de la kabbale dans les prophéties de l'Ancien testament. »

³⁷ Bloch, Ernst. *L'Athéisme dans le christianisme*, op. cit., p. 82. « Bien plus encore que ne le fait le marxisme lorsqu'il libère la critique de la religion contenue dans le message de Marx de tous les tabous qui entretiennent la confusion. Il est fort possible qu'à repenser sans la tronquer la citation sur l'opium du peuple on ne fasse pas de miracle, mais du moins ouvrira-t-on enfin au croyant libéré de l'idéologie et de l'incroyant libéré des tabous l'espace de ce qu'il est convenu d'appeler un dialogue. Ecrasez l'Infâme ! Cela signifie tout autant écraser l'infamie que – au sens mesuré – à bas les demies-mesures, la bêtise ! »

³⁸ *Ibid.*, p. 153. « Connu à ses fruits, régissant et opprimant avec une violence égale à sa grandeur, le Dieu du livre de Job n'apparaît dans le ciel que sous les traits de Pharaon ; et pourtant, Job l'incroyant est un homme pieux : parce qu'il ne croit pas. Sauf en l'exode et en un dernier mot humain qui n'est pas encore dit, que doit dire le Vengeur, le Pacificateur. Bref : l'homme lui-même et non plus le seigneur tout-puissant. Et de ce mot aucun exode

il estime qu'une véritable position marxienne se situe dans une position également éloignée de l'exaltation de l'irrationalité du Mythe et de la rationalisation outrancière des Lumières. A ce titre, si, à la manière de Lévi-Strauss, on choisit de caractériser le Mythe comme une superposition de codes, suscitant différentes herméneutiques³⁹, la superposition du code marxiste et du code mystique vise à recréer une forme non irrationnelle de Mythe qui fasse obstacle au pur triomphe de la raison instrumentale, sans pour autant régresser vers le religieux en tant que tel. Au sein de cette structure complexe, l'élément marxiste contrecarre la tentation de la fusion théologico-politique, remplissant une fonction similaire au *fragment théologico-politique* de Benjamin. Bloch est par là même celui qui pousse le plus loin la tension entre *sécularisation des concepts théologiques* et *réintroduction de ces derniers dans la pensée matérialiste*. Cela n'est possible qu'une fois ces concepts définitivement désactivés par la critique de la religion. Par son affirmation de la fécondité politique de cette démarche, il se tient très loin de Blumenberg, quoiqu'il puisse tomber sous le coup de sa critique métaphorologique tant l'usage d'une imagerie, d'une fantasmagorie, pour reprendre un terme de Moses Hess, y est essentielle⁴⁰. A l'inverse, la superposition des codes révèle une ingénierie de la sécularisation des concepts presque d'ordre technique, poussée jusqu'à une sécularisation de la mystique qui invalide la thèse löwithienne de la persistance de structures mentales religieuses identiques et stables dans l'Histoire. Cette tension permanente ne peut néanmoins que s'accomplir dans une relative instabilité, dont Benjamin avait pris conscience tôt et qu'il cherchera à résoudre dans une présentation d'un messianisme apocalyptique différent, tout à la fois *non téléologique et non-utopique*.

B) L'expression sécularisée d'une conception messianique du temps

Une fonction commune de la dimension messianique dans la Théorie critique, aussi bien dans le rationalisme que révèle la *fonction d'Attente* kracauerienne que dans les *tendances utopiques anticipatives* que révèle l'apocalyptique blochienne, réside, on l'a vu, dans le *lien entre conception de l'action politique et conception de la temporalité*. Ce développement d'une discussion autour de la temporalité, dans la mesure où elle s'organise tout particulièrement

ne le fera plus sortir : libéré de ses erreurs il occupera le ciel qu'il niera et reprendra en lui. »

³⁹ Lévi-Strauss, Claude. *La Potière jalouse*, Paris, Plon, 1985, p. 228. « La réflexion mythique a donc pour originalité d'opérer au moyen de plusieurs codes. Chacun extrait d'un domaine d'expérience des propriétés latentes permettant de le comparer avec d'autres domaines, et, pour tout dire de les traduire les uns dans les autres. »

⁴⁰ C'est ce qui apparaît de manière implicite dans le jugement d'Adorno sur le caractère trop positif de l'Utopie chez Bloch.

autour de thèmes religieux, est essentielle à la compréhension de l'identité collective de la constellation que constitue la Théorie critique⁴¹. Elle implique que l'on doit distinguer fondamentalement les implications politiques de la distinction entre conception qualitative et quantitative du temps⁴². D'une part, si l'on considère par exemple que la conception qualitative du temps caractérise la position de la Théorie critique au regard d'autres courants de pensée, il importe d'identifier cette spécificité à travers cette alternative et d'en retracer l'archéologie. D'autre part, au sein d'une approche globalement qualitative du temps, peuvent se révéler une série de différenciations à travers lesquelles il est possible d'analyser les équilibres internes entre les différentes sensibilités messianiques de la Théorie critique, évaluées en fonction de l'importance différenciée⁴³ qu'elles accordent à la prise en compte d'éléments du futur et du passé⁴⁴ et de la dynamique de leurs relations. En dépit de leurs différences et de leurs antagonismes, les conceptions Kracauer/Horkheimer de l'*Attente* et la conception blochienne du *telos* et de l'*eschaton* affirment la finalité de leurs démarches respectives comme *tournées vers le futur*. Ce qui les différencie, c'est, premièrement, l'aspect concomitant de sauvegarde du passé qu'induit la démarche épistémique tournée vers le présent proposée par Kracauer : étudier les formations sociales telles qu'elles se présentent à nous afin d'élaborer une ontologie de l'actualité, c'est, dans un second temps, étudier le passé qui les a sédimentées en leur forme

⁴¹ Mannheim, Karl. *Idéologie et Utopie*, op. cit., p. 76. « La structure intérieure de la mentalité d'un groupe ne peut jamais être aussi clairement saisie que lorsque nous nous efforçons de comprendre sa conception du temps à la lumière de ses espoirs, de ses aspirations et de ses desseins. Sur la base de ces desseins et espoirs, une mentalité donnée n'ordonne pas simplement les événements futurs, mais aussi passés. Les événements qui, à première apparence, se présentent comme une simple accumulation chronologique, prennent de ce point de vue le caractère d'un destin. Les simples faits se placent en perspective, et des accentuations de signification sont attribuées et proportionnées aux événements individuels d'après les directions fondamentales que suit, dans son effort, la personnalité. »

⁴² Pour un exemple de l'importance de la prise en considération de la temporalité dans l'analyse des conceptions politiques, voir Kupiec, Anne. « Karl Mannheim, l'utopie et le temps », *Mouvements*, vol. 45-46, n° 3, 2006, pp. 87-97 p. 88 : « Dans le premier texte, Mannheim souligne le caractère déterminant du temps sur la pensée conservatrice. Mieux, le conservatisme est, selon lui, marqué par "un sens spécifique du devenir et du passé". Dans *Le Problème des générations*, il distingue plusieurs conceptions du temps selon qu'elles s'accordent ou non avec la notion de linéarité, ce qui le conduit notamment à reprendre la distinction faite par Bergson entre temps quantitatif et temps qualitatif. »

⁴³ *Ibid.* « Et, dans ce dernier ouvrage, c'est précisément à l'examen de ce rapport au temps qu'il s'attache. Il s'agit d'analyser les configurations particulières du présent et du passé qui peuvent, dans certains cas, permettre le nouveau, puis de dégager des types de mentalité utopiques qui se distinguent en fonction de conceptions du temps différenciées et de situations historiques variées. »

⁴⁴ Mannheim, Karl. *Op. cit.*, p. 80. « Le mystique vit soit dans le souvenir de l'extase, soit dans son attente ardente. Ses métaphores décrivent l'extase comme une situation psychique qui ne peut être conçue en termes spatiaux et temporels, comme une union avec le monde fermé de l'au-delà. C'est peut-être cette même matière extatique qui devient pour le Chiliaste un « hic et nunc » immédiat, non pas simplement pour s'y complaire, mais pour la développer coûte que coûte et en faire une partie de lui-même. Thomas Münzer, le prophète chiliaste, s'exprimait en ces termes : "Pour cette raison, tous les prophètes devraient parler de cette manière : 'Ainsi dit le Seigneur', et non pas 'Ainsi a dit le Seigneur', comme si cela s'était produit dans le passé plutôt que dans le présent". »

actuelle. Cet aspect est d'autant plus prégnant qu'on est obligé de concéder le caractère épistémologique partiellement idéographique des analyses rendues ainsi possibles et la limite de prévisibilité que confère cette démarche. L'attente privilégie ici aussi le fruit de l'incapacité à envisager le futur et de concevoir la conscience anticipative du sujet collectif comme *conciliable* avec un souci de rigueur épistémique. On constate ici la distance avec certains aspects du marxisme. A l'inverse, la démarche blochienne présuppose une téléologie à travers laquelle elle détermine son ontologie de l'actualité par un effet de rétroaction autoréalisatrice que confère tout à fait volontairement l'élément utopique et qui biaise cette ontologie en fonction de son horizon utopique et politique. Le premier modèle induit une réserve et une rétention momentanée de l'action politique qui légitime l'importance épistémique de la réflexion sociologique accordée au sein de l'Ecole de Francfort et portant sur les rapports entre communauté et société, entre individu et groupe, et finalement entre l'absolu et le relatif. L'autre attitude induit une sorte de continuum de cette action vers sa finalité, qui devient non plus *horizon d'Attente* mais *cadre structurant de l'action*⁴⁵ dans la mesure où la structure utopique n'est pas totalement contradictoire avec celle de l'Attente mais l'englobe en donnant à cette Attente une finalité déterminée. En langage marxiste, elle lui confère le statut de *pratique théorique*. L'activation requise de l'Attente n'est toutefois pas identique à celle du modèle rationaliste de Kracauer ou de Horkheimer, tournés davantage vers une prédominance d'une forme *théorique*, certes corrigée par sa prise en compte de l'empirique dans la sociologie. Le risque est que cette forme continue ne devienne congruente à la notion de *progrès* et ne finisse par neutraliser la dimension révolutionnaire dont elle se prétend porteuse et dégénérer en humanisme progressiste⁴⁶ libéral inverse à la conception de *démythologisation de la démythologisation* que poursuit la Théorie critique à travers sa critique des Lumières et de la

⁴⁵ *Ibid.*, p. 75. « C'est l'élément utopique – c'est-à-dire la nature du désir dominant – qui détermine la suite, l'ordre et l'évaluation des expériences singulières. Ce désir est le principe constituant qui modèle même la manière dont nous expérimentons le temps. La forme sous laquelle les événements sont ordonnés et l'accentuation inconsciente du rythme que l'individu, dans son observation spontanée des événements, impose au flux du temps, apparaît dans l'utopie comme un tableau immédiatement perceptible ou du moins comme un ensemble directement intelligible de significations. »

⁴⁶ C'est ce que souligne également à nouveau Karl Mannheim. *Ibid.*, p. 84. « Pour le Chiliasme, l'esprit est une force qui se répand et s'exprime par notre entremise. Pour le libéralisme humanitaire, c'est cet "autre domaine", une fois absorbé par notre conscience morale, qui nous inspire. Ce furent les idées et non la pure extase, qui guidèrent l'activité de cette époque, qui précéda et suivit la Révolution française et s'appliqua à la reconstruction du monde. Cette idée humanitaire moderne rayonna du domaine politique dans toutes les sphères de la vie culturelle, pour culminer finalement dans la philosophie "idéaliste" en un effort pour atteindre le degré le plus élevé de la conscience de soi. La période la plus fertile de l'histoire de la philosophie moderne coïncide avec la naissance et l'expansion de cette idée moderne, et lorsqu'elle commence à se renfermer en des limites plus étroites dans la sphère politique, cette tendance particulière de la philosophie, propre à l'horizon humanitaire libéral, commence aussi à se désagréger. »

dialectique de la rationalisation. Selon Mannheim, il est tout à fait envisageable de considérer l'Utopie de type communiste-socialiste⁴⁷ comme une radicalisation de la précédente, pouvant se heurter aux mêmes écueils, et c'est ce que souhaite conjurer la Théorie critique.

Ainsi, l'apport de Benjamin est essentiel pour comprendre comment se structurent de manière relationniste les diverses références messianiques au sein de la Théorie critique. Benjamin représente selon nous le courant apocalyptique pur, non-utopique, caractérisé par une tendance à une réflexion chiliastique sur l'immédiateté de la survenance messianique et par un attachement au présent plus important que d'autres penseurs qui lui sont contemporains. Il semble ainsi qu'il faille distinguer le catastrophisme benjaminien du catastrophisme blochien, davantage marqué par le souci rhétorique et les références proprement bibliques. Le catastrophisme blochien se situait dans la lignée de la thématique des « douleurs de l'enfantement » du monde nouveau. Le monde ancien périra dans des souffrances atroces et se caractérisera par le règne du mal⁴⁸, l'effondrement est certes à craindre mais il doit être réintégré dans l'économie générale d'une Histoire du Salut et dans l'économie « spéciale » de l'émergence du Royaume utopique comme *phase ultime* de ce Salut. C'est cette structure qui détermine l'eschatologie blochienne. Il n'est ainsi pas impossible dans ce cadre de superposer les coordonnées apocalyptiques, même métaphorisées à l'excès, aux coordonnées marxistes et de *rapprocher le thème des contradictions du mode de production capitaliste d'un catastrophisme rationalisé*. Pour une large part, les réflexions messianiques de Benjamin se

⁴⁷ *Ibid.*, p. 97. « D'une part, le socialisme dut rendre radicale l'utopie libérale, "l'idée", et, d'autre part, il dut réduire à l'impuissance ou même, dans un cas donné, dompter complètement l'opposition intérieure de l'anarchisme sous sa forme extrême. Son antagoniste conservateur n'entre en considération que secondairement, de même que dans la vie politique on agit généralement avec plus de vigueur contre l'adversaire avec qui l'on a d'étroites relations que contre un adversaire éloigné ; car la tendance est beaucoup plus forte de glisser vers son point de vue et, par conséquent, une vigilance spéciale doit être exercée contre cette tentation intérieure. (...) Le socialisme est d'accord avec l'utopie libérale en ce sens que tous deux croient que le règne de la liberté et de l'égalité ne pourra exister que dans un avenir lointain. Mais le socialisme situe cet avenir à un point beaucoup plus déterminé spécifiquement dans le temps, à savoir la période de l'effondrement de la civilisation capitaliste. (...) L'idéalité et le caractère indéfini et à longue portée de ce but éloigné correspondent aussi au rejet, par les libéraux et les socialistes, de l'exaltation chiliastique et au fait qu'ils admettent les uns et les autres que les forces extatiques latentes doivent être sublimées par le moyen d'idéaux culturels. » On trouve là également la tension entre le chiliarisme de type blochien et une analyse plus traditionnellement marxiste qui implique de temporiser face aux pulsions extatiques.

⁴⁸ Bloch, Ernst. *L'Esprit de l'Utopie*, *op. cit.*, p. 327. « Lorsque les êtres inachevés, les sans-havres que nous sommes voient à ce point s'évanouir tout temps du monde, tout visage du monde dans l'ouragan furieux par le diable lui-même orchestré de ce minuit du monde dans l'écroulement sans mesure de tous les retranchements et firmaments ; alors nous sommes nus devant la fin, incomplets, tièdes, incertains et pourtant "achevés", achevés au sens de la situation tragique bien que détruits sous l'effet de tous autres désirs conjonctions et fréquences que ceux de notre œuvre et de son temps laborieusement arraché à Satan. C'est l'heure apocalyptique de Satan qui règne alors et rien ne pèsera dans la balance lors de cette fin prématurée des travaux, tombant au gré de Satan mais sans appel, sinon la plénitude de pureté et de préparation que nous aurons atteinte. »

sont d'abord exprimées par l'intermédiaire d'une méditation sur les thèses de Bloch⁴⁹ telle qu'exprimée dans le *Fragment théologico-politique*, mais elles ne sont pas réductibles à un dialogue avec Bloch. Chez Benjamin, le catastrophisme est à relier au thème qui l'annonçait fortement, celui de la *violence divine* et de sa soudaineté, opposé au caractère cyclique et répétitif de la *violence mythique* déjà exposé dans *Critique de la Violence*.

La violence de l'Histoire est liée à la persistance de cette violence mythique, qui lui prête ses traits répétitifs. La catastrophe telle que le langage courant l'entend comme *interruption* est dans une certaine mesure souhaitable car elle se présentera comme la fin du processus de dépérissement à l'œuvre dans l'Histoire et représentera une sortie hors de cette dernière, véritable catastrophe se poursuivant sans fin. Le futur n'est pas chez Benjamin chargé des espérances que l'on retrouve chez Bloch, il ne s'y dessine nulle téléologie positive⁵⁰ qui amènerait l'Histoire à receler de manière déterminée son propre dépassement vers une posthistoire utopique suivant le fil d'une *dunamis* matérialiste. La catastrophe, c'est en réalité l'état présent du monde, le continu répétitif de l'injustice, et seule une interruption possible *dans le présent* en constituerait la sortie possible. Il y a donc chez Benjamin une forte charge du présent qui entraîne un renversement de la thématique catastrophiste en opposition au modèle de l'Utopie libérale de la vision blochienne, qui conserve des éléments progressistes marqués. Les références de Bloch au *règne de Satan* ne sont qu'une contrepartie de son optimisme foncier. Comme dans la Bible, Bloch croit indéniablement que le triomphe du Royaume est inscrit par-delà l'avènement temporaire du Mal et est inévitable, ce que Benjamin ne saurait concéder. Non seulement pour Benjamin, le déroulement de l'Histoire est aléatoire et se détermine de manière contingente, mais la lecture que l'on peut faire de son déroulement passé traduit une dégradation dans la mesure où la répétition exacerbe la violence. Cependant, Benjamin n'est pas plus un penseur du déclin que du progrès : l'aggravation provient de la stagnation, de la répétition. La temporalité du messianisme benjaminien est ainsi conçue en radicale opposition avec toute la téléologie futurologique et toute la logique attentiste qui sont l'essence des deux conceptions respectives de Bloch et Kracauer. Elle se présente comme un

⁴⁹ Benjamin, Walter. « Lettre du 13 février 1920 à Gershom Scholem », in *Op. cit.* « Je suis entièrement d'accord avec votre critique du chapitre "les juifs" et dès le début étant donné que pour me prononcer sur pareil sujet, le savoir qui me manque ne joue pas le rôle principal, j'ai pris exactement la même attitude à l'égard de ses intuitions. (...) Dans ma critique, j'ai fait voir je crois de la manière que j'espère la plus courtoise que je refusais radicalement ces réflexions. »

⁵⁰ Benjamin, Walter. « Fragment théologico-politique », in *Œuvres I, op. cit.* « C'est pourquoi le Royaume de Dieu n'est pas le *telos* de la *dunamis* historique : il ne peut être posé comme but. Historiquement, il n'est pas un but, il est un terme. C'est pourquoi l'ordre du profane ne peut être bâti sur l'idée du royaume de Dieu. »

messianisme fortement *contracté*, à l'inverse des précédents, dont on peut dire qu'ils sont plus dilués, liés à une temporalité longue au sein de laquelle les éléments passifs (Kracauer) ou actifs (Bloch) sont privilégiés. Si *toutes ces conceptions partagent l'idée fondamentale du messianisme* selon laquelle le temps ne se réduit pas effectivement aux notions de succession, de simultanéité et de durée⁵¹, elles n'organisent pas *de la même manière* le dépassement du concept de temps comme *forme spatialisée* vers une idée du temps comme *contenu purement temporel*.

Pour Benjamin, la tension messianique traverse l'Histoire⁵² mais *elle n'y a pas sa source* ; le déroulement de cette dernière obéit pour sa part à une règle de linéarité et de monotonie⁵³ irréductible : elle se matérialise par la métaphore de la flèche, dont on connaît le rôle dans les représentations antiques du temps quantitatif comme succession d'instants⁵⁴. Dressée à la verticale dans la perspective messianique, la flèche incarne alors l'Instant comme rupture de cette continuité et, comme flèche, elle en révèle cette fois la violence instantanée destructrice et l'ouverture d'un avenir possible⁵⁵. Dans le *Fragment théologico-politique*, réside ainsi une distinction essentielle et ontologique entre le profane et le Royaume divin, qui ne peuvent procéder l'un de l'autre et s'excluent sous la forme d'une disjonction absolue. C'est précisément

⁵¹ Bensussan, Gérard. *Le Temps messianique, op. cit.*, p. 37. « On a là l'indice, et la pensée messianique en produit d'autres que la succession, la durée et la simultanéité ne suffisent pas à décrire le temps dans la multiplicité complexe de ses articulations et en particulier dans sa fécondité. Leurs effets convergents de spatialisation peuvent même contrecarrer toute pensée temporelle du temps qui serait attentive à la disjonction de ces dimensions à ce qui y croît ou mûrit plus qu'à son écoulement, aux surmontements qui s'y jouent davantage qu'à une simple succession donnée *a priori* et d'un seul tenant. »

⁵² Benjamin, Walter. « Fragment théologico-politique », in *Op. cit.*, p. 264. « Si l'on représente par une flèche le but vers lequel s'exerce la *dunamis* du profane, par une autre flèche la direction de l'intensité messianique, assurément la quête du bonheur de la libre humanité tend à s'écarter de cette orientation messianique mais de même qu'une force peut par sa trajectoire favoriser l'action d'une autre force sur une trajectoire opposée, ainsi l'ordre profane du profane peut favoriser l'avènement du royaume messianique. »

⁵³ Proust, Françoise. *L'Histoire à contretemps*, Paris, Le Livre de poche, Biblio essais, 1994, p. 85. « L'histoire revient cauchemardesque, catastrophique. Tout phénomène historique tourne au cauchemar, se retourne en catastrophe, c'est la loi du retour : toute fois, toute fois historique qui revient a fortiori n fois revient catastrophiquement au même. »

⁵⁴ Il s'agit bien entendu de la flèche de Zénon d'Elée dans le cadre de la métaphore sur l'histoire. La verticalité de la flèche messianique en fait un pur événement sans finalité autre que son propre mouvement. Voir Hegel, GWF : « dans le mouvement, l'espace se pose temporellement et le temps spatialement », ce qui implique un possible retournement des deux notions et donc une conception quantitative. Voir in *Encyclopédie des sciences philosophiques, op. cit.*, § 298.

⁵⁵ Benjamin, Walter. « Thèses sur le concept d'histoire », in *Œuvres III, op. cit.*, p.443. Thèse B. « Les devins qui interrogeaient le temps pour savoir ce qu'il rélait en son sein ne le percevaient certainement pas comme un temps homogène et vide. Celui qui considère cet exemple se fera peut-être une idée de la manière dont le temps passé était perçu dans la commémoration. On sait qu'il était interdit aux juifs de sonder l'avenir. La Torah et la prière en revanche, leur enseignaient la commémoration. La commémoration, pour eux, privait l'avenir des sortilèges auxquels succombent ceux qui cherchent à s'instruire auprès des devins. Mais l'avenir ne devoit pas pour autant, aux yeux des Juifs, un temps homogène et vide, car en lui, chaque seconde était la porte étroite par laquelle le Messie pouvait entrer. »

parce que la logique temporelle profane est une logique de la succession mathématique et spatialisée des instants dans une horizontalité où ces mêmes instants sont reliés en une chaîne causale ininterrompue, sur le modèle kantien de la causalité naturelle, que nulle rupture n'est possible depuis l'intérieur de ce schéma mais uniquement depuis une trajectoire extérieure qui brise et inaugure une nouvelle causalité. Cette impossibilité a deux conséquences : la première est qu'il est impossible pour Benjamin de conférer à la notion d'Utopie le rôle de *cadre politique* structurant l'action qu'il présente chez Bloch et de construire une vision révolutionnaire autour de cette notion. Il ne peut y avoir de subjectivation de l'attitude politique des masses par la médiation de l'Utopie, comme l'espère stratégiquement le philosophe de Tübingen sur le modèle münzerien. Cela signifie aussi que Benjamin ne conçoit pas non plus *métaphysiquement* dans les mêmes termes les rapports que Bloch conçoit entre le futur et les autres ek-stases de la temporalité, ces dernières étant ontologiquement bien délimitées, qui sont la condition implicite de sa stratégie politique. Cela est dû tout d'abord à la structure particulière de la conception benjaminienne du temps qui ne laisse pas enfermer dans la détermination ek-statique mais peut s'assimiler à un *entrelacs* à la tonalité fortement bergsonienne et au sein duquel coexistent remémoration, anticipation et action⁵⁶. Toutefois, le bergsonisme subliminal de Benjamin s'arrête devant l'inconsistance du concept d'Instant et de Présent de ce dernier pour laisser place à une approche plus kierkegaardienne. Pour Benjamin, le futur n'est pas, même sous la forme médiée d'un concept fort comme l'Utopie, déterminant du passé et du présent comme il l'est chez Bloch. En effet, les relations entre ces diverses catégories sont des relations *de superposition* et non *de juxtaposition et de contiguïté*. La seconde conséquence est que Benjamin ne peut concevoir de progression continue de l'Histoire vers un but et donc qu'il n'est pas envisageable d'objectiver la possibilité que l'Histoire débouche sur une eschatologie régénératrice. Cela, c'est *le messianisme dans sa dimension religieuse*. Seul *le messianique, comme forme interruptive, qu'il faut alors distinguer du messianisme comme conception de l'Histoire*, permet de sortir de cette linéarité et, par conséquent, de l'Histoire comme procès ; cela signifie donc que des éléments constitutifs essentiels du concept d'Histoire doivent être abrogés, que les catégories politiques existantes ne sauraient en aucune sorte décrire l'état messianique du monde. La démocratie mystique blochienne et son lien avec les formes

⁵⁶ Proust, Françoise. *Ibid.* « C'est donc bien à Bergson (penseur de la mémoire et non de la durée car en vidant le temps de toute interruption et de toute mort, Bergson s'interdit de concevoir la possibilité d'un fractionnement du présent et, par suite, d'une véritable expérience historique) que nous devons, que Benjamin doit selon ses propres aveux de comprendre l'essence du temps. Le temps n'est pas linéaire, il n'est pas non plus extatique (nous allons y revenir) : il est en entrelacs, en arabesques. »

communautaires de socialisation n'est pas assez radicalement coupée des représentations existantes du politique et de la société, fruits du monde profane. Elles n'en sont que des radicalisations quantitatives dans leur aspect d'agitation révolutionnaire ou des opérations de soustractions prises dans leur dimension anarchisante de négation de l'Etat. L'effondrement doit précéder la détermination de la forme politique à venir qui se retrouve dans le schéma benjaminien, doté d'un statut nouméal opposé au statut phénoménal de l'Histoire⁵⁷. Benjamin conçoit alors *la perspective de l'Utopie négative comme Négation de l'Utopie comme contenu*. Le messianisme ne survient pas dans l'Histoire mais hors de l'Histoire comme *messianique*, il est la négation de l'Histoire comme répétition⁵⁸, témoignage de sa disparition⁵⁹. L'absence de changement perceptible dans la condition des opprimés est la preuve que nous sommes toujours prisonniers de cette histoire profane⁶⁰. Cette distinction permet par ailleurs d'unifier la vision de l'Histoire et de réfuter toute valeur disruptive aux Lumières et à la modernité sans occulter le fait qu'elles puissent néanmoins constituer des conditions de possibilité de la rupture messianique car la sécularisation rend possible la séparation théologico-politique à venir.

C'est ainsi qu'il est nécessaire à Benjamin de transformer les termes classiques de la téléologie messianique sécularisée des philosophies de l'Histoire et de substituer au *telos* blochien, qui en exemplifie les tendances persistantes, une notion de *Terme (Ende)*, entendu au sens radical de *fin* et d'*interruption*. La fin de l'Histoire dont il s'agit procède donc d'une distinction radicale entre le théologique et le politique qui rend l'un impensable à travers l'autre et réciproquement⁶¹. Ce que sera cette fin de l'Histoire est délimité négativement par notre

⁵⁷ Delecroix, Vincent. *Apocalypse du politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016, p. 278. « Rappelons que le théologico-politique est un cas du problème kantien de l'articulation entre le monde nouméal et le monde phénoménal et qu'en manière de phénoménalité pratique, c'est-à-dire tant politique que morale, la fonction régulatrice de l'idée représente l'articulation idéale. »

⁵⁸ Benjamin, Walter. « Zentralpark », in *Gesammelte Schriften*, Francfort, Suhrkamp, vol. I, p. 683. « Que les choses continuent à aller ainsi, voilà la catastrophe. La catastrophe n'est pas ce qui est imminent à chaque instant, mais ce qui est donné à chaque instant » (Notre traduction.)

⁵⁹ Trigano, Shmuel. *Philosophie de la Loi*, Paris, Le Cerf, 1991, pp. 17-18. « Le monde est disparition du monde comme l'indique la racine hébraïque de *olam* (...). La disparition est la consistance même de la temporalité, libération d'un lieu dont la temporalité est la modalité essentielle. »

⁶⁰ Benjamin, Walter. « Thèses sur le concept d'histoire », in *op. cit.*, Thèse VIII. « La tradition des opprimés nous enseigne que l'état d'exception dans lequel nous vivons est la règle. Il nous faut en venir à une conception de l'histoire qui corresponde à cet état. Alors nous aurons devant les yeux notre tâche qui est de faire advenir le véritable état d'exception : et notre position face au fascisme en sera renforcée d'autant. Ce n'est pas la moindre de ses chances que ses adversaires l'affrontent au nom du progrès comme norme historique. »

⁶¹ Goldschmit, Marc. *Op. cit.*, pp. 82-83. « Le fragment de 1920-21 opère donc la scission la plus rigoureuse entre le théologique et le politique et s'il y a un parallélisme entre les deux ordres jamais l'un ne peut agir effectivement sur l'autre ni en subir les effets. (...) Pour Benjamin, aucun pouvoir politique ne peut prétendre orienter les hommes et l'histoire vers un but, un *telos* messianique. (...) La pensée benjaminienne du messianique signifie donc l'hétérogénéité du politique et du religieux et la tâche politique du traducteur consiste à ne pas faire une politique de la religion ni une religion de la politique. »

propre inscription dans l'histoire profane, qui fait ici office de *forme a priori de la sensibilité* indépassable et confère à nouveau au monde messianique un statut nouménal dans le sens de *non accessible*. Il faut alors concevoir ce problème uniquement soluble à travers le concept kantien d'Expérience⁶², comme l'avait déjà thématiqué Benjamin dans ses travaux de jeunesse. Nous n'aurons une idée du monde messianique que lorsque nous en aurons éprouvé la venue et nous en aurons éprouvé la venue lorsqu'il n'y aura plus d'Histoire, c'est-à-dire lorsque nous éprouverons, sur le modèle du messianisme juif, un changement *radical et inédit qualitativement* de la sphère sociale-historique au sein de laquelle seront bouleversées les structures fondamentales de l'Histoire que sont linéarité et monotonie de la répétition.

Le problème supplémentaire soulevé par Benjamin à propos de la notion de bonheur et du renoncement à ce dernier qu'impliquerait selon lui l'intensité messianique mérite de ce point de vue qu'on s'y attarde, dans la mesure où cet aspect a suscité peu d'attention alors même que l'anticipation du malheur précédant le Messie est un thème classique du judaïsme rabbinique. Sa critique de Bloch et plus largement des philosophies de l'Histoire prend ici l'allure kantienne d'une pensée éthique du désintéressement applicable à l'action politique. Une des faiblesses des modèles téléologiques du point de vue de leur efficacité politique est finalement de lier la téléologie historique à l'idée d'une nécessaire amélioration finale de la vie humaine dans la lignée du concept de progrès kantien⁶³. L'idée blochienne d'Utopie est implicitement chargée selon Benjamin de l'idée kantienne de souverain Bien comme unification du bonheur et de la vertu et c'est en cela qu'elle demeure, en un sens mannheimien cette fois, beaucoup trop susceptible de se lier à la notion libérale-progressiste d'Utopie. Toutefois, et c'est une constante partagée des lectures de Kant parmi les penseurs de la Théorie critique, on peut puiser chez ce dernier les moyens de critiquer les concepts qu'il a lui-même contribué à forger dans la mesure où cette pensée ne se laisse jamais enfermer dans des alternatives⁶⁴ et des disjonctions marquées. Or, Benjamin, en liant l'idée de bonheur et les conceptions profanes et téléologiques

⁶² Bensussan, Gérard. *Op. cit.*, p. 38. « On a dit que l'ambivalence du kantisme en garantit l'ouverture et en fait une référence continue de la conception messianique du temps. Le jeune Walter Benjamin le pressentit avec perspicacité lorsqu'il considérait le concept kantien d'expérience ou plutôt "une certaine typologie capable de rendre justice à un mode d'expérience supérieur" comme le plus précieux des héritages philosophiques servant à penser l'expérience messianique ». Citation extraite de « Sur le programme de la philosophie à venir », in *Œuvres I, op. cit.*, p. 180.

⁶³ Kant, Emmanuel. *Le Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff*, Paris, Vrin, 1973. « Le monde dans son ensemble ne cesse d'aller vers le mieux. »

⁶⁴ Bensussan, Gérard. *Op. cit.*, p. 27. « Bloch d'abord, Adorno ensuite, ont relevé l'intérêt philosophique décisif de cette ouverture de la pensée kantienne du progrès qui se laisse en effet interrompre, n'efface pas ses limites et montre les hiatus des processus historiques. »

de l'Histoire, opère d'importants renversements dans la mesure où *toute conception qui tend téléologiquement vers cette notion de bonheur ultime se retrouve aussitôt annexée à la catégorie de l'histoire profane*. En ce sens, une des conséquences les plus importantes est que les modèles théologiques traditionnels bibliques et les récits religieux dont s'inspire Bloch appartiennent pleinement de ce fait à l'histoire profane et ne constituent que *métaphoriquement* des figures messianiques aux yeux de Benjamin, qui sépare le *messianique* du théologique⁶⁵ et même du mystique, voire du *messianisme comme production de la religion*. On remarque par ailleurs que Benjamin ne reprend pas l'opposition classique entre profane et sacré puisque sa position amène à englober dans le concept de profane très élargi certaines catégories anthropologiques traditionnellement liées au sacré et au religieux. Les récits religieux traditionnels et les Histoires du Salut, les religions séculières, sont toutes à leurs manières *des manifestations du profane* ancrées dans un sol historique. Cette notion de bonheur n'est pas uniquement une survivance de la promesse religieuse : elle s'inscrit aussi dans la tradition utopique libérale-progressiste des Lumières, qui en est sur ce point la sécularisation. Ces représentations sont profanes également dans la mesure où elles entretiennent la *confusion théologico-politique*, critique dont Benjamin excepte cependant Bloch, chez lequel il discerne déjà les prémisses d'une *dé-théocratisation* qui deviendra effective lors de la rédaction de *L'Athéisme dans le christianisme*. C'est ici que l'exploitation de l'idée de *bonheur* par Benjamin révèle toute sa teneur : ce dernier s'est souvenu que, selon Kant, l'action désintéressée comme action éthique n'était pas motivée par le bonheur mais par une maxime universelle déontologique qui rendait préférable sa propre destruction à la rupture du devoir. L'absence de contenu donné au monde messianique ne laisse à l'action politique que le choix d'un tel schéma formel dans lequel la destruction de soi doit être envisagée et où elle devient même face à l'enfer du présent une nécessité. L'introduction de la thématique du bonheur est un obstacle à une authentique conception du messianique qui est *rejet du mal*, plus qu'aspiration au bonheur. Benjamin retrouve également ici les accents de la critique nietzschéenne de la religion dans la mesure où le récit téléologique et eschatologique est jugé « trop beau pour être vrai ». Sa promesse de bonheur serait justement indice de sa fausseté. Ainsi, la conception messianique de Benjamin n'est pas *stricto sensu* un messianisme au sens que ce mot peut revêtir dans la sociologie des religions car elle ne présuppose aucune rédemption personnelle ou

⁶⁵ Goldschmit, Marc. *Op. cit.*, p. 87. « Le messie ne sauve donc pas la terre ni l'histoire profane en la faisant passer dans un ordre sacré ou saint (...) il la détruit et la fait expier en l'anéantissant au-delà de toute violence humaine. »

collective⁶⁶, mais se définit négativement par une tentative d'arrêter l'Histoire qui peut mener au sacrifice et nécessite un concept d'action politique délié de toute logique théologique de *rétribution* ou toute logique pratique d'*intérêt*. La position de Benjamin se distingue aussi de la mobilisation de contenus espérantiels telle que la thématise le dernier Horkheimer, attitude qui relèverait encore de la Religion. La conception de Benjamin n'en appelle pas pour autant au retrait et à l'Attente comme Kracauer. L'action politique et pratique qui en résulte ne repose plus sur la mobilisation de contenus émotionnels mais sur une détermination négative quant à sa modalité et à sa finalité. En ce sens, le présent joue chez Benjamin le même rôle structurel que le futur joue chez Bloch⁶⁷, comme en témoigne la sentence suivante empruntée à la Thèse VI sur le concept d'Histoire : « *Le Messie ne vient pas seulement comme rédempteur, il vient comme sauveur de l'Antéchrist* ».

Il faut rapprocher cette fulgurance dernière de ce qui semble un déplacement de la pensée de Benjamin dans le *Fragment* lorsqu'il reconnaît malgré tout que l'ordre profane n'est pas totalement étranger à la survenance de l'instant messianique⁶⁸ et que ce qui s'y déroule historiquement le favorise⁶⁹. On ne peut en effet attendre passivement la survenance de la catastrophe émancipatrice sur le modèle de la colère divine qui viendrait nous frapper car ce n'est pas d'une transcendance que surviendra le Messie mais d'une destruction immanente provoquée par l'état d'injustice actuel. En effet, la Thèse VI exemplifie le mécanisme de superposition des coordonnées politiques et messianiques du Benjamin le plus tardif : si certains marxistes ont voulu y voir une exemplification de la domination des classes supérieures sur les classes inférieures et l'expression métaphorisée de la *contradiction*, ultime convulsion

⁶⁶ Goldschmit, Marc. *Ibid.* « Aucune vérité dernière dans l'apocalypse de ce Messie qui ne révèle rien, aucune autre rédemption que celle qui consisterait à faire expier les hommes en anéantissant leur ordre, en effaçant leurs traces, aucune dialectique qui convertirait le positif en négatif par un pouvoir magique qu'on retrouve au contraire dans le christianisme et le marxisme. »

⁶⁷ Sur ce parallèle, voir Ivernel, Philippe. « Soupçons », in *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch*, Paris, Payot, 1976, p. 271.

⁶⁸ Benjamin, Walter. *Fragment théologico-politique*, *op. cit.*, p. 264. « Mais de même qu'une force peut par sa trajectoire, favoriser l'action d'une force que la trajectoire opposée ainsi l'ordre profane du profane peut favoriser l'avènement du royaume messianique. Si le profane n'est pas une catégorie de ce royaume, il est une catégorie et des plus pertinentes de son imperceptible approche. »

⁶⁹ La survivance de quelques éléments téléologiques au sein du messianisme interruptif benjaminien sont à mettre en parallèle avec des concepts interruptifs mis en œuvre dans la téléologie blochienne qui n'est nullement linéaire et comporte la mention essentielle de réalisations partielles du Royaume auxquelles succèdent des phases d'arrêt, « les arrêts anticipés ». Cette non-linéarité est toutefois tempérée par le concept d'anticipation qui replace ces mouvements dans le déroulement global d'une histoire en marche vers la réalisation utopique du Royaume qui surviendra en dernier ressort. Pour exemple : « *Aktualität und Utopie: Zu Lukács Geschichte und Klassenbewusstsein* », in *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*.

entraînant l'effondrement du capitalisme et la fin de l'aliénation⁷⁰, il est au moins indéniable que la Thèse fait référence à la situation historique et politique de triomphe du nazisme dont le caractère insupportable pourrait, l'espère alors Benjamin quand il écrit ces lignes, rendre préférable une interruption de ce qui existe. Pour que cette sortie de l'Histoire soit possible, il faut d'une certaine manière que l'Antéchrist règne, autrement dit que la négativité du profane soit telle que l'on puisse lui opposer la négativité radicale du messianique comme anéantissement. Cette référence chrétienne à l'Antéchrist est par ailleurs une marque de cette logique profane dans laquelle le christianisme est inscrit. Ce Règne ne répond cependant pas à une sorte de nécessité dialectique hégélienne à laquelle devrait répondre une synthèse qui surpasserait la contradiction, elle est une manière d'envisager la sortie *par le retrait* de ce triomphe du Mal dans l'Histoire qu'est la chute de Weimar et l'avènement du nazisme. En cela, Benjamin retrouve les coordonnées du messianisme juif en même temps qu'il affine le rôle méthodologique de la théologie inversée de l'Ecole de Francfort, annonçant certains traits de l'aporétique de la *dialectique négative*. Il ne s'agit plus de présenter négativement le Réel pour exacerber l'attitude critique : le Réel est *ontologiquement fondé sur la négativité* et, ce que Benjamin espère, c'est une *prise de conscience réflexive* de cette situation historique et ontologique objective et non une construction épistémique et politique *ex nihilo*. Il faut alors voir dans la destruction de cette sphère profane la source d'un bonheur d'une nature nouvelle, encore non éprouvée, mais qu'il est impossible de se figurer et qui peut arriver de manière non constitutive mais uniquement *de surcroît* comme dans l'action morale kantienne⁷¹ ; elle ne doit pas être recherchée pour elle-même. Cette radicalité négative ne s'explique cependant pas exclusivement par la situation historique dramatique, mais aussi par le caractère profondément juif de cette forme messianique⁷². Sans doute sous l'influence de Scholem, Benjamin a ainsi fait sien le constat qu'il n'existait pas de notion de continuité et de progrès dans le messianisme

⁷⁰ Tiedemann, Rolf. « *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?* », in *Materialien zu Benjamins Thesen*, op. cit., p. 93. « La tâche de l'historien matérialiste est de mettre fin à la fantasmagorie et de contrarier l'ascension des classes dominantes. Comme proclamation de cette tâche survient la phrase de la Thèse VI : "*Le Messie ne vient pas seulement comme rédempteur, il vient comme sauveur de l'Antéchrist.*" Nulle part ailleurs Benjamin ne parle de façon aussi directement théologique qu'ici mais nulle part ailleurs il n'a une intention aussi matérialiste. » (Notre traduction.)

⁷¹ Benjamin, Walter. *Fragment théologico-politique*, *Ibid.* « A la *restitutio in Integrum* spirituelle qui introduit à l'éternité en correspond une séculière qui mène à l'éternité d'un déclin et le rythme de cet élément mondain éternellement périssant dans sa totalité spatiale mais aussi temporelle. Car messianique est la nature par son éternel et total dépérissement. »

⁷² Raulot, Gérard. « La mélancolie de l'exaucement », *Revue Europe*, n° 949, mai 2008, p. 265. « Benjamin est plus radical que Bloch qui cherche au contraire à établir une finalité apocalyptique de l'histoire, et cette radicalité lui vient du judaïsme. »

juif originel⁷³ et que cette forme messianique avait davantage pour vocation la résistance à l'oppression que la régénération du *cosmos* car la nature, d'ailleurs, est dépérissement éternel. Elle se révèle également méfiante envers toute théorie de la rétribution. En ce sens, Benjamin se montre plus fidèle que Bloch à la conception apocalyptique, mais cette fidélité est tempérée par l'insertion de certains éléments rationalistes qui s'expriment dans la négativité absolue pesant sur la représentation de l'ère messianique afin de limiter les implications extatiques et la prolifération déplacée des images-souhaits blochiennes⁷⁴ en un véritable *Bilderverbot* interne à la conception messianique.

La destruction présente le risque que le monde futur n'ait même pas lieu, mais le but n'est pas tant la Rédemption que la libération et l'émancipation. Depuis cette objectivation et cette radicalisation du motif interne de la théologie inversée, elle vise à susciter en chaque individu le dépassement et le refus de l'ordre séculier⁷⁵. C'est pourquoi le fragment théologico-politique se termine sur une réflexion éminemment politique qui permet de ne pas confondre la position benjaminienne avec un appétit gratuit de destruction : le messianique se confond avec la tâche de la politique mondiale, avec un objectif politique universalisable : faire en sorte que la catastrophe imminente soit le lieu d'un *plus jamais*⁷⁶, que le nihilisme permette un nouveau commencement. De manière prophétique, et avec le savoir que confère l'expérience de l'exil et de la mort prochaine, Benjamin semble ici annoncer Adorno et sa définition du nouvel impératif catégorique : faire en sorte qu'Auschwitz ne puisse plus se reproduire.

C) La fonction révolutionnaire des références messianiques et gnostiques

Au-delà des différences qui régissent les trois attitudes que nous avons décrites précédemment, leur mise en relation dans une constellation commune dénote cependant

⁷³ Scholem, Gershom. *Op. cit.*, p. 78. « Dans les sources classiques anciennes, il n'y a aucun rapport entre le messianisme et le progrès (...). Les prophètes parlaient pour la rédemption d'un état nouveau du monde, de conditions nouvelles sans commune mesure avec ce qui a précédé. La rédemption ne pouvait être pour eux la conséquence d'une évolution du monde antérieur. »

⁷⁴ Benjamin, Walter. « Lettre à Alfred Cohn du 6 février 1935 ». « Bien sûr, Bloch a d'excellentes intentions et des vues de première grandeur mais s'il les pense, il ne sait pas les mettre en œuvre. Ses ambitions excessives l'en empêchent. Dans ce genre de situation – dans un pays frappé par la misère – un grand seigneur n'a plus rien d'autre à faire que de distribuer ses tapis persans en guise de couverture, de tailler ses manteaux dans les brocarts et de fondre sa vaisselle de luxe. »

⁷⁵ Benjamin, Walter. *Ibid.* « Même s'il est vrai que l'intensité messianique immédiate du cœur de chaque individu s'acquiert à travers le malheur, au sens de la souffrance. »

⁷⁶ Benjamin, Walter. *Ibid.* « Rechercher ce dépérissement, même pour ces niveaux de l'homme qui sont nature, telle est la tâche de la politique mondiale dont la méthode doit s'appeler nihilisme. »

nécessairement des traits communs et un problème commun qui permettent de parler d'une constellation messianique au sein de la Théorie critique et de rattacher ces thématiques messianiques à une fonction politique. Cette dernière vise d'abord à faire émerger une *sphère authentiquement politique, séparée pratiquement du théologique* comme condition de possibilité révolutionnaire. Elle est aussi parfois présentée chez Benjamin comme la résultante de celle-ci. La sécularisation est donc un présupposé nécessaire au messianique. On peut ainsi remarquer que le *premier trait commun* réside dans une insatisfaction et une condamnation des conditions économiques et sociales du monde présent élevées jusqu'à un rejet profond des structures ontologiques du monde profane et volontiers confondues avec ces dernières. Que ce soit sous la forme très classiquement machiavélienne qu'elle prend chez Kracauer d'adéquation de la *virtù* à la *fortuna* dans le *Kairos*, s'incarnant dans sa revendication d'attente des conditions de réalisation d'une transformation pour agir effectivement, que ce soit sous la forme d'inspiration joachimite et marxiste d'une activation immédiate d'une agitation révolutionnaire surdéterminée par le motif utopique, que l'on retrouve chez Bloch, ou que ce soit finalement sous la forme nihiliste d'une messianique négative « *par le retrait* » aux tonalités destructives et nietzschéennes que défend Benjamin, le trait commun est une forme de refus du désenchantement du monde séculier et de la modernité comme son incarnation temporelle.

On peut ainsi résumer de manière générique la position commune par une définition empruntée à Hans Jonas à propos du monde gnostique : « *Un ordre rigide et hostile, une Loi tyrannique et mauvaise vidée de son sens et de ses bienfaits, étrangère aux buts de l'Homme*⁷⁷ ». La majoration d'un tel trait commun chez Bloch et Benjamin, par exemple, a pu entraîner certains commentateurs à rapprocher cet ensemble intellectuel de cette forme particulière de gnosticisme qu'est le Marcionisme. On retrouve ainsi chez Jacob Taubes⁷⁸ une analyse qui outrepassé les différences de conception de l'Histoire chez ces deux penseurs pour se focaliser sur l'élément négatif conjoint et tenter d'unifier l'ensemble de ces références messianiques sous l'emblème de la *résurgence contemporaine d'une tradition gnostique antérieure*. Il est vrai que Marcion apparaît à de nombreuses reprises comme une éminente figure antinoméenne dans les écrits d'Ernst Bloch, où il symbolise, conjointement avec le hassidisme et la Kabbale, l'élan révolutionnaire et hérétique qui dépasse les institutions terrestres figées par la Loi et le Droit. La séparation des sphères chez Kracauer n'est pas évoquée par Taubes, mais elle constitue un

⁷⁷ Jonas, Hans. *Die Botschaft des fremden Gottes*, Francfort, Insel, 2008, p. 297.

⁷⁸ Taubes, Jacob. « Walter Benjamin - Ein moderner Markionit? », in *Der Preis des Messianismus*, Würzburg, Königshausen et Neumann, 2006, pp. 53-65.

indéniable motif gnostique : celui de la prison cosmique et de la séparation d'avec le plérôme comme *sphère supérieure*. Seul son rattachement à une messianique de l'Attente et à une étude de la Loi prive la position de Kracauer de tout prolongement marcionite légitime. Quant à la représentation de l'Histoire par Benjamin, elle est aussi de pure négativité et semble historiciser les représentations gnostiques⁷⁹ du *cosmos*. Un problème majeur se pose néanmoins concernant l'interprétation fournie par Taubes : le marcionisme est l'autre nom d'un antisémitisme métaphysique qui identifie le Dieu de la Torah, c'est-à-dire de l'Ancien Testament pour le christianisme, à un mauvais démiurge, créateur d'un monde matériel où règne la souffrance et où les hommes vivent exilés en reclus. D'autres commentateurs, suivant pleinement Taubes, vont donc jusqu'à qualifier le texte de Benjamin de témoignage attestant d'un « *chef d'œuvre de théologie antijuive (...) de théologie marcionite et joachimite*⁸⁰ » dans leur souci de prendre le contrepied de l'interprétation scholemienne du *Fragment théologico-politique*. L'interprétation de Taubes est l'image même d'une interprétation déliée de toute référence contextuelle qui aurait aisément éliminé la possibilité même que Benjamin ait pu concéder, au vu de l'inquiétude antifasciste qui l'habitait, une quelconque position à un antisémitisme métaphysique florissant entre autres déjà chez Heidegger⁸¹ et Schmitt et dans la révolution conservatrice allemande.

Il faut tout d'abord souligner que le problème de l'antisémitisme subliminal et parfois explicite de la gnose est tout d'abord résolu par l'athéisme fondamental de la Théorie critique. Le caractère du monde ne provient pas du *démiurge* mais de son *absence*. Ce brusque constat ne rend définitivement pas superposables les positions marcionites et joachimites à celles de Benjamin et Bloch. La critique du Dieu de l'Ancien Testament s'effectuait au profit d'un « *au-delà de l'Être* » à tonalité plotinienne, mais ce que vise la Théorie critique demeure purement immanent et non contemplatif malgré la mention prégnante de la théologie négative. On trouve ici les limites et apories des positions du théorème de la sécularisation à la *Löwith* qui minorent volontiers la portée concrète de la colère antithéologique ou le dépassement affirmé de la théologie pour privilégier la permanence de structures formelles identiques. Le contenu

⁷⁹ Goldschmit, Marc. *Op. cit.*, p. 84. « L'ange benjaminien des Thèses de 1940 sur l'Histoire ne dicte donc pas un nouvel évangile, il n'apporte pas une bonne nouvelle, ne vient pas dire aux hommes que le Royaume de Dieu est ici et maintenant au dedans de nous, mais que l'enfer règne sous la figure du sens et du progrès et que les ruines et les morts s'amoncellent en guise de Tour de Babel. »

⁸⁰ Lellouche, Raphaël. « Les juifs dans l'Utopie », in Bloch, Ernst. *Symbole. Les juifs*, Paris, Ed. de l'éclat, 2009, p. 97.

⁸¹ Voir Zafrani, Avishag. « Hans Jonas ou comment sortir du nihilisme de Heidegger », *Archives de Philosophie*, n° 3, 2013, pp. 497 à 509.

différent de structures formelles présumées identiques génère pourtant, de fait, des structures nouvelles. Le contenu agit en réalité sur la forme de ces dernières. L'absence d'hypostases et d'arrière-mondes dans la Théorie critique fonde cette différence. *Ainsi, la Théorie critique ne peut être réduite à une gnose malgré certains de ses aspects.*

Taubes justifie en outre sa position en soulignant que Benjamin rejoindrait Bloch sur la limitation de la théocratie à un sens religieux dénué de tout sens politique⁸². Taubes y voit l'affirmation *positive* d'un concept théologique et d'une pure soumission de l'histoire profane à son arrière-plan théologique. Pour Taubes, le sens de la phrase de Benjamin est donc de replacer l'histoire matérielle et politique profane comme l'ombre portée d'une Histoire du Salut qui en constituerait la vérité fondamentale. Taubes tente ici à nouveau d'annexer Bloch et Benjamin à une lecture des théories de la sécularisation dans la lignée de celle de Löwith. Or, il semble au contraire nécessaire de privilégier une interprétation radicalement contraire. Si on considère, d'une part, le *Fragment théologico-politique* comme ambitionnant de poser dans l'approche politique une exclusion mutuelle, profondément disjonctive entre les deux sphères ; si, d'autre part, l'univers religieux de Kracauer est également séparé du profane social-historique, on ne peut depuis cette sphère matérielle que penser sur un mode d'opposition phénomène/noumène la sphère supérieure sans que, depuis la sphère inférieure, l'on ne puisse y accéder. Le rapport qui les lie n'est pas de détermination, même indirecte, de l'une par l'autre, mais tout au plus de corrélation. De ce fait, il n'y a qu'une conséquence possible : il n'est radicalement pas possible d'en conclure à *la coexistence ontologique du profane et du sacré que supposerait la position de Taubes*. Ni chez Benjamin, ni chez Kracauer, les deux dimensions ne sont envisagées sur *le mode de la superposition* mais comme des *états successifs disjoints*. Elles sont objectivées comme catégories historiques chez Benjamin (Profane/Messianique), subjectivées chez Kracauer comme catégories existentielles (sphère religieuse/sphère profane). *Le profane n'est pas « travaillé » par le sacré comme par un inconscient qui lui serait intérieur et dont les structures détermineraient l'agir de surface.*

De même, une telle interprétation doit être prise avec beaucoup de réserves concernant Bloch lui-même, dont l'ontologie matérialiste demeure, on l'a vu, moniste : les éléments

⁸² Taubes, Jacob. *Op. cit.*, p. 55. « Bloch doit accepter également l'antisémitisme métaphysique qui est propre à cette opposition. En tout cas, le fait que la théocratie n'ait chez Bloch aucun "sens politique" mais seulement un "sens religieux" constitue une conséquence de la Gnose révolutionnaire dans l'esprit de Marcion et de Joachim de Flore. »

antinoméens développés par Bloch sont liés à la *dunamis* ouverte de la matière dans la mesure où les lois qui en régissent le mouvement n'en déterminent pas d'avance les formes. L'Histoire demeure régie par de telles lois et non par un mouvement anarchique et stochastique sans laquelle aucune téléologie ne serait figurable. Ce que Benjamin loue chez Bloch – et c'est la seule chose qu'en réalité il lui concède⁸³ – est précisément d'avoir fait de la théocratie uniquement une figure religieuse et d'avoir ainsi pensé le politique à la manière de son *Fragment théologico-politique* comme un domaine devant *in fine* exclure le théologique pour se réaliser en tant que tel comme politique. D'une certaine manière, *c'est la sécularisation pleinement accomplie dans la séparation objective et subjective de ces sphères qui permet de réaliser le messianique. C'est le renoncement conscient à une Histoire du Salut comme récit profane de la philosophie de l'Histoire qui a valeur de mondanisation*⁸⁴ au sens hégélien. L'utilisation théorique par Bloch et Benjamin de références théologiques et messianiques vaut comme clôture de la confusion théologico-politique pour laisser advenir dans le messianique une pure séparation, une pure assomption du politique dont sera banni le profane, dont il faut rappeler que chez Benjamin, de manière paradoxale, *la religion en est partie intégrante*. Bloch, dans ses écrits ultérieurs sur la dé-théocratisation et l'autonomisation dans *L'Athéisme dans le christianisme*⁸⁵, éclaire aussi son intention première dans le même sens, ce que Benjamin avait saisi dès les premiers écrits de Bloch. Le recours aux motifs gnostiques ne vaut pas affirmation d'une détermination du politique par le théologique mais comme affirmation à travers des références théologiques de l'émancipation du politique de ce type de représentations. Une très grande différence en effet sépare Benjamin, comme Bloch, d'un gnosticisme à la Marcion. Si la nature est présentée comme un éternel dépérissement et l'Histoire comme une perpétuelle profanation, le refus d'une logique de l'Espérance et du Bonheur profane et d'une Rédemption au-delà du Monde présent caractérise l'Interruption benjaminienne. L'intensité messianique demeure interne à ce monde profane, elle est de l'ordre du germe caché et de la puissance même

⁸³ Nous ne considérons pas que la fin du « Fragment théologico-politique » fasse une quelconque concession à Bloch. Qu'il admette que le messianique nécessite des conditions de possibilité au cœur de l'Histoire ne permet pas de conclure que la flèche messianique soit produite au sein de l'Histoire et de revenir sur la stricte séparation posée par Benjamin. Le messianique ne pourra certes transpercer le cours de l'Histoire que quand cette dernière présentera certaines configurations mais il n'y existe pas un rapport de contiguïté. En un sens contraire, voir l'intéressante contribution de Munnich, David. « L'utopie maintenant ? », *Revue Europe*, n° 1008, pp 189-199.

⁸⁴ Goldschmit, Marc. *Op. cit.*, p. 84. « L'histoire est irrémédiablement profane, mondaine et terrestre, et non céleste ou divine, elle est sens, c'est-à-dire mouvement horizontal alors que le messie est d'un tout autre ordre et même tout autre que l'ordre : il est force intensive, choc. »

⁸⁵ *Ibid.*, p. 127. « Les prophètes bibliques ne se sentaient-ils pas précisément appelés à tourner la nécessité en prêchant leur propre transformation qui les rendait maîtres du destin et chargés de prophétiser avec toute la force d'un charisme moral qui était un premier droit ? »

si elle réside dans une virtualité, et c'est ainsi que les *Thèses* rappellent que *chaque génération se voit accorder une faible part de cette puissance messianique*. De même, la régénérescence du monde chez Bloch part de celle de la *nature* comme Lieu de la relation de l'homme à la Matière, et non d'une *Surnature au-delà du monde*. Le fait que cette Espérance se situe dans l'Histoire n'y change rien.

Le rôle de la Gnose dans la Théorie critique ne se limite cependant pas au dialogue Bloch-Benjamin et à son interprétation, même si elle permet de préciser les limites inhérentes à l'analogie possible entre ces formes de pensée par-delà les siècles. Le fait que l'on ne puisse dire que la Théorie critique soit *par essence* une résurgence de la Gnose en raison des positions métaphysiques fondamentales qui sont les siennes, ne veut pas dire que la Gnose n'y joue aucun rôle politique en lien avec la figure de la Révolution⁸⁶. La thématique de la nature infernale de la modernité chez Adorno est ainsi considérablement liée à une résurgence gnostique explicite. L'identification de la Totalité au Non-vrai dans une perspective anti-hégélienne s'accompagne d'une identification diabolisante de *la Totalité à l'Enfer comme cosmos* qui emprunte un langage théologique gnostique marqué⁸⁷, revendiqué par Adorno dans une perspective positive. En outre, La conception ainsi présentée englobe l'Histoire dans une description aux accents benjaminien comme « *catastrophe permanente*⁸⁸ ». Or, cette identification de la Totalité à l'Enfer est non seulement fondatrice de la dimension négative de la critique de la modernité dans laquelle totalisation et rationalisation sont liées, mais aussi de la méthode micrologique qui précède l'application ultérieure de la théologie inversée⁸⁹. Ce « *choix du petit* » dans l'élaboration d'une vision d'ensemble est inséparable d'un certain statut de la *connaissance* dans la Théorie critique et en particulier dans sa tendance la plus rationaliste. Le débat autour de la connaissance et son lien au Salut dans l'Attente tend à s'affirmer comme l'élément positif que la Théorie critique a pu emprunter à la structure gnostique, comme le versant actif et positif de l'attitude de Refus momentané du monde. On peut ainsi dresser une homologie entre la question de la connaissance comme remède au mal telle qu'elle apparaît dans la Théorie critique

⁸⁶ Voir Jopp, Julia. « Von Markion zu Odradek. Ideologiekritik als Inversion der Gnosis », in *Der Schein des Lichts das in Gefängnis selber fällt*, op. cit., pp. 80-101.

⁸⁷ Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. VI, p. 212. « Cette Totalité n'est pas l'absolu divin mais ce dont l'esprit exprime le contraire. Si je voulais parler théologiquement, je dirais l'Enfer. »

⁸⁸ *Ibid.*, p. 314.

⁸⁹ Adorno, Theodor W. *Dialectique négative*, op. cit., Paris, Payot, 1992, p. 72. « Plus le monde est socialisé, plus la couche de déterminations universelles qui enveloppe ses objets est épaisse, plus (...) le fait isolé a tendance à laisser immédiatement disparaître ce qu'il a d'universel. »

et sa revendication épistémologique avec l'aspect gnostique du Salut. La recommandation de privilégier l'Attente dans la perspective kracauerienne est aussi une recommandation épistémologique de privilégier *la connaissance de la société* avant toute action politique effective : elle lie *connaissance* du « *cosmos social* » et *remède* au mal que porte en elle la modernité, avec *une aspiration au Salut*. Toutefois, comment penser l'action collective future à travers ce modèle ? Si, selon Adorno, le monde est insupportable, c'est que le primat de l'économie s'exprime à travers la tyrannie de la Loi de la valeur qu'il faut comprendre *comme* un enchaînement causal naturel, une sécularisation de l'*anankè* grecque au *cosmos social*, conservant ainsi une dimension mythique. Cette Loi de la valeur présente au sein de la société les caractéristiques d'arbitraire et de rigidité insurmontable assimilables à celles que présentent les lois physiques⁹⁰ au sein du *cosmos* gnostique⁹¹. Le caractère légal de cet ordre social possède une valeur heuristique aux yeux d'Adorno, qui relie expressément ce schéma à celui du Marx des *Grundrisse*. La différence entre l'assimilation de la société à l'ordre naturel et la doctrine du *Capital*, c'est la possibilité d'agir sur ses lois fondamentales par un mouvement d'autoréflexivité libératrice, mais elle nécessite une *compréhension préalable de ces lois*. Le schéma aliénation-émancipation du marxisme voisine ici avec le schéma Chute-Rédemption de l'imaginaire gnostique, et ce de manière non équivoque. *L'attachement au terme de Loi* comme processus régissant le Réel signe une marque de l'influence gnostique par excellence. La valeur qui régit les échanges économiques est en réalité cet *a priori social* qui détermine notre sensibilité au monde social-historique, qui en trace les limites, à la manière du temps et de l'espace chez Kant, et nous enferme alors dans une limite infranchissable, un chaos comme l'est le monde postérieur à la Chute dans l'imaginaire gnostique. Adorno interprète donc Marx⁹² dans le sens d'un dépassement de l'opposition entre Nature et Histoire qui permet de dresser un parallèle entre les théories mystiques et apocalyptiques de la régénération de la nature et les théories politiques de la transformation de l'Histoire. Comme chez Bloch, mais par d'autres voies, le destin de la nature influe sur le destin de l'Histoire et la transformation de la Société

⁹⁰ Adorno, Theodor W. *Ibid.*, p. 431. « La légalité naturelle de la société est de l'idéologie tant qu'elle est hypostasiée comme donnée naturelle immuable. Mais la légalité naturelle se présente en termes réels comme loi du mouvement inconscient de la société ce qui s'ensuit du "Capital" depuis l'analyse de la forme-marchandise jusqu'à la théorie de l'effondrement en une phénoménologie qui s'inscrit à l'encontre de l'Esprit. »

⁹¹ Adorno, Theodor W. *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 259. « Au-dessus de la tête de l'individu libre, formellement libre, s'impose la loi de la valeur. » (Notre traduction.)

⁹² Marx, Karl. *Deutsche Ideologie*, in *Marx-Engels Werke*, 1932, t. I, vol. 5, p. 567, citée in Adorno, Theodor W. *Ibid.*, p. 434. « Nous ne connaissons qu'une seule science : la science de l'Histoire. L'histoire peut être considérée de deux points de vue : elle peut être divisée en histoire de la nature et en histoire de l'humanité ; on ne peut cependant séparer ces deux côtés ; tant que les hommes existent, l'histoire de la nature et l'histoire des hommes se conditionnent réciproquement. »

ne peut se comprendre sans le soubassement d'un événement à l'échelle de la nature et inversement. L'émancipation humaine sera également une transformation de la nature par elle-même, l'Homme étant cet être générique autoréflexif et auto-instituant que la nature a façonnée.

Le portrait que dresse Adorno de l'histoire humaine n'est pas moins pessimiste⁹³ que celui de Benjamin et pas moins parsemé de références théologiques, tout en retrouvant le nom de Kafka pour le décrire à nouveau dans une imagerie à la fois très pascalienne et très marxienne où défile l'humanité enchaînée. On s'aperçoit toutefois que cette conception de l'Histoire sous influence marxienne est davantage liée à une aliénation préexistante dans la nature et que l'Histoire ne fait que développer dans le monde social et poursuivre sous une forme plus complexe. Adorno, en rejoignant le thème benjaminien de la tristesse de la nature muette apparu dès l'écrit « Sur le langage en général et le langage humain en particulier », brosse ici un portrait pessimiste de la condition de l'homme, dont la limite fondamentale est liée à une contrainte naturelle qui le ramène fondamentalement à sa forme vivante organique la plus animale⁹⁴ et qu'il croit illusoirement dépasser par la réflexion. Cette réflexion n'est toutefois souvent qu'une libération illusoire qui sépare en fait l'Homme de son être le plus fondamental et le plus originel. C'est ainsi que la réflexivité n'est pas toujours un instrument d'émancipation mais parfois d'aliénation supplémentaire, comme dans la religion telle qu'elle existe où l'homme se perçoit différemment de sa condition biologique originelle, à laquelle il rajoute des concepts superfétatoires comme l'âme immortelle. Cette figuration quasi gnostique dans son style, mais néanmoins profondément matérialiste, de la condition de l'homme réflexif envisagé dans le cadre de sa vie sociale, est *mise en parallèle avec la théorie marxiste de la marchandise*.

C'est ici qu'Adorno explicite le programme qui était le sien dans sa correspondance avec Benjamin concernant un rapprochement du langage théologique et du matérialisme, en dressant à nouveau un parallèle entre ce rapport à l'emprise, c'est-à-dire l'ensemble des déterminations pesant naturellement sur l'homme ou créées par sa propre réflexion et le caractère fétiche de la marchandise chez Marx⁹⁵. Objectivement irrationnelle et ontologiquement contradictoire dans

⁹³ Adorno, Theodor W. *Op. cit.*, p. 418. « Cependant, comme dans les sculptures de Barlach et la prose de Kafka, l'humanité continue à se traîner sans repos, cortège infini d'êtres enchaînés l'un à l'autre, courbés à ne plus pouvoir lever la tête sous le poids de ce qui est. »

⁹⁴ *Ibid.*, p. 418. « Le comportement animal diffère de celui de l'homme par quelque chose de contraignant. Dans l'espèce animale "homme" ce quelque chose a bien dû se perpétuer, mais devient chez elle qualitativement autre. Et cela justement à cause de la capacité de réflexion devant laquelle l'emprise pourrait être réduite à néant et qui est entrée à son service. C'est en s'inversant de cette manière que la réflexion renforce l'emprise et fait d'elle le mal radical, hors de l'innocence du simple être-ainsi. »

⁹⁵ *Ibid.* « Dans l'expérience humaine, l'emprise est l'équivalent du caractère fétiche de la marchandise ; ce qu'on

la superposition de représentations à sa réalité matérielle, la marchandise crée cependant autour d'elle un monde que Marx compare à la nébulosité du monde religieux et dont les conséquences sur notre agir sont plus déterminantes que la réalité pure et simple. La conscience réflexive ne participe pas de par sa seule nature à l'émancipation : bien au contraire, elle peut donc par certains contenus renforcer l'aliénation. Le parallèle peut ici être dressé entre l'arbre de la connaissance biblique, qui marque l'émergence de la capacité réflexive de l'homme comme chute, et la position critique d'Adorno, qui vise à détrôner l'identité du sujet et de l'objet dans la conscience réflexive. La conjonction de la métaphore gnostique et de l'analyse marxiste débouche donc sur une critique de l'identité et une valorisation du *non-identique*. Une analyse lexicologique de la *Dialectique négative* montre ainsi la permanence d'un vocabulaire occulte propre à la Gnose : ensorçèlement, démoniaque, maléfice, errance, et jusqu'au concept d'emprise (*Bann*) dont l'apparence hégélienne est trompeuse. Le paradigme gnostique vise à établir un parallélisme cohérent entre une attitude critique envers le *cosmos* social et une attitude métaphysique d'hostilité envers le *cosmos* naturel comme Totalité et à réaliser le programme marxien de dépassement des oppositions entre Nature et Histoire. La révolution historique n'est pas effectivement réalisable sans révolte préalable contre le Monde conçu comme structure ontologique fondamentale dont la société n'est que le prolongement, et non une entité séparée. Or, la *mondanisation du monde* n'est effective qu'à travers la conjonction de la sécularisation entendue sociologiquement et de la *mondanisation* au sens hégélien comme l'avait déjà repéré Feuerbach.

Il faut donc séculariser des concepts théologiques pour parvenir à une sécularisation effective qui dessinerait alors une perspective utopique. Des études récentes ont ainsi montré sans ambiguïté que ces parallèles reposent sur l'intérêt que montra Adorno pour un concept marcionite important : « *la dénonciation du Dieu créateur*⁹⁶ », intérêt qui ressort d'un échange épistolaire avec Hans Jonas. On aurait cependant tort d'y voir le triomphe de l'interprétation précédemment réfutée de Taubes sur un autre plan que celui du dialogue Benjamin-Bloch. Adorno vise en fait à bien distinctement séparer encore une fois la forme de la critique héritée du marcionisme de celle de son contenu. Le Dieu inexistant de la Bible ne saurait être visé directement : la position d'Adorno n'entraîne aucun antijudaïsme métaphysique⁹⁷ puisque ce

fait soi-même devient l'en soi ou le soi est retenu prisonnier. Dans la croyance dominante aux faits en tant que tels, dans leur acceptation positive, le sujet révère son image reflétée. »

⁹⁶ Adorno, Theodor W. « Lettre à Hans Jonas du 12 octobre 1959 », citée in Jopp, Julia. *Op. cit.*, p. 85.

⁹⁷ Jopp, Julia. *Op. cit.*, p. 84. « Adorno renonce aux implications antijuives comme à l'expérience de l'Autre qui

que vise Adorno, *c'est une transposition à la critique sociale de la critique marcionite du mal et de la souffrance*. Par ailleurs, la position de Taubes implique radicalement un mécanisme inaccessible aux acteurs eux-mêmes alors même que la lettre à Jonas rédigée par Adorno témoigne d'une forme d'ingénierie conceptuelle fortement réfléchie à partir d'un élément marcionite qui se trouve transposé, mais aussi détaché méticuleusement de son environnement historique originel pour être replacé dans un nouveau contexte temporel qui lui confère une valeur toute différente. Le marcionisme est apprécié pour le type de relation de refus qu'il induit dans le rapport au *cosmos* naturel et qu'il s'agit de transposer au *cosmos* social du temps présent. Ce qui retient tout particulièrement l'attention d'Adorno, c'est l'articulation, d'un côté, du rejet de la nature et de l'emprise de la nécessité comme contenant le mal, sur laquelle l'agir est limité, avec, de l'autre côté, le rejet du mal social, sur lequel les possibilités d'agir existent. Il s'agit donc de transposer l'hostilité marcionite désespérée envers le Démiurge, dont il faut souligner la formidable charge hérétique et critique, à une opposition résolue aux processus historiques et sociaux d'exploitation et d'aliénation dont Marx nous a révélé que, eux, ne sauraient être naturels et donc qu'ils sont transformables par l'action humaine et la révolution. Le Dieu mauvais de la Gnose n'est autre ici que le *cosmos* social-économique capitaliste qui produit des déterminations sociales et un processus de soumission de ces dernières aux besoins économiques primaires. Adorno, au-delà de l'imagerie gnostique employée, n'a en réalité jamais été aussi proche de la thématique de la cage d'acier wébérienne. Il est ainsi juste de relever, comme le fait Julia Jopp, que l'attitude adornienne dans la *Dialectique négative* et l'attitude marcionite partagent le fait de s'ériger de manière désespérée avec un certain *pathos* contre une Instance inatteignable et objective aveugle aux diverses subjectivités qui forment l'humanité souffrante et ses besoins. Chez Adorno, l'image appropriée est donc celle d'une *machine infernale*⁹⁸ *procès sans sujet*, davantage qu'un Enfer conçu comme Lieu ou comme Monde. Elle est donc, comme chez Benjamin, interne au temps historique. Une telle conception a aussi le mérite de conserver le schéma marcionite tout en rompant avec l'idée de Totalité du *cosmos* et d'un au-delà du *cosmos*. L'Histoire y est conçue comme similaire à l'Être sur le modèle hégélien de la mobilité et du devenir, et non comme permanence sur le modèle du tableau historique français. Cette réflexion est en réalité le motif négatif et critique d'une prise

n'est pas violemment rationalisé mais transposé comme catégorie de la conscience.» (Notre traduction.) L'athéisme adornien, s'il implique de renoncer aux conséquences du marcionisme les plus funestes, oblige aussi à renoncer à la possibilité d'hypostasier l'Autre de l'Histoire. Il est donc transposé à l'intérieur de la conscience historique.

⁹⁸ Voir Lippe, Rudolf. « *Höllemaschine* », in *Adorno: Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Francfort, Suhrkamp, 1973, p. 209.

de conscience positive de l'aliénation qui passe à nouveau par le concept d'Expérience, mais d'une Expérience vécue comme une *dimension de la conscience historique* et non comme l'hypostase d'un *Au-delà de l'Être* ou comme *la survenance téléologique du Royaume*. Ce lien apparaît très fortement dans le prolongement de l'usage des concepts gnostiques, dans certaines références plus spécifiques à la Kabbale qu'Adorno exploite pour poser la question de la possibilité de l'expérience métaphysique⁹⁹ où la mystique est ramenée aux conditions historiques de son apparition et de son environnement social. La référence à la Kabbale vient ici mettre en parallèle l'expérience métaphysique immédiate qui se croit inconditionnée et la nécessité de la replacer dans le cours d'une histoire sociale. La Kabbale est modélisée comme l'exemple type d'une mystique qui est susceptible d'être historicisée et s'avoue telle puisque en se référant à la notion de Tradition ; elle s'inscrit dans une temporalité faite de sédimentations diverses accumulées jusqu'à réaliser une concrétion saisissable uniquement au sein d'une actualité historique donnée. La conséquence en est que l'expérience mystique comme production historique et comme tradition peut s'adapter à une situation historique différente et demeure actuelle jusque dans l'ère séculière. Ce n'est pas tant la construction métaphysique sous-jacente qui prime alors et les diverses hypostases qui y sont liées, mais bien plutôt la signification de cette expérience comme revendication utopique ou apocalyptique dans le cas de la Kabbale. L'expérience de la Kabbale ou de la Gnose est ainsi éprouvée en dehors du système institutionnel de la religion, contre laquelle par ailleurs cette mystique s'élève en partie. Adorno construit ici son schéma de transposition des rapports entre métaphysique et mystique comme éléments de culture, en prenant comme objets des modèles de rapport à l'Histoire, eux-mêmes historicisés. Adorno a transposé dans un univers marxien qui admettait la porosité entre Nature et Histoire le contenu du dialogue qu'il avait entretenu avec Scholem en 1939¹⁰⁰ sur la question de l'historicité de la Kabbale et sur son actualité.

⁹⁹ Adorno, Theodor W. *Dialectique négative*, op. cit., p. 450. « On a observé que la mystique dont le nom espère sauver l'immédiateté d'une expérience métaphysique contre sa perte par la construction institutionnelle constitue de son côté une tradition sociale et par-delà la ligne de démarcation de religions qui sont l'une pour l'autre des hérésies est enracinée dans la tradition. Le nom du corpus de la mystique juive la Kabbale signifie tradition. L'immédiateté métaphysique, là où elle s'avance le plus, n'a pas nié combien elle est médiatisée. Mais si elle se réclame de la tradition, elle doit aussi reconnaître sa dépendance à l'égard de l'état historique de l'esprit. »

¹⁰⁰ Martins, Ansgar. *Adorno und die Kabbala*, Postdam, Presses de l'Université de Postdam, 2016, p. 111. « Les thèmes ici présents sont ouvertement ceux dont s'entretenaient Scholem et Adorno aux environs de 1939. L'Étonnant de cette mystique rationnelle réside dans un mystérieux lien entre tradition et expérience (citation de Scholem). » (Notre traduction.)

Dans une notice du 22 octobre 1962¹⁰¹, Adorno soulignait le parallèle qu'il fallait tracer entre les rapports régissant Tradition et Mystique et ceux déterminant Tradition et Métaphysique dans la philosophie occidentale. Dans ce lien entre Tradition et Expérience, dans la nécessité de s'inscrire dans une Tradition pour que survienne une expérience, une vision politique peut voir la nécessité d'inscrire la rupture révolutionnaire comme Expérience politique avec une prise en compte de la Tradition, en tant que processus historique recueilli dans le présent comme s'inspirant d'éléments internes à ce processus, ce qui le différencie de Benjamin : la possibilité de rupture avec l'Histoire est interne à l'Histoire. Le schéma qui ressort de ce modèle dessine l'esquisse d'une conciliation possible entre Attente et messianisme, sous un jour toutefois différent de celui des autres auteurs examinés précédemment. La position d'Adorno se distingue de celle de Kracauer en ce que l'Attente et son *demeurer-ouvert* ne peuvent être l'unique attitude messianique car ils demeurent trop passifs par rapport à la nécessité de l'émancipation hors de ce monde présent, émancipation qui suppose d'introduire négativement la Rédemption. Elle doit être activée par une perspective de rupture historique, mais cette rupture ne sera ni hors de l'Histoire comme le préconise Benjamin, ni selon une téléologie prédéterminée comme le pense Bloch, mais dans l'exacerbation de l'impatience qui mène à la révolution, et c'est ici que s'éclaire la fonction des concepts gnostiques-kabbalistiques qui dressent un nouveau concept d'Attente et un nouveau rapport de l'Attente à la rupture du messianisme. Adorno se retrouve donc au centre du triangle Kracauer-Benjamin-Bloch, reconfigurant et conciliant les différents concepts d'Attente, de Téléologie et de Messianicité dans une forme originale et irréductible.

II. La possibilité d'un réenchantement utopique de l'Histoire par la Théorie critique

La Théorie critique de première génération s'est perçue elle-même comme l'avant-garde d'un mouvement de subjectivation des forces historiques mobilisables contre la barbarie auxquelles elle devait fournir les outils théoriques d'une critique radicale de la domination. Son

¹⁰¹ Adorno. Theodor. *Frankfurter Adorno-Blätter. 8 Bde. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Munich, 1992–2003.8, 23*. Cité par Martins, Ansgar. *Ibid.*, p. 112. « Il faudrait aussi réviser l'exigence de commencement absolu sans référence à la tradition. Mais cela a des conséquences monumentales pour la métaphysique. Car elle est ce dont la Négation est la tradition. Or toute métaphysique est Tradition. Le mot Kabbale ne signifie rien d'autre. L'acceptation de l'Histoire est Vérité. De cela dépend tout ce que je vais penser à présent. » (Notre traduction.)

rôle était alors d'identifier les différentes formes de domination, ce qui excédait la simple critique du capitalisme. Ces critiques particulières se révélèrent partie prenante d'une critique générale de la modernité qui allait jusqu'à interroger les fondements mêmes de cette critique, jusqu'ici indissolublement liée à l'héritage rationaliste de l'*Aufklärung*. C'est aussi la dissolution de ce lien qu'inaugure et achève l'usage de références théologiques sécularisées. Le messianisme permet ainsi de concevoir le temps historique au sein duquel s'exerce la domination selon une dialectique qui oppose Attente et Rédemption dans une volonté de découvrir au sein de l'Histoire une possibilité de suspension de la domination (A). Cette suspension de la domination ne saurait être décrite à la manière d'un programme politique, elle se situe à la manière des postulats kantien de la raison pratique dans une nouménalité qui la rend inaccessible, indescriptible et indicible. On peut toutefois, pour la conceptualiser, subvertir les formes utopiques issues de l'*Aufklärung* aussi bien que de la théologie de l'Histoire afin de leur conférer un statut eschatologique qui s'épanouit à travers le concept d'Utopie négative (B). Ce concept d'Utopie négative vise à rompre avec la conception rationaliste de l'Utopie, dont l'excès descriptif la rend inopérante. L'Utopie négative qui apparaît comme une forme syncrétique d'héritage eschatologique et de confiance en l'autonomie de l'humanité vise à créer les conditions d'une réalisation performative de l'objectif de la fin de toute domination en apportant la vigueur des conceptions religieuses à un objectif conçu à travers les moyens de la sécularisation (C).

A) La dialectique messianique de l'Attente et de la Rédemption

Les diverses modalités d'expression du messianique et les différents schémas qui sont décelables chez les penseurs rattachés à la Théorie critique présentent un autre point commun que la sociologie de la connaissance de Mannheim a permis de bien mettre en lumière : c'est le lien qui unit *conceptions de la temporalité* et *diversité des figures politiques* : Utopie téléologique, Révolution par le retrait. A chacune des figures du messianique que nous venons d'examiner correspond un rapport au temps différencié. Ce dernier implique également l'adoption de solutions politiques diverses, dissimulées derrière un vocabulaire théologique en apparence convergent. On peut noter, par exemple chez Adorno, que ce rapport du temps à la politique s'exprime par une conception plurielle du temps qui rejoint la complexité de sa position concernant l'articulation entre Attente et *Praxis* ; elle est un prolongement de sa réflexion sur les liens entre Tradition et Expérience dans la Kabbale. Comme nous l'avons vu, la notion d'Attente chez Adorno ne doit pas être conçue de la même manière que le *demeurer-*

ouvert de Kracauer, qui implique une indétermination de l'Expérience dont on pourrait penser qu'elle confine encore l'Attente dans le spectre de la négation abstraite hégélienne. Si Adorno n'ignore pas non plus la fonction implicite de contemplation théorique que revêt cette Attente et les connotations épistémiques que l'on peut y discerner, *l'Attente vaine* doit être, du point de vue d'une théologie matérialiste, conçue néanmoins comme *active*, comme remplissant la même fonction que la Tradition rétrospectivement vis-à-vis de l'Expérience dans la Kabbale : elle prépare *l'événement à venir* qui au sein de la mystique est l'Expérience et au sein de l'Histoire est un événement du même ordre non encore modélisé qui rompt le *continuum, ce qui se répète à l'identique*¹⁰². Ce schéma se retrouve dans la métaphysique puisque cette dernière doit être conçue comme exprimant le plus haut degré de l'Attente selon Adorno. La conception de la métaphysique comme conciliation de la Négation et de la Tradition se révèle donc aussi dans la définition qu'Adorno livrait à ses étudiants dans son cours sur la métaphysique : « *la négativité de la situation d'une vaine attente est la forme sous laquelle une expérience métaphysique est la plus forte pour nous*¹⁰³ ». La métaphysique par rapport à la mystique se différencie en ce qu'elle fait de l'Attente une forme d'Expérience, et c'est ce qui permet d'intégrer la métaphysique à une forme de *messianicité négative* sans Messie et sans messianisme, mais néanmoins messianique puisque contractant ensemble Expérience et Tradition.

La Dialectique négative est ce qui permet de produire ce résultat puisque la contradiction n'y est pas dépassée. Dans le schéma de Kracauer, l'Attente demeurait dialectiquement opposée à l'événement historique à venir dans la médiation indéterminée du *demeurer-ouvert* comme expression d'une *Tradition* particulière en attente de son *Expérience* correspondante qui allait alors lui donner sens. Chez Adorno, l'Attente *recueille en elle la contradiction d'être déjà en soi de l'ordre de l'événement*. La Tradition est elle-même Expérience, ce qui la rend active par son caractère de Négativité, dépassant la distinction théorico-pratique classique du marxisme.

¹⁰² On peut y voir ici une modalité de lecture du problème de l'opposition entre Répétition et Instant chez Kierkegaard dans laquelle Adorno verrait la Répétition comme condition de l'Instant, poursuivant ainsi son dialogue de jeunesse avec le philosophe danois.

¹⁰³ Adorno, Theodor W. *Métaphysique. Concept et problèmes*, p. 208. « Il faudra, par conséquent, poursuivre l'expérience métaphysique dans une couche qui, à l'origine, lui a été totalement étrangère. A vrai dire, elle ne survient plus que négativement. J'aimerais dire (...) que la forme sous laquelle l'expérience métaphysique continue à s'imposer aujourd'hui n'est pas celle qui s'est rendue suspecte en tant que sphère de souhaits romantiques mais celle de l'expérience du "c'est tout ?". C'est peut-être l'expérience qui, parmi les situations que nous avons connues – si je peux parler pour une fois comme un existentialiste – présente la plus grande ressemblance avec une situation de vaine attente. La négativité de la situation d'une vaine attente est la forme sous laquelle une expérience métaphysique est la plus forte pour nous. »

Il y a une dimension historique paradoxale de la mystique comme il y a une dimension pratique paradoxale de la métaphysique. Il y a peu de doute sur le fait que la dimension messianique de l'Attente a été transmise de Kracauer à Adorno et qu'Adorno a sans doute gardé comme dette non reconnue envers son ancien ami quant au fameux texte « Ceux qui attendent », dont il faut penser qu'il en a eu connaissance au plus fort de leur relation. Cependant, Adorno a toujours reconnu de manière beaucoup plus officielle sa dette quant au rôle du concept d'Attente dans sa pensée au rapport de disciple qu'il a entretenu avec Alban Berg, qui fut son professeur de composition¹⁰⁴. Il est indéniable que la médiation de la musique et plus largement de l'esthétique, dont on trouve également la trace dans le *Bilderverbot* et l'étude sur le *Moïse et Aaron* de Schönberg, vise en réalité à privilégier l'*Expérience* sur la *Tradition*. Cette médiation redéfinit, par rapport à la mystique, les liens de consécution entre ces deux concepts. On assiste là à une transformation métaphysique du travail de Scholem en tant qu'historien. Il en découle une conception du temps dans laquelle c'est l'*Expérience* qui *surdétermine la Tradition* comme le passé est déterminé et se transforme en futur dans la langue hébraïque par l'adjonction du « *vav* » en préfixe verbal. Le caractère temporel de toute ontologie de la musique et la détermination de la caractéristique de chaque séquence musicale par ce qui la précède mais aussi par ce qui la suit illustre par excellence une temporalité où les trois Ek-stases ne sont pas strictement séparées mais interpénétrées *objectivement sans médiation par la conscience et le concept de durée*. La découverte de la fonction messianique de l'Attente dans la métaphysique comme résorbant la contradiction avec l'Expérience, et se faisant elle-même Expérience, ne se comprend que si la Musique, elle-même, *prima facie* appartenant au domaine de l'Expérience, se fait finalement Attente. Musique et Métaphysique se répondent alors comme deux faces de la même figure qu'est la contraction nécessaire entre Expérience et Tradition mais elles se réalisent toutes deux par des mouvements inverses d'élaboration. Il faut tout d'abord noter que, dans la lignée de sa pensée théologique, le messianique adornien est travaillé par l'idée de négativité. Dans la notice de 1962, précédemment examinée, il insistait ainsi sur la fonction conjointe de Négation et de Tradition que remplit la métaphysique. Le caractère *vain* de l'Attente est ainsi mis en avant comme autoréflexion, *Attente qui se sait vaine*, attitude messianique qui se sait son propre objet indépendamment de la survenance effective de l'événement messianique.

¹⁰⁴ Adorno, Theodor. *Ibid.*, p. 208. « J'ai été impressionné d'une façon inoubliable lorsque mon professeur de composition Alban Berg m'a dit à plusieurs reprises que ce qu'il considérait comme les parties décisives de son œuvre, ce qu'il préférerait et tenait pour le plus important, c'était les mesures dans lesquelles il avait exprimé cette situation de vaine attente. »

C'est là encore que nous pouvons percevoir une différence avec le schéma de Kracauer, qui voyait l'Attente positivement comme *le germe de l'événement messianique et comme autopréparation*. La vaine attente se perçoit ici davantage directement comme *autoréalisation* messianique. De même que la théologie adornienne se veut *minimale*, la messianicité adopte également cette discrétion foncière dont on retrouve la description chez Derrida¹⁰⁵. Comme dans le *Fragment théologico-politique* de Benjamin, on peut discerner ici une séparation conceptuelle du *messianique* d'avec le messianisme au sens classique comme structure historico-temporelle dialectisant Attente et événement. Alors que Benjamin résorbait l'Attente dans l'événement à venir, Adorno accomplit l'opération inverse car c'est dans la musique seule, et non dans l'Histoire, que s'accomplit ce que décrit Benjamin. Cependant, la métaphysique comme la musique appartiennent au champ de ce concept de *messianique* ainsi défini comme *ce qui permet de s'ouvrir à la Rédemption par l'union de l'Expérience et de la Tradition*. On constate que la négativité adornienne qui dote le messianique d'une structure ontologique nichée dans la *Contradiction* maintenue par la dialectique négative, distincte radicalement de celle de Hegel¹⁰⁶, se distingue également à la fois de Benjamin et de Kracauer mais aussi de Bloch, puisque rien ne semble plus éloigné de cette structure négative de la messianicité qu'une téléologie processuelle. C'est en cela d'ailleurs que métaphysique et musique sont interruptives à leur manière du processus historique comme *Machine infernale* : leur couplage forme, en langage benjaminien, une forme de *dialectique à l'arrêt*.

La dimension de négativité doit être nuancée de par son caractère déterminé opposé à toute abstraction : on notera par exemple que le commentaire d'Adorno sur Berg fait porter le rôle de l'Attente sur des notes ordonnancées d'une certaine manière par rapport au *continuum* musical, *mais pas sur des silences*. Si on peut transposer au domaine musical le vocabulaire de la *Dialectique négative*, le silence représenterait la négation abstraite, tandis que les notes participent du continuum musical dans lequel elles introduisent des ruptures de rythme et fonctionnent comme *négation déterminée*. En effet, considérer la pure négation comme le terme de ce mouvement serait faire une erreur selon Adorno : ce messianique négatif doit permettre

¹⁰⁵ Derrida, Jacques. *Foi et Savoir*, op. cit., p. 30. « Premier nom : le messianique ou la messianité sans messianisme. Ce serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre comme avènement de la justice mais sans horizon d'attente et sans préfiguration prophétique. »

¹⁰⁶ Adorno, Theodor W. *Op. cit.*, p. 209. « Dans la philosophie de Hegel, on trouve un moment dans lequel cette philosophie, bien qu'elle ait son nerf du principe de la négation déterminée, se transforme en affirmation et partant, en idéologie : elle croit que la négation poussée assez loin et se réfléchissant avec elle-même ne fait qu'une avec sa positivité. Cela, Mesdames et messieurs, c'est la doctrine de la négation positive et c'est très précisément le point sur lequel je refuse de suivre Hegel. »

l'émergence d'une positivité¹⁰⁷ à partir de la négativité, ce qui implique que positivité et négativité appartiennent toutes deux au même champ d'immanence. L'articulation de la *théologie inversée* et d'une certaine négativité du *Bilderverbot* dans la démarche adornienne ne peut se confondre avec une acceptation résignée du désenchantement *qui limiterait l'espérance utopique à la simple négation déterminée du présent*. La musique aboutit, dans l'Attente qu'elle marque, à des événements ultérieurs impensables à partir de l'ensemble des cellules musicales concernées. Berg est donc un compositeur qui reprend la structure de la pensée utopique-messianique¹⁰⁸ au sein de ses règles de composition. On sait par exemple que la particularité de Berg est de conserver certaines caractéristiques proches de la tonalité qui marquent des ruptures de rythme et de langage musical comme si deux éons se succédaient en permanence. La dimension vaine de l'Attente rejoint la dimension d'incertitude sur les modalités par lesquelles surviendra l'Expérience, mais elle constitue déjà en soi une forme d'Expérience messianique, *celle de l'incertitude*¹⁰⁹ *et de l'irreprésentable*.

L'analyse de la musique de Berg rejoint la mention de l'impossibilité de penser les changements de l'ère messianique dans le judaïsme, *aussi infimes soient-ils*. Or, ce qui caractérise en commun l'accent messianique des *minima moralia* et la musique de Berg, c'est de mettre en scène l'un et l'autre dans une transition vers la modification infime¹¹⁰. Cette Expérience est cependant réduite à des formes immanentes, comme *l'écoute*, dans la mesure où la sécularisation conduit à n'appréhender l'Expérience que comme une *expérience des limites* et de la négativité de la connaissance possible et non comme une *expérience transcendantale*. La sécularisation n'est pas la fin de l'illusion transcendantale comme le voudraient les Lumières les plus radicales mais la généralisation de la *catégorie du transcendantal comme illusoire*. L'expérience est alors enserrée dans la conscience de ses propres limites et se fait ainsi plus

¹⁰⁷ Adorno, Theodor W. *Métaphysique. Concept et problèmes*, op. cit., p. 208. « Là où il n'y a plus de vie, là où l'immédiateté a été abolie (notons le lien entre immédiateté et Expérience) a été aussi réellement abolie que dans notre monde, la tentation est deux fois plus forte de confondre les restes de vie, voire la négation de la situation actuelle avec l'absolu. »

¹⁰⁸ Payot, Daniel. *Constellation et Utopie*, Paris, Klincksieck, 2018, p. 85. « Dans l'expression attente avine les deux termes sont donc essentiels. La musique de Berg est une expression de l'attente, un ferment d'utopie, et à ce titre, elle participe d'une "expérience métaphysique" attentive aux traces et promesses de l'autre tendue par l'aspiration à un ailleurs positif et cette attente est "vaine" au sens où, en tant qu'attente, elle consigne inéluctablement le fait que l'attendu, l'espéré, l'autre ne sont pas encore advenus et que nous ne savons rien des voies et procédures par lesquelles il pourrait advenir. »

¹⁰⁹ Adorno, Theodor W. *Alban Berg. Le maître de la transition infime*, Paris, Gallimard, 1989, p. 45, trad. Rainer Rochlitz. « Mais cette musique bénéficie du fait qu'elle n'a pas atteint l'assurance absolue. »

¹¹⁰ Adorno, Theodor. *Dialectique négative*, op. cit., p. 360. « Dans une situation juste comme dans le theologoumenon judaïque, tout ne serait qu'un peu autre que ce qu'il est aujourd'hui mais la moindre des réalités ne peut se représenter telle qu'elle serait alors. »

pauvre et plus décousue. La sécularisation, en faisant disparaître la possibilité d'hyposier les concepts de la métaphysique et de considérer ses objets avec l'assurance ontologique qui subsistait encore au Grand Siècle dans le post-cartésianisme, a nécessairement amené à une rétraction de l'Expérience dans l'immanence, donc dans l'*Attente vaine*. Que l'Attente vaine soit déjà de l'ordre de l'Expérience résulte donc d'une prise en compte du processus historique de sécularisation. Ce dernier n'est donc pas identique à l'Histoire qui le précède, où Expérience et Tradition ou Attente se séparaient. Comme Blumenberg, Adorno reconnaît ainsi une *spécificité* aux temps modernes, et cette spécificité réside dans *la sécularisation effective*. Cet appauvrissement moderne de l'expérience métaphysique oblige à une conversion du *Messianisme comme modélisation de l'Histoire du Salut* en un concept de « Messianique » comme *modélisation du Salut dans l'Histoire*, aussi sombre soit-elle, et à faire de cette Expérience, dans sa très grande pauvreté, une préfiguration d'un *monde autre*. Cette démarche n'implique pas d'accepter la réconciliation hégélienne, devenue impossible après Auschwitz, effondrement qui confère à l'Attente vaine une négativité tragique radicale.

Cette analyse tragique de l'Attente comme minimalité ressort tout particulièrement dans l'analyse qu'Adorno consacre à Beckett. Cette dernière présente la temporalité chez Beckett comme étant la plus pure illustration d'une vision du temps totalement spatialisé dépourvue de référence qualitative à la durée et reflétant ainsi l'appauvrissement de l'Attente¹¹¹. L'exigence morale de renouer avec une conception qualitative et messianique du temps surgit donc du constat que, parmi les formes de déréliction qui touchent la modernité, le triomphe d'une conception quantitative du temps est l'un des symptômes les plus importants. C'est toutefois en montrant cet état de fait dans toute sa négativité comme le fait Beckett que l'on peut créer les conditions de sortie en pensant le temps de manière qualitative. C'est ainsi qu'Adorno charge Beckett de la fonction théologique d'appliquer le *Bilderverbot*, l'interdit de la représentation aux camps de la mort en une théologie inversée tragique. Beckett est celui qui a présenté de la meilleure manière, mais indirectement, l'idée selon laquelle le monde administré en son ensemble est contaminé par sa propre dégénérescence ultime dans les camps de la mort. L'œuvre beckettienne révèle la structure négative du messianique adornien en ce sens que, comme elle, ce messianique part de l'horreur et du sordide dans sa négation pour s'élever à

¹¹¹ Adorno, Theodor W. *Notes sur Beckett*, Paris, Ed. Nous, 2008, p. 85, trad. Christophe David. « Le temps absolu s'arrête pour être un temps – de même que la conception kantienne du temps comme forme pure n'est pas tenable parce qu'elle ne peut pas être présentée sans quelque chose dont elle est le temps. Le pur *temps durée* dégénère en *temps espace*. »

l'idée que *quelque chose d'autre doit être absolument*¹¹² et qu'il nous revient le devoir de le faire accomplir *sans nous enfermer en cette Attente*. Cette émergence d'un temps autre doit donc se concentrer sur la critique de la conception présente quantitative du temps, qui est aussi le symptôme de la logique du dénombrement à l'œuvre dans les camps. Ainsi, *théologie inversée* et *théologie négative* dessinent un couple qui vise en réalité dans sa radicalité de la négation du monde présent, dans son exagération qui n'est compréhensible que par rapport à la Shoah, à faire émerger une figure messianique positive depuis l'absolu vide de l'Attente, qui coïncide avec l'Expérience, car c'est aussi dans les camps que l'Expérience s'est littéralement effondrée dans la vaine Attente et a été absorbée dans une négativité pure qui ne peut plus être dialectiquement rachetée. Active, l'Attente adornienne, de par son caractère vain, est aussi habitée par la négativité absolue de cette mémoire shoatique. Cette dernière a pour conséquence l'impossibilité de conserver le *demeurer-ouvert* de Kracauer. Ce dernier revenait également à faire une paix momentanée avec le monde séculier, position devenue depuis lors intenable. L'Oouvert doit se manifester dans un Agir, un ébranlement du monde même infime. C'est là le ressort profond du messianisme adornien tel qu'il a évolué après-guerre, se situant précisément dans une logique d'irréconciliation avec le monde et de tension avec l'Étant. Les formes de l'art moderne et de la musique atonale, la métaphysique, sont autant de modalités critiques par lesquelles ce refus s'affirme¹¹³ comme la condition d'émergence du nouveau dans une structure messianique sans Messie¹¹⁴ dont la fin est la modification irréversible du cours de l'Histoire telle qu'elle s'est déroulée auparavant. Voici Adorno parvenu à un degré très proche des

¹¹² Adorno, Theodor W. *Dialectique négative*, op. cit., p. 365. « Beckett a réagi comme seul il convient à la situation du camp de concentration qu'il ne nomme pas, comme si elle était soumise à l'interdit des images. Ce qui est, dit-il, est comme un camp de concentration. Une fois il parle d'une peine de mort à vie. Le seul espoir qui s'élève, c'est qu'il n'y ait plus rien. Et cet espoir, il le rejette aussi. De la fissure d'inconséquence qui se constitue ainsi, surgit le monde d'images du néant comme quelque chose, que retient sa création littéraire. Mais dans ce qu'il reste d'action, dans la persévérance apparemment stoïque, ce qui est créé sans bruit c'est qu'il faut qu'il en soit autrement. »

¹¹³ Adorno, Theodor W. *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1989, p. 57, trad. Marc Jimenez. « L'art, pas plus que la théorie, n'est en mesure de concrétiser l'utopie, pas même de façon négative. Le nouveau, en tant que cryptogramme, est l'image de la ruine ; l'art n'exprime l'inexprimable, l'utopie, que par l'absolue négativité de cette image. En elles se rassemblent tous les stigmates du repoussant et du répugnant dans l'art contemporain. Par un refus intransigeant de l'apparence de réconciliation, l'art maintient cette utopie au sens de l'irréconcilié, conscience authentique d'une époque où la possibilité réelle de l'utopie (...) se conjugue au paroxysme avec la possibilité de la catastrophe totale. Dans l'image de la catastrophe, non pas dans sa reproduction photographique, mais dans les chiffres de sa virtualité, l'élément magique de la plus lointaine préhistoire de l'art réapparaît sous le sortilège intégral comme si, par son image, il voulait conjurer la catastrophe. »

¹¹⁴ Derrida, Jacques. *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 102. « (...) formalité d'un messianisme sans religion, un messianisme, même, sans messianisme » et p. 112 : « Ce concept étrange du messianisme sans contenu du messianisme sans messianisme ».

positions de Benjamin, mais il introduit la nuance suivante : cet *Autre* qu'il attend sera encore ancré dans l'Histoire, *mais une Histoire devenue Autre plutôt qu'un Autre de l'Histoire*.

La notion positive qui émerge alors et dont la connotation messianique se révèle à travers maints écrits, c'est celle de Rédemption. Le fait que le terme privilégié ici soit bel et bien *Erlösung* et non *Errettung* tend à montrer que la logique déployée par Adorno n'est pas une logique négative de conservation mais bien une logique d'émergence d'une positivité à partir de la négativité de l'Attente vaine. C'est ici que les conceptions théologiques proprement dites recouvrent les conceptions messianiques et que la théologie inversée et l'Attente vaine forment un couple opératoire vers un autre couple conceptuel qu'est celui de théologie négative alliée à la Rédemption. La notion de Rédemption occupe tout d'abord une fonction heuristique¹¹⁵ dans l'économie de la pensée adornienne parce qu'elle est forclosée par la théologie négative implicite du *Bilderverbot*. La Rédemption est irréprésentable non seulement comme totalité mais aussi comme réalité objective. La Rédemption est au mieux de l'ordre du nouménal et de la perspective future. Ce qui demeure possible, c'est donc de la penser depuis un point de vue situé. Cela implique que la Rédemption ne saurait elle non plus se penser comme un Absolu mais bien comme *conception de la Rédemption adaptée à la situation historique*. En ce sens, le concept de Rédemption est pleinement matérialiste, au sens horkheimerien d'une surdétermination des concepts par le contexte historique. La Rédemption au sens adornien est tout d'abord dépassement de cette Attente vaine : penser la Rédemption n'est possible qu'après avoir éprouvé le désespoir de cette Attente et *après l'avoir éprouvée comme vaine*, avoir ainsi cet élément qui constitue au cœur de l'Attente sa propre négation. Elle ne coexiste donc pas avec cette Attente qui a été niée par son caractère vain, mais doit être conçue comme son dépassement¹¹⁶. Ce dépassement n'est toutefois pas de type hégélien : elle continue à entretenir avec l'Attente une relation dans la mesure où cette dernière s'est résorbée dans la Rédemption. Adorno adopte donc le terme *Zusammenschiessen*¹¹⁷ en lieu et place de l'*Aufhebung*

¹¹⁵ Adorno, Theodor W. *Minima moralia*, *op. cit.*, p. 230. « La seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité face à la désespérance, serait de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la rédemption. »

¹¹⁶ *Ibid.* « (...) parce que la négativité parfaite (...) une fois regardée en face (...) se concentre en écriture spéculaire de son contraire. »

¹¹⁷ Abattre soudainement mais aussi cristalliser, contracter, réunir. A mettre en relation avec ce qu'écrit Holl, Hans-Günther. Postface à la *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 525. « Si, pour la philosophie rationaliste jusqu'à Hegel, le programme de la théorie de la connaissance consistait précisément à ramener la diversité de l'expérience sensible à l'unité du concept, pour Adorno, après la concrétisation du système conceptuel dans cette société qui lui est conforme, le système s'est inversé. La diversité de l'expérience sensible échoue du fait de l'unité du système qui la précède comme système objectif. »

hégélienne, annonçant ainsi dès 1946 le schéma aporétique de la *Dialectique négative*. L'Attente vaine comme négativité du Monde présent et comme négativité de l'Espérance théologique ancienne est *Négativité accomplie* et ainsi déterminée et non abstraite. Soulignons en outre que la négativité ainsi identifiée dans l'Attente vaine interdit à Adorno d'emprunter le chemin de Bloch et de faire appel à la notion d'Espérance comme support de positivité ultérieure. Cette négation de l'Espérance comme médiation de la Rédemption provient en premier lieu de ce que le théologoumène de l'Espérance est fondamentalement chrétien et qu'il s'inscrit chez Bloch dans un double renversement de la théologie chrétienne et de la philosophie kantienne de la Religion inspirée de Feuerbach, alors que le théologoumène de l'Attente est, pour sa part, fondamentalement juif. Il faut ajouter que le concept d'Espérance entraîne nécessairement une forme de téléologie et l'idée d'une nécessité historique d'un avènement messianique, ce qu'Adorno comme Benjamin réfutent. Adorno se défie enfin de l'Espérance comme support d'un grand récit eschatologique qui renouerait avec la notion de *Totalité historique*. Adorno rejette cette conception comme reflet du concept hégélien abstrait de Totalité. Il passera toujours outre les tentatives d'acceptabilité du concept qu'aura développé Marcuse dans son étude sur Hegel, qui revenait à prétendre que la mobilité atténuée la portée de la Totalisation. La nouménalité de l'idée de Rédemption est inséparable de l'approche micrologique de son analyse. Il s'agit donc bien d'une démarche à connotation gnostique dans la mesure où elle fait de *la connaissance* la voie de la Rédemption possible, ce en quoi elle reste partiellement compatible avec ses fondements initiaux chez Kracauer. C'est à travers la connaissance micrologique des objets que nous pouvons établir une forme de diagnostic sur « *ce qui manque* ».

C'est ici que la lumière messianique joue un rôle : si *l'Attente vaine* nous a permis d'éprouver la négativité du monde présent, c'est la lumière messianique qui permet, en termes kantien, de doter du *concept* ce qui relevait encore de *l'intuition*. La Rédemption est bel et bien dans le vocabulaire adornien *une catégorie critique de la pensée et non une catégorie ontologique ou eschatologique*, elle peut être conceptualisée comme une idée régulatrice ayant une fonction politique qui est celle de susciter un imaginaire utopique¹¹⁸, mais un imaginaire

¹¹⁸ Payot, Daniel. « Messianisme et utopie : la philosophie et le "possible" selon T. W. Adorno », revue *Tumultes*, n° 17/18, « L'École de Francfort : la Théorie Critique entre philosophie et sociologie », mai 2002, pp. 179-205. p. 182 : « Le thème de la rédemption, il faut le noter est exclusivement celui du "point de vue de la rédemption" ou celui de la "lumière" qui brille sur le monde "depuis" la rédemption (*von der Erlösung her*), depuis cette idée tout juste régulatrice d'une rédemption dont l'effectivité est elle-même sans importance. L'injonction selon laquelle il convient désormais de "considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la

néanmoins ancré dans une approche modale du Réel sans représentation. Elle occupe la fonction de l'Espérance chez Bloch. Il est important de comprendre que le concept de Rédemption posé comme idée régulatrice connecte la Rédemption à la notion de Possibilité. Cela implique une forme d'ascétisme des représentations dans la mesure où, contrairement à Bloch, la nature régulatrice du concept de Rédemption invoqué impose à Adorno de circonscrire sa vision certes *en-deçà du Pensable et donc du Mythique*, mais *au-delà du Réel*. Le Possible est la catégorie ontologique qui résulte de l'opération de soustraction que le *Bilderverbot* fait subir à la Rédemption, opération qui rend néanmoins cette catégorie plus opératoire car cet imaginaire est *nécessairement lié à une Praxis* alors qu'elle peut rester chez Bloch une simple puissance imaginaire¹¹⁹. Le messianique est ainsi intégré dans une pensée strictement immanentiste qui insiste sur la notion de connaissance qu'apporte l'adjonction du concept à l'intuition par le biais de la Rédemption : l'Utopie sera ainsi rendue *possible par cette opération*. On peut noter un étonnant paradoxe auquel prétend la pensée adornienne : *une pensée déflationniste de la Rédemption rendrait plus effectif le concept d'Utopie*, à la différence de la pensée de Bloch qui souffrirait du recours excessif à l'imaginaire mythique et à l'Espérance. Ce dernier resterait, selon Adorno, enserré dans la conception platonicienne de la Cité idéale comme une *idéalité*¹²⁰, position que l'on retrouve au chapitre VI de *La République*, tandis qu'Adorno aurait franchi le cap d'en penser *la possibilité*¹²¹ dans l'Utopie. Il faut donc souligner la conséquence d'importance d'un tel positionnement dans la cadre des théories de la sécularisation : *en tant que matrice d'une catégorie modale comme la Rédemption, le messianique adornien n'est pas réductible à la métaphorologie blumenbergienne*, puisque la rhétorique qui s'y déploie est en

rédemption" ne suppose donc pas que l'on sache ce qu'il en est de cette présentation, ni que l'on revendique d'occuper ce point de vue, elle revient "seulement" à exiger que la connaissance acquière un discernement singulier, une acuité exigeante qui soit, au maximum d'abandon de toute complaisance, au défi d'une lucidité si grande, que seule la crudité et l'intégrité de la lumière messianique peut lui servir, à titre d'hypothèse (d'où le conditionnel), de référence ou d'exemple. »

¹¹⁹ Adorno, Theodor W. *Noten zur Litteratur*, in *Gesammelte Schriften*, vol. XI, p. 241, cité par Holl, Hans-Günther. In *Dialectique négative*, op. cit. « Alors que Bloch nie en hérétique la limite, il en reste cependant, contre l'idéalisme spéculatif de Hegel à la distinction irréductible entre immanence et transcendance ne tendant pas plus vers la médiation dans son grand projet que dans l'interprétation spécifique. Le ici est déterminé selon le matérialisme historique, l'au-delà forcé selon ses traces qui se trouveraient ici ; sans confondre, Bloch philosophe simultanément de façon utopique et dualiste. C'est parce qu'il conçoit l'utopie non pas dans la construction métaphysique de l'absolu mais dans cette théologie drastique de laquelle la conscience affamée des vivants ne peut que se sentir spoliée à travers la consolidation de l'idée qu'il ne peut la saisir autrement que comme apparence. »

¹²⁰ Nous verrons que ce diagnostic n'est pas exact.

¹²¹ Sur la manière dont le chapitre VI de *La République* organise les catégorisations ontologiques de l'Utopie dans la philosophie occidentale sur lesquelles nous reviendrons, voir El Murr, Dimitri. « Le possible, le réalisable et l'idéal : en lisant *La République* de Platon », in *Réalisme nouveaux et anciens*, Paris, Vrin, 2018, p. 124. « Ensuite, ce résumé fait également apparaître que certains des passages les plus célèbres de *La République* sur l'ontologie, l'épistémologie, l'éducation et bien sûr *la philosophia* sont partie intégrantes d'un argument plus global consacré à la question de la réalisabilité. »

fait dialectisée au contenu¹²². Elle possède donc un « effet de réel » au moins virtuel, puisqu'elle vise le Possible. En tant que modalité épistémique de connaissance et de critique autoréflexive, elle n'est pas non plus réductible à une résurgence de schémas théologiques invariants comme chez Löwith, puisque le messianisme épuré dont il est question, le *messianique*, est aussi un messianisme séculier largement et consciemment reconstruit comme réaction face à une certaine modalité de la sécularisation, prenant en compte ses déplorables effets de désertification ontologique et de désenchantement. Il se trouve réduit volontairement à l'état de structure formelle. Un tel modèle réfute donc l'existence d'invariants historiques résidant dans le Mythe¹²³ même sous la forme épurée d'un idéal type.

La notion de Rédemption est frappée de la même minimalité apparente chez Kracauer, qui à l'époque de ses écrits sur l'Attente dans *l'ornement de la masse* n'avait pas encore formalisé de concept de Rédemption de façon aussi élaborée qu'elle apparaîtra ultérieurement dans *Théorie du Film*. Le *demeurer-ouvert* comme médiation vers l'événement messianique et la possible Rédemption qui s'en suivrait était aussi un *demeurer-ouvert* dirigé vers l'économie interne du schéma kracauerien, conscient de son inachèvement, en attente de sa propre complétude ultérieure. Une des particularités de l'œuvre de Kracauer est donc d'avoir repris ces thèmes laissés en suspens depuis les années vingt dans ses derniers ouvrages. Ces derniers se penchent à nouveau assez largement sur la problématique théologique et messianique à travers la prééminence de la catégorie de Rédemption au cœur de son esthétique cinématographique et dans son analyse du concept d'Histoire et de la pratique historique, constamment en dialogue avec Blumenberg. Ainsi, dans la *Théorie du film*, la catégorie de Rédemption qui, on l'a vu, a été traduite par *Errettung* dans la version allemande pour en atténuer la teneur théologique contre la volonté de Kracauer, correspond cependant bien dès l'origine à celle de *Rédemption* dans la version anglaise. Cet ajout semble venir compléter le dernier terme jusque-là encore vide qui achève finalement le trilemme conceptuel *Attente-Demeurer ouvert-* et finalement *Rédemption*. Pour qu'il y ait Rédemption, il faut qu'il y ait, comme chez Adorno ou Benjamin, une forme de chute préalable, de dépréciation de la réalité présente : celle-ci l'était dès *Le Roman policier* et se confondait avec le diagnostic de

¹²² Adorno, Theodor W. *Ibid.*, p. 75. « Dans la dialectique, le moment rhétorique prend et ce contre la conception vulgaire, le parti du contenu. En médiatisant le moment rhétorique avec celui qui est formel logique, la dialectique tente de maîtriser le dilemme entre l'opinion arbitraire et ce qui est correct mais inessentiel. »

¹²³ *Ibid.* « Mais elle se penche sur le contenu comme sur ce qui est ouvert et non pas fixé à l'avance par la structure : elle est opposition au mythe. Ce qui est mythique c'est l'éternellement semblable tel qu'à la fin il se rétrécit en légalité. »

l'atomisation du lien social. Cette version comportait toutefois une signification ésotérique car elle se comprenait aussi comme *déperdition de la sphère religieuse par rapport à la prédominance de la sphère sociale-historique*. Elle possédait donc un arrière-plan ontologique derrière sa teneur ouvertement sociologique. Cependant, la Rédemption que décrit Kracauer demeure non événementielle et non disruptive au sens de Benjamin ou de Bloch : elle n'est pas non plus liée à une opération critique décisive que doit opérer le sujet sur le Réel de manière théorétique comme condition préalable d'une *Praxis*. Il ne s'agit donc pas davantage dans cette optique de faire valoir un point de vue critique et perspectiviste qui demeurerait de l'ordre de la pensée, ce à quoi revient *in fine* la Rédemption par la connaissance comme idée régulatrice que présentait finalement fort kantienement Adorno. Ce que Kracauer développe relève bel et bien d'une *transformation ontologique des objets* par une *Praxis* donnée, dont le Cinéma sera ici le médium exemplaire¹²⁴, mais pas exclusif. Le « *cosmos* » kracauerien demeure jusque dans ses écrits tardifs un monde constitué de sphères différenciées, fondamentalement morcelé et brisé¹²⁵, et la Rédemption ne peut s'entendre que comme *rétablissement du sens des signes de la sphère supérieure au sein de la sphère inférieure*, sans totalisation possible.

La Rédemption commencera donc par l'activation d'une sémiotique¹²⁶, une étude des signes dont le texte de *L'Ornement de la masse* faisait l'une des tâches dévolues à l'Attente. Cette sémiotique remplit deux fonctions différenciées. La première est une *fonction diachronique*, par laquelle il est possible de déterminer le rôle que joue l'époque présente au regard de celles qui la suivent ou la précèdent. La seconde est une *fonction synchronique*, qui

¹²⁴ A propos des convergences et divergences sur le lien à l'objet avec Adorno dans une perspective théologique, voir ce que dit Floyd : « Le rôle du sujet n'est pas d'accomplir la Totalité mais de maintenir la différence pour délégitimer ses propres prétentions à l'identité avec l'objet, à la commensurabilité de la pensée et de la réalité. Le rôle de l'objet n'est pas de maintenir un dualisme, mais d'affecter le sujet solipsiste et d'obéir une reconnaissance à la fois de l'incomplétude du sujet, de son incapacité à conceptualiser complètement la réalité, et l'incomplétude de l'objet, sa brisure et sa fragmentation dans une réalité finie et socialement distordue. »

¹²⁵ Kracauer, Siegfried. *Théorie du film, op. cit.*, p. 420. « A mesure que l'idéologie s'éloigne, le monde où nous vivons apparaît semé de débris en dépit de nos efforts pour élaborer de nouvelles synthèses. C'est un monde où il n'y a pas d'entités closes ; il est constitué en fait de parcelles d'événements aléatoires dont la succession tient lieu de continuité signifiante. Similairement, il faut voir la conscience individuelle comme un agrégat de restes de convictions et d'activités diverses ; et comme la vie de l'esprit manque de structures, des impulsions émanant des régions psychosomatiques peuvent venir combler les interstices. Des individualités fragmentées remplissent leur rôle au sein d'une réalité fragmentée. »

¹²⁶ Kracauer, Siegfried. *L'Ornement de la masse, op. cit.*, p. 60. « Le lieu qu'une époque occupe dans le processus historique se détermine de manière plus pertinente à partir de l'analyse de ses manifestations discrètes de surface qu'à partir des jugements qu'elle porte sur elle-même. Ceux-ci en tant qu'expressions des tendances d'une époque donnée ne peuvent pas être considérés comme des témoignages concluants sur l'état d'esprit global du siècle. Les premières, par leur nature profondément inconsciente autorisent directement un accès à la signification sous-jacente de la réalité existante. Inversement, leur interprétation est liée à la connaissance de celle-ci. Le contenu fondamental d'une époque et ses mouvements demeurés inaperçus s'éclairent mutuellement. » (Traduction légèrement modifiée.)

s'inscrit dans la réalisation technique d'une ontologie de l'actualité, elle vise à en établir les moyens, les élargissant à travers les différentes médiations à disposition : techniques artistiques, moyens de communication. On voit donc que l'Attente possède *ab initio* une nature de diagnostic qui s'élève à l'ambition de la Rédemption messianique puisqu'il s'agit de penser l'actualité en lien avec le continuum historique, comme brisure de celui-ci résidant dans le langage muet des choses. La démarche de Kracauer que nous avons rapprochée du messianisme rationaliste s'inscrit pourtant dans une représentation de son « *cosmos* » à l'allure beaucoup plus gnostique que celle d'Adorno qui demeure immanentiste et moniste, *sans Autre qui ne soit immanent*. Ce *cosmos* ainsi dépeint est cependant dépourvu d'unité mais aussi d'altérité, car c'est à travers une *Praxis* purement immanente que l'Autre se manifeste à travers le Cinéma. La Rédemption n'est pas ici *régulatrice* mais bel et bien *constitutive*, aussi modestes soient sa portée réelle et les moyens dont nous disposons. La structure messianique formelle est conservée dans la mesure où Kracauer partage avec Adorno le diagnostic selon lequel il faut aborder la question de la Rédemption par le biais d'un rapport *micrologique critique* aux objets, ce qui engage une forme de non-identité de ces derniers avec eux-mêmes. Il s'agit d'une extension *au singulier et à l'infime* de la critique de la Totalité. Le médium cinématographique opère une non-identité de l'objet à partir de la réalité physique brute en dissociant la représentation filmique de sa réalité originelle¹²⁷. Cette dissociation ne s'effectue cependant pas sur le mode platonicien de la copie puisque c'est toujours *l'objet réel* qui est montré¹²⁸, quoique recomposé, modifié, reconstruit. Le contenu de la Rédemption elle-même chez Kracauer, comme chez Adorno, relève de *l'infime* au regard de l'état du monde présent. Chez Adorno, une telle réflexion revenait à ériger simplement une nouvelle catégorie de pensée, chez Kracauer, à objectiver par la technique cinématographique la perspective rédemptrice à travers ce médium qui recueille modestement la réalité et révèle ce Réel à lui-même plus qu'il ne le

¹²⁷ Kracauer, Siegfried. *Théorie du film, op. cit.*, p. 422. « C'est encore Mumford qui établit un rapport entre le cinéma et l'un de ces besoins : son argument est que le film peut remplir une tâche salutaire en nous aidant à apprécier et à aimer les objets matériels ou les organismes comme il aime à les appeler "sans aune conscience de sa destination", le film nous montre un monde d'organismes interpénétrés s'influençant les uns les autres et il nous permet de penser le monde de façon plus concrète. » (Citation extraite de Mumford, Lewis. *Technique et civilisation*, p. 293.)

¹²⁸ Agard, Olivier. Art. cit., p. 102. « Pour Kracauer, le regard critique sur la réalité, qui en révèle la négativité du point de vue de la vérité, doit aussi ouvrir la perspective d'une recomposition de la réalité, un thème que l'on trouve notamment dans un célèbre texte sur la photographie qui se termine par un éloge du cinéma. En tant qu'art du montage, le cinéma préfigure un ordre alternatif, un monde recomposé, il casse la surface de la mauvaise réalité du monde désenchanté. Il fonctionne de ce point de vue comme un rêve qui reconstruit le monde à partir de fragments de réalité. »

transforme¹²⁹, au sens que ce mot prendrait dans la pensée moderne du Travail et de l'Activité depuis Marx.

Cette révélation induit une autre modalité de transformation, une autre *Praxis* incluant certaines formes du théorique. L'idée de Rédemption demeure ici encore fondamentalement liée à la critique de la Totalité¹³⁰. Kracauer a, en outre, pour construire sa notion de Rédemption, croisé les notions théologiques traditionnelles avec la notion benjaminienne de la *perte de l'Aura*. Cette dernière n'est pas ici utilisée exclusivement sous l'angle de l'avancée des modalités techniques de reproduction dont le Cinéma serait une occurrence des plus marquantes : il s'agit d'en faire en réalité une catégorie d'analyse plus fondamentale et d'approfondir les conséquences qu'en tire Benjamin lorsqu'il souligne que la reproductibilité a aussi permis à l'œuvre d'art de retrouver sa spécificité ontologique par rapport au discours théologique qui la recouvrait et la subordonnait. Benjamin soulignait implicitement qu'il y avait une paradoxale Rédemption de l'œuvre dans sa réalité matérielle propre déliée des concepts théologiques d'unité et d'unicité et étendait ce constat à la Caméra. Le Cinéma, de ce point de vue, effectue un mouvement quelque peu inverse en multipliant les perspectives sur des *objets réels* mais il remplit la même fonction vis-à-vis de ces différents objets : celle de les libérer¹³¹ de l'univocité de leur caractère d'*étant*¹³². Un tel constat ne se comprend qu'au prix d'un rapprochement entre Kracauer et Benjamin qui, pour leur part, partagent pleinement l'idée d'origine schellingienne selon laquelle la nature est dès l'origine atteinte de ce mutisme et de cette tristesse qu'évoquait d'ailleurs Benjamin dans ses premiers écrits sur le langage. Il y a un

¹²⁹ Kracauer, Siegfried. *Op. cit.*, p. 422. « (...) il y a davantage toutefois. En enregistrant et en explorant la réalité matérielle, le film donne à voir un monde que nul n'avait jamais vu, un monde aussi insaisissable que la lettre volée de E. A. Poe, que personne n'aperçoit parce qu'elle est à la vue de tous. Ce dont il s'agit ici ce n'est évidemment pas ces extensions du monde quotidien que la science s'attribue, c'est notre environnement matériel ordinaire lui-même. Aussi étrange que cela paraisse bien que les rues, les physionomies, les gares soient devant nous, elles sont restées en grande partie invisibles. Comment est-ce possible ? »

¹³⁰ Kracauer, Siegfried. *Ibid.*, p. 423. « Et nous sommes libres d'en avoir l'expérience parce que nous nous trouvons dans un état fragmenté. »

¹³¹ Kracauer, Siegfried. *Ibid.* « Pour une part, il faut se rappeler que la nature physique a été enveloppée d'idéologies qui rapportaient ses manifestations à quelque aspect global de l'Univers. (Quelque goût qu'aient pu avoir les peintres du moyen-âge pour l'horreur et la laideur, la réalité qu'ils exposent manque d'immédiateté ; elle n'émerge que pour arriver à son tour dans des arrangements de composition ou autres qui lui sont imposés de l'extérieur et reflètent des notions holistes telles que le péché, le jugement dernier, le salut.) »

¹³² Kracauer, Siegfried. *Ibid.* « Le film rend visible ce que nous n'avions pas vu et que peut-être ne pouvions pas voir avant qu'il ne soit là. Il nous aide puissamment à découvrir le monde matériel en même temps que ses correspondances psychophysiques. Nous rédimons littéralement ce monde de sa condition dormante, de son état d'inexistence virtuelle, quand nous nous efforçons d'en faire l'expérience par le truchement du cinéma. (...) Le cinéma peut se définir comme le médium le plus apte à promouvoir la rédemption de la réalité matérielle. Par ses images, il nous permet pour la première fois d'emmener avec nous les objets et événements qui constituent le flux de la vie matérielle. »

enjeu messianique dans les modalités d'expression de cette Nature que Benjamin renvoyait à l'opération de nomination des objets par l'homme et que Kracauer fait reposer dans la modalité de visualisation rédemptrice et de monstration par le Cinéma.

Il faut toutefois s'interroger sur ce concept de Rédemption qui apparaît tout de même en l'espèce très restreint : comment comprendre que ce concept théologique soit ici lié à une pratique artistique et technique relevant bien souvent de la culture de masse ? Comment se fait-il que la notion d'événement et la discontinuité propre au messianisme traditionnel et même au messianique benjaminien semblent évacuées ? Kracauer accomplit en fait l'extrême rationalisation du messianique en repliant la problématique de son expression sur celle de la *démythologisation* au cœur de l'Ecole de Francfort. En effet, Kracauer précise bien que cette captation du Réel *ne saurait suffire à elle seule à remplir une fonction rédemptrice*. Dans la mesure où la sécularisation nous laisse seuls face au Réel, nous sommes tentés de déifier la science comme ce qui rend compte exactement de ce Réel. Il faut tout autant se libérer dès à présent de la mythologie de la *ratio* et c'est aussi à cette émancipation que l'image cinématographique peut participer¹³³. Kracauer rappelle ainsi l'effectivité de la Rédemption dans la *Praxis* et dans l'usage technique. Il rapporte le langage théologique à cette pure réalité matérielle comme seule réalité à laquelle il puisse désormais correspondre et dont il puisse se saisir. De même que l'interprétation par Kracauer du medium cinématographique rompt avec l'idéalisme des interprétations du Cinéma comme *spiritualisation du Réel*, l'interprétation de la Rédemption qui en résulte ramène également le théologique à une *modalité d'examen du monde matériel*. En même temps, par la perspective qu'il déploie, la saisie du Réel par le Cinéma rompt avec tout positivisme et toute réduction de l'objet à sa matérialité brute. Ce que réalise par excellence Kracauer, de manière encore plus approfondie que ne le fait Adorno, c'est de réduire le messianique à une *structure non plus théorique mais pratique*. En ce sens seulement, le *messianique* de Kracauer se révèle plus *effectif* que celui d'Adorno. Cependant, en réalité, Kracauer réalise encore plus radicalement dans la routine d'une *Praxis* sans

¹³³ Kracauer, Siegfried. *Ibid.*, pp. 422-424. « En fait, il y a de bonnes raisons de conclure que dès lors que l'idéologie s'est désintégrée, les objets matériels sont dépouillés de leurs manteaux et de leurs voiles, de sorte que nous sommes en mesure de les apprécier pour ce qu'ils sont. (...) Mais Dewey ne se rend pas compte que la science est une arme à double tranchant. D'un côté elle attire notre attention sur le monde qu'elle prend comme objet comme il l'affirme. De l'autre, elle a tendance à éloigner ce monde de notre champ de vision. La raison fondamentale qui rend la réalité matérielle insaisissable est l'habitude de penser abstraitement que nous avons acquise sous l'empire de la science et de la technique. A peine sommes-nous affranchis des vieilles croyances que nous sommes conduits à éliminer les qualités des choses. De sorte que celles-ci s'éloignent de plus en plus. (...) par suite sans l'intervention de la caméra, il nous serait extrêmement difficile de surmonter les barrières qui nous séparent de notre environnement quotidien. »

événement le *messianisme sans messianisme* qu'évoque Derrida, et il n'est pas étonnant qu'un art spectral par excellence comme le Cinéma en soit le support : l'image y est *démythologisée* et l'interdit du *Bilderverbot* levé par *la monstration sans représentation* qui définit ce que fait le Cinéma comme pure *présentation*. Achever la sécularisation¹³⁴, tel est aussi le programme de Kracauer, et s'il n'est pas messianique au sens premier du terme, il l'est au sens qu'il prend comme décrivant une émancipation définitive de la fausse conscience et de la domination, qu'elle soit sous la forme de la tradition religieuse ou sous celle de la cage d'acier rationaliste de la modernité.

B) La sécularisation comme matrice de l'Utopie négative

La *structure du messianique* telle qu'on peut la discerner chez Kracauer et Adorno semble s'opposer de manière irrévocable au contenu du *messianique* identifié chez Bloch et Benjamin *comme le formel s'opposerait au substantiel*. On assiste, d'un côté, à la préservation d'un schéma immanentisé dans les relations sociales et dans la critique du présent, de l'autre, à la réactivation d'un schéma qui suppose une forme de transcendantal posé dans un Autre de l'Histoire ou dans l'Utopie et dans une Espérance, voire dans une Attente tournée vers le futur. Il ne faudrait cependant pas négliger qu'une telle opposition entre un messianique de type « formel » et un messianique de type « substantiel » ne saurait gommer les divergences au sein de chacun des couples énumérés : opposition entre téléologie et discontinuité en ce qui concerne Bloch et Benjamin, opposition entre réflexivité critique et *Praxis* chez Kracauer et Adorno. Il ne saurait, à l'inverse, non plus effacer le constat qu'il existe davantage de rapports de proximité entre la conception de l'Histoire continuiste de Kracauer et la téléologie blochienne d'une part et, d'autre part, entre le saut hors de l'Histoire discontinuiste benjaminien et la Rédemption adornienne qu'inversement. Une nouvelle problématique apparaît alors : le paradigme théologique susciterait-il dans son application particulière du théologoumène messianique juif une forme d'éparpillement et de dissociation ? Comment alors penser, au-delà des différences

¹³⁴ Agard, Olivier. Art. cit., p. 104. « Donc, en conclusion, si le discours de Kracauer semble aller dans le sens d'une critique du monde sécularisé au nom d'un horizon religieux, il s'oppose en réalité à une théorie de la sécularisation qui viserait à délégitimer le monde moderne, au nom de la nostalgie du monde d'hier, de l'âge d'or. Mais il s'oppose aussi au scénario d'une sécularisation prosaïque et superficielle, qui abolit toute espérance et toute tension. Contre cette vision, qui débouche selon lui sur un progressisme auto-satisfait, et une rationalité incomplète, voire régressive, Kracauer mobilise des éléments théologiques qui sont hétérogènes à ce modernisme affadi, et réintroduisent de la tension, une tension qui est mise au service d'une rationalisation substantielle qui retrouvera les promesses cristallisées dans l'imaginaire. »

dans l'acception que chacun de ces penseurs se fait du messianisme, l'unité sous-jacente qu'avait révélée le paradigme théologique ? Si l'on suit la logique scholemienne, les différences parfois irréconciliables en apparence entre les diverses formes de messianisme et en particulier entre tendances rationalistes et apocalyptiques participent, on l'a vu, *d'une unité de la Forme-messianisme*. Cette position est celle de l'historien qui étudie le messianisme juif comme une formation située et résultant d'un équilibre complexe d'influences culturelles, sociales et économiques. Cette optique acceptable dans une perspective relationniste du sociologue et de l'historien ne suffit pas néanmoins à qualifier un paradigme conceptuel et ne saurait nous affranchir de restituer les éléments d'unité conceptuelle pure dans la mesure où une constellation conceptuelle est définie *autant par ses éléments centrifuges que centripètes, parce que la rassemble en une totalité que par ce qui préserve la singularité de ses éléments*.

Parmi les éléments d'unité, la question de la dimension utopique est essentielle, non seulement parce qu'elle ne semble totalement absente *d'aucune de ces versions du messianique*, mais en outre parce qu'elle se situe, comme concept, au cœur de l'entreprise francfortoise de *double démythologisation* à la fois du rationalisme et de la religion : comme figure politique immanente, elle s'oppose à l'idée mythique de Parousie et de Jugement dernier de l'eschatologie chrétienne qui implique un Absolu religieux ; comme figure politique virtuelle ou idéale, elle s'oppose à la réduction positiviste du Réel à l'existant pur qui est le *credo de la rationalité instrumentale dominant la modernité*. La notion d'Utopie se situe également dans un horizon de conceptualisation de l'Histoire à mi-chemin de la logique de continuité téléologique et de discontinuité événementielle dont sont porteuses les deux principales tendances du messianisme. Il s'agit donc d'un concept central dont les différentes acceptions forment un horizon de convergence pour les différentes structures de pensée messianique concernées. Comme le souligne ainsi Olivier Agard, l'approche kracauerienne souligne le lien existant entre la prééminence de la forme politique utopique et l'équilibre nécessaire à l'*objectif de démythologisation* comme nouveau modèle de conceptualisation de la sécularisation propre à la Théorie critique¹³⁵. Dans l'économie générale de la Théorie critique, *il existe donc un lien*

¹³⁵ Agard, Olivier. Art. cit., p. 103. « Si Kracauer, comme on l'a vu à propos de Bloch, manifeste cependant une certaine réticence envers un messianisme politique actif, et envers le millénarisme, il ne ferme pas la porte à l'utopie (et, de ce point de vue, Kracauer se distingue de la dialectique négative d'Adorno, hostile à toute figuration d'une utopie, en vertu d'une sorte d'interdit de l'image). Il s'agit d'ouvrir la perspective d'une transformation du monde, contre une mauvaise sécularisation-rationalisation. La perspective reste celle d'une rationalisation vue comme une émancipation, mais cette émancipation est aussi la réalisation d'une promesse qui était donnée à l'origine. »

entre Utopie et sécularisation dans la mesure où l'Utopie sauve la sécularisation de l'idée blumenbergienne selon laquelle la modernité serait une rupture profonde avec ce qui l'a précédée. En effet, l'Utopie draine nécessairement des motifs religieux irréductibles que l'on retrouve dans le concept de *Rédemption*, qu'il soit fort ou faible, mais aussi de *Royaume*, aussi bien que de *sortie hors de l'Histoire*. Si la rupture historique était aussi forte que Blumenberg l'imagine, la pensée utopique déclinerait, asséchée par la rupture survenue dans l'Histoire.

Toutefois, en tant que figure de l'auto-institution par les hommes de leur propre Histoire, la dimension de réalisabilité ou de possibilité revendiquée dans la conception de l'Utopie par la Théorie critique doit être mise en lien avec l'autonomie de la sphère politique. Elle marque ainsi une utilisation réflexive de l'Utopie incompatible avec le théorème de sécularisation de Schmitt-Löwith, et elle sauve aussi la sécularisation de l'indifférenciation historique avec l'âge de la croyance. Cependant, on peut postuler que les formalisations du concept d'Utopie chez ces auteurs, si elles partagent toutes la position fonctionnelle vis-à-vis de la démythologisation et de la sécularisation, présentent encore des différences d'intensité et de qualité qui sont liées à leur relation avec la structure messianique développée par chacun d'entre eux. Ainsi, chez Kracauer, l'horizon utopique demeure rationalisé et minimalisé. Il ne comprend en effet pas de doctrine politique explicite quant à l'articulation du messianisme et de l'Utopie, son horizon n'est pas *directement* celui du meilleur régime politique ou social. Kracauer a exprimé sa méfiance envers Bloch comme penseur symbolique d'une confusion théologico-politique. Inversement, l'Utopie chez lui n'est pas frappée par un interdit de représentation comme chez Adorno, comme en témoigne un échange divergent entre les deux hommes¹³⁶. Nous nous distinguerons cependant très légèrement d'Olivier Agard comme de Martin Jay, en soulignant qu'il n'y a aucun lien entre l'adoption du *Bilderverbot* comme interdit et la force ou la faiblesse supposée de la référence utopique dans la structure de la pensée¹³⁷ qui en fait usage. De fait, la possibilité de détermination positive de l'Utopie chez Kracauer n'en détermine pas moins une certaine minimalité : le modèle esthétique du Cinéma est aussi invoquée comme

¹³⁶ Kracauer, Siegfried et Adorno, Theodor W. *Briefwechsel 1923-1966*, Francfort, Suhrkamp, 2008. Mémo du 18 août 1960 cité in Jay, Martin. *Kracauer l'exilé*, Paris, Le Bord de l'eau, 2014, p. 170. « J'ai fait valoir qu'il utilisait ce concept de manière formelle, comme concept limite surgissant invariablement à la fin tel un deus ex machina. A mon avis, lui ai-je dit, la pensée utopique n'a d'intérêt que si elle se présente comme une vision ou intuition dotée d'un contenu défini quel qu'il soit. »

¹³⁷ C'est d'ailleurs la teneur de la position d'Adorno dans sa réponse à Kracauer : Jay, Martin. *Ibid.*, p. 171. Mémo du 18 août : « Il était enclin à admettre le bien-fondé de mon argument. Il dit et il en est bien capable qu'il abordera le concept d'utopie dans des travaux futurs plus systématiques et élaborés. Il s'efforcera alors de montrer que le concept d'utopie disparaît lorsqu'il est assiégé ; il disparaît si l'on cherche à l'explicitier. » De fait, Adorno va plutôt renforcer son concept d'utopie négative que l'amender.

potentiellement capable de recréer des Mythes, de s'inscrire dans une narration qui n'est pas celle, strictement positive, de la *ratio*¹³⁸. L'Utopie, c'est donc d'abord l'expression de l'imaginaire qui échappe à la *ratio* et dont la prééminence dans l'esthétique peut annoncer un modèle politique¹³⁹. C'est ainsi qu'il existe chez Kracauer, en dépit de sa condamnation radicale de l'esprit millénariste du philosophe de Tübingen, des éléments comparables à ceux que Bloch développe dans son rapport au temps historique comme *Ungleichzeitigkeit*. Kracauer s'avouera d'ailleurs paradoxalement plus proche de Bloch que d'Adorno sur la nature de l'Utopie¹⁴⁰.

Pour Kracauer aussi, *des événements ou des représentations peuvent survenir trop tôt dans l'Histoire* et être repris ultérieurement à d'autres époques, y trouvant alors la plénitude de leur signification demeurée jusqu'alors ésotérique, ou même une signification totalement nouvelle comme les *Contes des Mille et Une Nuits* au siècle des Lumières français révélèrent un potentiel de subversion inédit. L'Utopie est selon lui *une modification de la réalité matérielle émancipée du positivisme comme de l'aliénation dans le Mythe*. Il lui importe peu que cette modification puisse s'effectuer par un médium reposant sur la technique et l'image, dont les effets historiques concrets sont limités. L'Utopie réside dans l'achèvement ultime de la sécularisation dans son double aspect de *sortie hors de la religion* et donc de désenchantement achevé du monde et de démythologisation de la Raison¹⁴¹, tendances contraires enfin conciliées dans un état définitif stable. C'est encore à travers le recours à l'esthétique des formes culturelles de masse que Kracauer déploie son analyse sur cet équilibre possible enfin réalisé de la démythologisation dans une sécularisation accomplie.

Dans *L'Ornement de la masse*, Kracauer s'interroge ainsi sur des thèmes aussi divers, et en apparence triviaux, que la géométrisation des spectacles de masse ou l'emplacement de la

¹³⁸ *Ibid.* « Kracauer jugeait visiblement cette solution insuffisante, mais en dépit de son insistance sur l'importance de l'Utopie, on aurait du mal à trouver dans son œuvre une vision vraiment concrète. »

¹³⁹ Kracauer, Siegfried. *L'Ornement de la masse, op. cit.*, p. 64. « Ce n'est pas dans le cercle de la vie naturelle qu'évolue la *raison*. Son but est d'instituer la vérité dans le monde. Son empire est préfiguré en rêve dans les véritables *contes*, qui ne sont pas des histoires merveilleuses mais visent le merveilleux avènement de la justice. Il y a une profonde signification historique dans le fait que *Les Mille et une nuits* ont justement trouvé leur chemin dans la France des Lumières, que la raison du 18^{ème} siècle a reconnu la raison des contes comme son égale. Dans les tout premiers temps de l'histoire déjà, le conte supprime la simple nature pour faire triompher la vérité. La puissance naturelle est vaincue par l'impuissance du bien, la fidélité triomphe des effets de la magie. »

¹⁴⁰ Jay, Martin. *Ibid.*, *Op. cit.* « Kracauer défendait ici une position proche de celle d'Ernst Bloch, leur ami commun, dont la notion d'"utopie concrète" soulignait elle aussi l'importance de donner corps aux désirs utopiques. »

¹⁴¹ Agard, Olivier. *Art. cit.* « S'il s'agit bien de radicaliser le désenchantement du monde, en combattant la tendance de la modernité à produire de nouveaux mythes, la raison sécularisée retrouvera sous une nouvelle forme, universelle, des contenus qui ont été anticipés dans l'imaginaire des religions, des mythes, des contes : "C'est dans les contes des peuples que la vérité, à la fin, se manifeste." Pour Ernst Bloch également, les légendes, les productions artistiques figurent le non encore advenu. »

foule dans les stades. Les jambes des jeunes femmes de la troupe de danseuses *Tiller Girls* semblent ainsi dessiner dans leurs spectacles des modèles géométriques qui contrastent avec le mouvement de fonctionnalisation des formes architecturales dans la modernité urbaine. Le modèle de l'ornement de la masse, esthétique en apparence, est entièrement surdéterminé par la recherche d'une forme de sécularisation dont les termes rejoignent en réalité parfaitement la critique issue de la *dialectique de l'Aufklärung*. *L'ornement, derrière son caractère récréatif et gratuit, semble bel et bien figurer une régression dans le Mythe* par rapport à la fonctionnalité et à l'abstraction de la *ratio* comme caractéristiques de la modernité capitaliste¹⁴². L'ornement de la masse est aux yeux de Kracauer une fausse réponse, une anti-Utopie qui fait sombrer la problématique de la sécularisation dans des réponses insignifiantes. Les musicologues savent ainsi que le passage du baroque au classique se réalise par la disparition de l'ornementation, qui esquisse alors un parallèle avec la démythologisation engagée par les Lumières, et que ces formations esthétiques significatives en leur temps ne peuvent plus être retrouvées que sous une forme ultérieure appauvrie de kitsch. Croire cependant que ce retour de l'ornement plaiderait ainsi pour une réhabilitation des anciens modes de pensée du Mythe, comme on le retrouve dans le contre-exemple de l'école de Stefan George, revient à faire fausse route. L'exigence d'espaces sociaux délivrés de la *ratio* pure que trahit cette tendance doit cependant être prise au sérieux : ce retour de l'ornementation ne doit pas pour autant être combattu univoquement comme une défaite de la Raison. Kracauer pense au contraire qu'une telle tendance participe d'une démythologisation de la Raison confrontée ainsi à l'expression de ses propres limites¹⁴³. Cependant, cette expression demeure incroyablement appauvrie et morcelée au regard des représentations mythologiques du passé¹⁴⁴, qui étaient vécues dans toute leur portée symbolique

¹⁴² Kracauer, Siegfried. *Ibid.*, p. 66. « Ce qui marque le lieu où se situe la pensée capitaliste, c'est son caractère abstrait. La prédominance de ce dernier aujourd'hui instaure un espace mental qui couvre l'ensemble des manifestations. L'objection soulevée à l'encontre du modèle de penser abstrait, à savoir qu'il ne serait pas capable de saisir les contenus véritables de la vie et devrait donc céder place à une observation concrète des phénomènes indique certainement les limites de l'abstrait ; cependant, elle l'est soulevée trop vite si elle l'est au bénéfice de cette fausse concrétude qui voit son aboutissement dans l'organisme et dans la forme. Un retour à cela reviendrait à renoncer à la capacité d'abstraction atteinte et non à surmonter l'abstrait. »

¹⁴³ *Ibid.* « Du point de vue des doctrines mythologiques dans lesquelles la Nature s'affirme naïvement, le principe d'abstraction comme le pratiquent, par exemple, les sciences de la nature représente un gain de rationalité qui porte préjudice à la splendeur des objets de la nature. Depuis une perspective rationnelle, le même processus d'abstraction paraît conditionné par la nature ; il se perd dans un formalisme vide qui sert de couverture pour donner libre cours au naturel, car il ne laisse pas passer les connaissances rationnelles qui seraient capables de saisir ce naturel. L'abstraction régnante montre que le processus de démythologisation n'est pas parvenu à son terme. »

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 69. « Elle ne peut plus comme chez les peuples primitifs et au temps des cultes religieux se transposer dans des créations douées d'un pouvoir symbolique. Une telle force du langage des signes a disparu de l'ornement de la masse sous l'influence de la même rationalité qui interdit de briser son mutisme. C'est donc la simple nature qui se livre en lui, la nature qui se refuse en même temps à l'énoncé et à la formation de sa propre signification.

et comprises des individus qui y étaient confrontés. L'ornement de la masse appartient dès lors pleinement au kitsch, à une forme mauvaise d'*Ungleichzeitigkeit*, une survie de forme ancienne hors de propos à l'époque où elles émergent¹⁴⁵ à nouveau qui, si elles ne sont pas porteuses de négativité, ce qui est souvent le cas, apparaissent pour le moins vides de sens.

L'analyse présente de Kracauer se superpose à sa théorie des deux sphères exposée auparavant dans *Le Roman policier* et indique donc que l'ornement de la masse ne saurait jouer le rôle d'une sémiotique de la sphère supérieure à travers laquelle se révélerait encore le besoin transcendantal : elle n'en montre que la caricature¹⁴⁶ régressive et se retrouve dans l'incapacité de régler le problème de la scission des deux sphères soulevée par le personnage conceptuel du détective. Le plaidoyer que prononce Kracauer se révèle assez voisin des distinctions de Horkheimer dans *Eclipse de la raison*, en faveur d'une forme de Raison supérieure, objective, qui poursuivrait la rationalisation par l'élimination de *l'ornement de la masse*, intégrant ainsi ses propres limites, mais cette étape de l'ornement doit être malgré tout traversée pour être dépassée. Il faut en saisir la signification, qui est de nous mener vers une Utopie de la Raison poussée à son terme mais capable de prendre en compte les ressources de l'imaginaire, qu'il s'agisse de celui de la religion, des mythes et légendes ou de la fiction¹⁴⁷. Il serait ainsi possible de faire émerger de nouvelles formes d'enchantement *depuis la Raison elle-même*. La congruence d'une telle représentation avec la notion d'Utopie mérite d'être interrogée de la manière suivante : l'Utopie étant ici réduite à sa forme ontologique la plus essentielle, c'est-à-dire à la *conjonction du non-encore-existant et de l'idéal* dans une représentation politique, faut-il voir, chez Kracauer, cette émergence minimale de l'Utopie comme résultant de l'exigence de démythologisation ? L'Utopie n'est-elle pas alors la forme politique par excellence qui correspond à cette conciliation du Mythe et de la Raison ? Ou bien, au contraire, faut-il considérer que la réalisation utopique comme modèle politique de concrétisation des

C'est la forme rationnelle vide du culte, dénuée de tout sens explicite, qui se représente dans l'ornement de masse. »

¹⁴⁵ Bloch analyse de la même manière le nazisme dans *Héritage de ce temps* pour en montrer le caractère réactionnaire et régressif.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 70. « Ils veulent à nouveau enchaîner l'homme à la nature plus solidement encore que par son appartenance présente, ils pensent que l'accès à la sphère supérieure ne se fait pas par la relation à la raison non encore réalisée dans le monde, mais par le retour à des contenus mythologiques. »

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 71. « Le processus conduit à traverser carrément l'ornement de la masse, non à faire retour en arrière. Il ne peut avancer que si la pensée limite la nature et construit l'humain tel qu'il est en vertu de la raison. Alors la société se transformera. Alors aussi l'ornement de masse disparaîtra, et la vie humaine prendra les traits de cet ornement où elle s'exprime avec netteté dans les contes, face à la vérité. »

aspirations à la réalisation effective de la Rédemption exige la mise en place d'un programme de *démythologisation* comme sa condition de possibilité préalable ?

Si Kracauer pose avec le plus d'acuité le rapport entre *démythologisation* et fonction de l'Utopie, la question de la détermination d'un des facteurs par l'autre n'est pas immédiatement si discernable. Chez Kracauer, il semble que la thématique utopique surgisse en fait comme *la résultante des exigences de la démythologisation et lui soit subordonnée*, dans la mesure où *l'Utopie présente des caractéristiques mythiques liées à son irréalité mais aussi des caractéristiques rationnelles liées à son caractère pensable et son objectif de réalisabilité*. La thématique utopique surgit en réalité *de surcroît* comme résultante d'une démythologisation réussie. Cette démarche de démythologisation semble acquérir avant tout une vocation thérapeutique vis-à-vis des désajustements de la société contemporaine, mais il semble chez Kracauer que l'Utopie demeure encore trop indéterminée, *même lorsqu'il tente de dire ce qu'elle n'est pas*, pour qu'elle puisse constituer l'élément qui surdéterminerait le concept de démythologisation. En outre, Kracauer ne s'inscrit pas dans la reconnaissance de l'existence d'un schéma historique téléologique, schéma qu'il critique éminemment chez Bloch.

On peut même ajouter que, chez Bloch, l'Utopie se résorbe finalement dans une *démythologisation parvenue à son terme*, incarnée dans son approche dialectique de la sécularisation. La sécularisation est *la résultante dialectique du Mythe et de la Raison*, dans le cadre d'une forme de dialectique négative qui conserverait cette contradiction. La sécularisation possède une identité de structure formelle avec l'Utopie, cet homéomorphisme l'assimile à une *Forme-Utopie*. Chez Kracauer, l'Utopie est finalement plus négative qu'il ne l'imagine lui-même : elle implique une détermination par la démarche critique dont la démythologisation est porteuse, mais elle ne génère pas la démythologisation, elle n'a pas pour fonction principale de combattre le Mythe et la religion. L'Utopie est *le résultat de la tension entre les deux tendances de rationalisation et de réenchantement* que doit s'efforcer de concilier le mouvement de démythologisation¹⁴⁸. Il s'agit finalement, d'un point de vue sociologique, *de séparer dans*

¹⁴⁸ Agard, Olivier. Art. cit., p. 105. « Donc, en conclusion, si le discours de Kracauer semble aller dans le sens d'une critique du monde sécularisé au nom d'un horizon religieux, il s'oppose en réalité à une théorie de la sécularisation qui viserait à délégitimer le monde moderne, au nom de la nostalgie du monde d'hier, de l'âge d'or. Mais il s'oppose aussi au scénario d'une sécularisation prosaïque et superficielle, qui abolit toute espérance et toute tension. Contre cette vision, qui débouche selon lui sur un progressisme auto-satisfait, et une rationalité incomplète, voire régressive, Kracauer mobilise des éléments théologiques qui sont hétérogènes à ce modernisme affadi, et réintroduisent de la tension, une tension qui est mise au service d'une rationalisation substantielle qui retrouvera les promesses cristallisées dans l'imaginaire. »

l'analyse le couple conceptuel wébérien formé de la conjonction entre rationalisation et désenchantement et de montrer qu'une dissociation est possible, qu'une rationalisation sans désenchantement peut émerger. Cela est sans doute chez lui une définition correcte de l'Utopie. La dimension négative de l'Utopie telle qu'elle apparaît chez Kracauer, malgré les proclamations de positivité, résulte de son modèle génétique (*Comment parvenir à l'Utopie ?*), mais aussi de son indétermination conceptuelle (*Ne surtout pas dire ce que sera l'Utopie*). Que l'Utopie soit décrite comme point d'arrivée d'un processus progressif de Rédemption de la réalité matérielle, que ce processus suppose une condition de réalisation dans *la sécularisation effective* et soit donc nommable en tant que tel ne lui confère en réalité pas davantage de contenu que chez Adorno et n'en fait pas non plus le « *Royaume de Dieu* » eschatologique annoncé par Bloch, proliférant d'images-souhaits. L'exemplification à travers le modèle cinématographique n'est en outre pas une rupture du *Bilderverbot*, car il révèle une forme, tout au plus un modèle, et non un contenu. *On ne saurait concevoir ce que sera l'Utopie qui résultera d'une certaine Praxis vis-à-vis des objets singuliers*. Le modèle de Kracauer n'a en réalité jamais été soumis à l'abstention volontaire et stratégique du *Bilderverbot* qui suppose que l'Utopie soit descriptible, possible, mais qu'il ne faille pas l'évoquer. Il est plutôt soumis à la contrainte structurelle préalable de penser la *démythologisation* avant de pouvoir se figurer les éléments positifs de l'Utopie. L'Utopie est la finalité ultime non encore réalisée de la *démythologisation*. La démythologisation, une fois réalisée, sera néanmoins simplement le versant négatif de l'Utopie. Elle est la somme de tout ce que l'Utopie va empêcher, prévenir, ce à quoi elle va mettre un terme : elle ne nous dit pas ce que sera positivement l'Utopie. La dimension négative de l'Utopie est ici conçue *de manière active*. C'est l'une des données essentielles que ce concept prend spécifiquement chez les penseurs de la Théorie critique comme *la production positive* de la négativité. L'impossibilité de représenter l'Utopie lui confère une négativité constante, passive ou active.

En effet, si l'on se penche sur les définitions traditionnelles de l'Utopie élaborées par Bronislaw Baczko et Pierre-François Moreau, il faut bien reconnaître que les tenants de la Théorie critique ne remplissent pas les conditions catégorielles qui présidaient à la définition des Utopies au temps des Lumières. Ils ne seraient pas de ce point de vue considérés comme des penseurs utopistes. L'Utopie était à cette époque censée s'inscrire dans une représentation totalisante de la société¹⁴⁹, or l'Utopie chez Kracauer et Adorno va porter sur *la transformation*

¹⁴⁹ Baczko, Bronislaw. *Lumières de l'Utopie*. Paris, Payot, 1978, p. 30. « Pas d'utopie sans représentation globale,

*des objets singuliers, et non sur celle de la totalité sociale. Elle conserve cependant la logique disruptive évoquée en parallèle et l'importance de la dimension critique*¹⁵⁰. Il n'existe pas non plus dans l'Utopie envisagée dans le cadre de la Théorie critique la *moindre description détaillée du quotidien*, si caractéristique de l'Utopie des Lumières. On ne trouvera aucune référence à ce qui se déroulerait dans cet état utopique¹⁵¹, alors même que la Théorie critique donne une grande place à la dimension du quotidien dans son approche de la critique sociale. Les éléments de quotidienneté de l'Utopie semblent eux aussi forclos par un interdit de représentation. Un élément supplémentaire permet de commencer à comprendre les relations fondamentales qui distinguent l'Utopie des Lumières de l'Utopie dite « négative » que nous examinons : *la première se situe dans une modalité de montée historique vers le règne de la Raison, d'accentuation de la rationalité qui investirait jusqu'à la sphère de l'imagination*¹⁵² alors que la fonction utopique de la seconde est *d'introduire au contraire un surcroît d'imagination dans une réalité soumise à la ratio*. Paradoxalement, ce recours à l'imagination ne fait pas appel à des structures narratives types que sont les récits de voyage ou les écrits imaginaires de législateurs, formes littéraires propres au XVIII^{ème} siècle¹⁵³ et on ne retrouvera pas non plus le moindre récit descriptif de type littéraire. Toutefois, on remarque que les écrits des auteurs de la Théorie critique contenant une dimension onirique dans leur critique de la réalité sont des ouvrages présentés sous forme fragmentée où le fil narratif et argumentatif est brisé, morcelé, voire inexistant comme dans *Traces, Minima Moralia, Sens unique*. Ils ne se présentent donc pas non plus univoquement sous la forme de traités philosophiques ordonnés par un *Logos*. Ce qui semble l'emporter, c'est la grande diversité des modèles d'œuvre possibles, une grande liberté de formes et l'alternance de tendances rationnelles et imageantes

idée-image d'une société autre, opposée à la réalité sociale existante, à ses institutions, rites, symboles dominants, à ses systèmes de valeurs, de normes, d'interdits, de hiérarchie, à ses rapports de domination et de propriété, à son domaine réservé au sacré, etc. *Il n'est pas d'utopie sans une représentation totalisante et disruptive de l'altérité sociale.* »

¹⁵⁰ *Ibid.* « Les représentations utopiques vont de pair avec des attitudes critiques face aux réalités sociales. La démarche utopique prend son point de départ dans le sentiment, si ce n'est la conscience claire d'une rupture entre le devoir-être, l'idéal et la réalité sociale. »

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 31. « Or, si l'activité imageante utopique est focalisée sur des idées-images globales et totalisantes, elle se développe pourtant au travers du quotidien. Les rêves de la Cité heureuse s'articulent donc aux images d'une vie quotidienne renouvelée et les utopies offrent souvent un grand luxe de détail dans leurs descriptions de la vie individuelle et collective de tous les jours. Les rapports structuraux entre la représentation de la société globale et les images détaillées de l'ordinaire de la vie sont aussi complexes que révélateurs. »

¹⁵² *Ibid.* « L'imagination sociale est encore et différemment limitée par l'ingérence du savoir. La société autre n'est pas seulement imaginée, elle est aussi pensée comme conforme à la Raison et elle se réclame de la rationalité qu'elle met en œuvre. »

¹⁵³ *Ibid.* « L'utopie n'est pas seulement imaginée et pensée, elle se fait communicable dans un discours par lequel s'effectue la réunion et l'intégration des idées-images à un langage. »

au sein desquelles on peut deviner l'équivalent de la tension *Halakhah-Haggadah* propre à leur source messianique juive. Enfin, alors que les Utopies du XVIII^{ème} siècle ne se présentent pas nécessairement comme des modèles d'action visant un accomplissement fidèle dans la pratique, l'ambition de la Théorie critique est de *conférer à ces contenus utopiques une finalité théorico-pratique*, alors même que *l'Utopie n'y est paradoxalement jamais décrite*. Cette conception de l'Utopie s'inscrit, comme le révèle le cas particulier de Kracauer, dans une logique en réalité inversée vis-à-vis de celle qui présidait à l'émergence des Utopies du XVIII^{ème} siècle. Ces dernières se caractérisaient donc pour résumer, selon la typologie de Baczko, par une forte *positivité*.

Ces Utopies du passé sont en fait des modèles issus du développement de l'idée *aufklären* d'autonomie : elles témoignent de la découverte par la société nouvellement sécularisée de son pouvoir de s'auto-instituer par la Raison sans recours à l'hétéronomie d'une législation divine ou d'une destinée préétablie. Cette découverte entraîne le présupposé que la Raison confère un modèle d'organisation supérieure. La Raison remplace le schéma eschatologique providentialiste de la théologie de l'Histoire et de la parousie chrétiennes. Ces dernières ne possèdent par ailleurs pas de racines utopiques en raison de leur caractère non disruptif. Elles accompliront le règne de l'Eglise du Christ sur terre, règne déjà commencé dans l'Histoire et qu'il s'agit d'achever lors de son retour, mais dont le processus est entamé par la venue du Christ. Ce modèle utopique rationaliste des Lumières, en rupture avec les représentations religieuses, relève d'une volonté de fonctionnalisation et de rationalisation de la vie sociale qui consacre, en termes kracaueriens, le rêve d'un triomphe de la masse sur l'ornement. L'Utopie occupe la même place critique vis-à-vis du concept théologique chrétien d'Eschatologie que celle que le Contrat social occupe à la même époque vis-à-vis de celui de péché originel, dont on sait que Horkheimer en déplorait en 1970 la contemporaine désuétude. Pour les théoriciens critiques, ce modèle d'Utopie est identifié à juste titre à une modalité de la colère antithéologique¹⁵⁴, exprimée dans l'hybris de la démythologisation rationalisante. Horkheimer, comme Bloch, dans leurs ouvrages consacrés à la philosophie de la Renaissance, se sont d'ailleurs intéressés ouvertement aux Utopies comme constructions historiques situées. En

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 56. « Les utopies qui offrent dans l'imaginaire un prolongement aux idées déistes, sinon à l'athéisme, ne sauraient alimenter des énergies et une volonté de nature religieuse, sectaire, etc. Nombreuses sont les utopies qui donnent une réponse positive à la question de Bayle sur la possibilité d'existence d'une société et d'un pouvoir légitime qui se passeraient de tout fondement religieux. (Ne citons à titre d'exemple que l'utopie de Fontenelle la république des philosophes qui s'inspire de cette question de Bayle.) »

dépit de leurs divergences, on peut souligner que la démarche utopique est critiquée à la fois pour son excessive rationalisation et son luxe de détails. Par exemple, on retrouve ce motif chez Campanella pour Horkheimer ou chez Bacon pour Bloch¹⁵⁵, tandis que les motivations religieuses qui y subsistent comme motifs espérantiels sont louées. Ces Utopies traduisent la puissance du conflit théologico-politique et l'avancée inexorable de l'idéal libéral-progressiste.

L'Utopie négative, au contraire de l'Utopie des Lumières, est le produit historique d'une société rationalisée et sécularisée au sein de laquelle il importe de rétablir la vertu de l'imaginaire social *contre le positivisme* et d'introduire de l'imprévisibilité et du discontinu *contre la représentation téléologique de l'Histoire*. Cette forme utopique est donc en rupture avec le modèle occidental qui l'a précédée d'une Utopie solidaire de la montée vers la rationalité. Elle se veut néanmoins *utopique en ce qu'elle contient bien des aspirations à l'altérité sociale et à la rupture historique avec l'existant*. Elle ne constitue cependant pas une simple *inversion* du discours utopique des Lumières et de la Renaissance qui mènerait alors à *un retour de la mythologie, une victoire de l'ornement sur la masse*, mais elle est une tentative *d'intégrer la masse à l'ornement, la rationalité au réenchantement*. Elle fait donc nécessairement appel à d'autres sources que celles de la sécularisation chrétienne. Son origine utopique est donc bien, surtout dans sa dimension négative, à relier à l'influence du messianisme juif comme modèle d'émancipation historique, le messianisme juif s'intégrant dans la méthodologie de la négativité ontologique de la théologie juive, mais aussi, *ab initio*, dans une logique de conciliation entre *l'Utopie comme rupture avec l'existant* qui demeurerait parfaitement compatible avec *un contenu espérantiel à tonalité religieuse*, totalement délié de la question de la rationalisation. *Le monde à venir est précisément un monde où la Loi est soit accomplie, soit abolie, mais dépassée et infigurable*. La non-représentation du Messie et sa dépersonnalisation dans le judaïsme, l'irreprésentabilité du monde à venir, rejoignent l'Utopie négative dans son économie descriptive et s'opposent au modèle des Lumières.

C'est dans l'œuvre d'Adorno que les liens entre la structure messianique de la pensée critique et le caractère négatif de l'Utopie sont le plus évidemment exposés. L'Utopie est considérée par Adorno comme le développement politique de la catégorie ontologique modale

¹⁵⁵ Bloch, Ernst. *La Philosophie de la Renaissance*, Paris, Payot, 2007, p. 142, trad. Pierre Kamnitzer. « Le petit traité intitulé *Nova Atlantis* fut pendant longtemps le premier ouvrage de science-fiction, la première utopie technique longtemps négligée. »

de la *possibilité* et comme un cas particulier du problème de l'articulation théorico-pratique¹⁵⁶, cas particulier d'une extrême importance politique et théologique puisqu'il achève le processus engagé par le concept de *Rédemption*. En effet, le regard porté sur le Réel depuis la Rédemption demeure l'indispensable étape par laquelle s'élabore la transformation du Réel. Cette transformation ne connaît en tant que « Rédemption » seule aucune conséquence pratique identifiable dans le Réel. Comment franchir ce cap vers la *Praxis* ? Cette catégorie spécifique d'Utopie négative ne peut se fonder que depuis *une certaine image du présent* qui ne repose pas exclusivement sur l'exaltation de la critique mais aussi sur la révélation d'une effectivité encore inaccomplie en lui, d'un *noch-nicht-sein* de la pensée. Chez Adorno, la négativité critique qui préside à la recherche de Rédemption joue le rôle de filtre faisant apparaître des éléments non encore endommagés dans le Réel, *ceux dont il faut s'inspirer pour les préserver et construire à partir d'eux au sein du Réel une condition de possibilité* de l'Utopie qui s'épanouira définitivement dans l'Utopie concrétisée. L'Utopie apparaît alors dialectiquement comme la positivité qui jaillit du regard rédempteur¹⁵⁷ sur le fond d'un Réel défiguré et factice, cette facticité étant entendue ici à la fois en résonance avec Heidegger comme *ce qui relève de la présence pure et muette de l'étant* mais aussi, en opposition avec lui, comme *fausseté*, puisque cette facticité est liée au monde mutilé qu'est celui de la modernité. C'est parce que sa positivité comme *possible* réside dans sa condition de *non-étant*, toutefois capable d'accéder à l'être de la manière la plus infime et la plus fragile, en étant tout de même *pensée*, que l'Utopie obtient malgré tout chez Adorno un gain ontologique considérable par rapport au modèle rationaliste des Lumières. Sa positivité réside dans son rattachement à la simple *modalité*. *Il suffit qu'elle soit possible* et ainsi, elle ne nécessite plus le recours au déploiement proliférant des déterminations hyperréalistes des Utopies rationalistes qui, précisément, pour leur part, n'appartiennent nullement à la catégorie du *Possible* et s'inscrivent *encore moins dans l'horizon du réalisable*. Leur irréalité foncière, leur impossibilité étaient en réalité le corollaire des

¹⁵⁶ Payot, Daniel. Art. cit., p. 188. A propos d'une Utopie qui serait cantonnée à la sphère du théorique : « Nous serions condamnés à une alternative dont les termes seraient d'un côté l'étant qui, toujours trop "immédiat", échapperait à toute appréhension scientifique, et de l'autre un ailleurs vaporeux, toujours trop inexistant pour donner lieu à une autre pratique que la rêverie ou l'hallucination. Il faut donc que le concept d'utopie et tout ce qu'il engage soient compris autrement, comme permettant une certaine articulation des deux plans distingués, cette articulation formant alors la teneur précise de la connaissance, de la pensée et de la philosophie : leur activité propre, leur "geste". »

¹⁵⁷ Adorno, Theodor W. *Dialectique négative*, op. cit., p. 51. « Une connaissance qui veut le contenu veut l'utopie. Celle-ci, la conscience de la possibilité, est attachée au concret comme à ce qui n'est pas défiguré. Il est le possible et ce n'est jamais l'immédiatement réel qui fait obstruction à l'utopie ; c'est pourquoi, au milieu de ce qui est établi, il apparaît comme abstrait. La couleur indissoluble provient du non-étant. Ce qui le sert, c'est le penser, une part d'existence qui toujours négative confine au non-étant. C'est seulement d'abord une extrême distance qui serait la proximité ; la philosophie est le prisme qui capte ses couleurs. »

descriptions outrancières. *Elles trahissaient ainsi leur appartenance à la pensée bourgeoise car elles ne visaient aucune transformation pratique.* L'extension du *Bilderverbot* à la description de l'Utopie résulte de la compréhension par Adorno de la relation entre *possibilité ontologique* et *négativité descriptive* qui régit les deux acceptions alternatives positives et négatives de l'Utopie. En étant vigilant quant à la description, on crée un désir utopique. L'Utopie réalisée ne naîtra pas d'une rupture ou d'une transcendance par rapport au monde existant, elle s'opérera à partir d'un nouveau regard porté sur la réalité mutilée et ce regard de Rédemption est facilité par ce qui lui résiste déjà dans le Réel historique et qui peut servir de modèle comme l'Art¹⁵⁸. Il faut donc penser cette transformation de l'imaginaire au Réel comme s'effectuant à partir du Réel et non comme pur surgissement de l'imaginaire.

La citation d'Adorno examinée précédemment déploie en réalité trois modalités de passages de l'imaginaire au Réel qu'il nous faut détailler : *la pensée utopique est celle qui veut le contenu.* Cette phrase nous indique que ce qui est recherché dans l'Utopie négative, c'est *l'effectivité* de l'Utopie sur le modèle de l'assimilation du contenu à l'Expérience¹⁵⁹. La négativité qui refuse le descriptif est ce qui permet un *demeurer-ouvert*, comme chez Kracauer, mais un *demeurer-ouvert actif*. Le contenu en question ne doit pas se confondre avec la détermination de ce que serait l'Utopie mais avec *sa mise en œuvre*. C'est au contraire *l'approche rationaliste qui demeure purement formelle et ineffective tandis que l'approche négative, aussi spéculative soit-elle, constitue déjà une Expérience.* Voilà un niveau de concrétude que n'ont pas atteint les diverses fictions et législations imaginaires de l'Utopie positive et qu'elles ne peuvent atteindre. L'Utopie est dite alors par Adorno « *attachée au concret* ». Il faut entendre ce qualificatif comme réfutant l'appartenance de l'Utopie à la pure sphère de l'idéalité et de l'imaginaire social puisqu'elle relève, y compris dans sa pure dimension spéculative, de l'Expérience. Le modèle de l'Utopie négative adornienne n'est définitivement pas celui d'une représentation irréalisable à valeur régulatrice. *Voulant le*

¹⁵⁸ Adorno, Theodor W. *Théorie esthétique, op. cit.*, p. 54. « L'art n'exprime l'inexprimable, l'utopie que par l'absolue négativité de cette image. En elle, se rassemblent tous les stigmates du repoussant et du répugnant dans l'art contemporain. Par un refus intransigeant de l'apparence de réconciliation, l'art maintient cette utopie au sein de l'irréconcilié, conscience authentique d'une époque où la possibilité réelle de l'utopie – le fait que d'après le stade des forces productives, la terre pourrait être ici et maintenant le paradis – se conjugue au paroxysme avec la possibilité de la catastrophe totale. »

¹⁵⁹ Adorno, Theodor W. « Le contenu de l'expérience », in *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 2003, p. 70, trad. séminaire du Collège de Philosophie. « La philosophie d'après Hegel devrait être amenée à comprendre que "*son contenu est l'effectivité. La conscience la plus prochaine de ce contenu, nous la nommons expérience.*" Elle ne veut pas se laisser intimider et renoncer à l'espoir de connaître quand même la totalité du réel et son contenu que l'entreprise scientifique lui cache au nom d'acquis sûrs et inattaquables. » Citation incluse extraite de Hegel, GWF. *Science de la logique*, Paris, Vrin, 1970, p. 168, §6.

contenu, l'Utopie est pleinement constitutive et a vocation à atteindre la plénitude d'être, cantonnée actuellement à la pensée, elle n'est pas encore existante mais elle n'est plus le pur non-être que serait une rêverie, une idéalité impossible que sont les Utopies du siècle des Lumières. Elle n'appartient pas à une sphère totalement différente du Réel et se construit comme pensée et comme émergence effective à partir des données empiriques de ce Réel. Aussi dégradé soit-il, elle s'y enracine originairement.

On rejoint ainsi le programme épistémique de l'Institut, inséré dans le cadre du déploiement de la dialectique négative, mais aussi dans la continuité matérialiste du programme hégélien d'*autoréflexivité* de la société comme modalité de sa transformation¹⁶⁰ en une société enfin parvenue à un minimal degré d'humanité et de dignité comme jamais auparavant dans l'Histoire, objectif qui recouvre étrangement la promesse fondamentale du messianisme. Enfin, cet *attachement au concret* se poursuit par le rattachement de la catégorie ontologique de la possibilité à « *ce qui est établi* » et non à une transposition du théorique au pratique sans médiation. *Le Possible n'est pas ce qui serait pensable mais irréalisable, il est en fait ce qui est en puissance dans le déjà-existant.* L'existant est ainsi par le biais de la pensée utopique extrait lui-même de la simple positivité puisque considéré sous l'angle de *sa potentialité* et donc de ce qui en lui n'est pas encore parvenu à l'être. La logique qui préside ici à ce que décrit Adorno est assez similaire à celle de Bloch lorsqu'il pense les évolutions historiques à partir de la puissance de la matière. Adorno s'abstient toutefois rigoureusement de recourir au soubassement de l'ontologie matérialiste et de la dynamique de la matière. Son concept d'Utopie négative se déploie en réalité à travers le mode très hégélien de l'usage dialectique spéculatif de la pensée¹⁶¹ confrontée à l'objet et nécessairement insérée dans le Réel comme son contenant, visant une effectivité pratique. Cette prise en compte nécessaire du Réel n'implique pas une réconciliation grâce à l'Utopie. Elle témoigne d'une distance réaffirmée face à la thèse hégélienne de la rationalité du Réel. Elle diffère cependant assez nettement de

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 76. « Hegel a montré dans le langage de la théorie de la connaissance et celui de la métaphysique spéculative qui en est issu que la société réifiée et rationalisée de l'époque bourgeoise pouvait devenir une société réellement humaine, non en régressant à des stades anciens plus irrationnels, antérieurs à la division du travail, mais en s'appliquant sa propre rationalité à elle-même, autrement dit en prenant compte salutairement des marques de déraison qui sont encore inscrites dans sa propre raison, mais également des traces de la raison que présente la déraison. »

¹⁶¹ Payot, Daniel. Art. cit., p. 189. « Pour libérer le concret, pour lui permettre d'accéder à une présentation, pour lui donner une chance de développer ses significations et ses potentialités propres, il faut une pensée qui sache voir au-delà des limites du déjà constitué, une pensée résolue à viser un "possible" apparemment lointain, bien qu'en fait contenu dans la réalité présente du monde. La notion d'utopie est simplement synonyme de ce que l'Avant-propos appelle "le primat d'un penser du contenu" (inhaltliches Denken). »

l'approche de Benjamin car elle continue à puiser dans l'Histoire le matériau avec lequel celle-ci pourra initier sa propre transformation.

Ainsi, bien que négative, c'est-à-dire dans ce cas précis, *irreprésentable et indéterminable*, l'Utopie, dans l'économie de la pensée adornienne, joue néanmoins le rôle d'une positivité comme *modalité pratique possible de la Rédemption, comme pensée négative de l'objet au sein du couple Rédemption/Utopie*. Le couple ainsi déterminé comme nouvelle *unité* (Utopie négative/Rédemption) joue lui-même le rôle de *positivité en s'opposant dialectiquement* à l'autre couple constitué par le lien entre *théologie inversée et théologie négative* (Théologie inversée -Théologie négative). Au sein de cette dualité, la théologie négative est dans sa négativité trace de la positivité d'un Autre¹⁶² que déploie le couple. L'Utopie négative joue le même rôle dans le couple qu'il forme avec la Rédemption. L'Utopie ainsi considérée ne s'assimile pas au Salut parce qu'elle possède la particularité, au regard des modèles utopiques de la Renaissance et des Lumières de ne pas porter sur une *Totalité*, qu'il s'agisse de la totalité sociale ou du « Tout » métaphysique. Sa fonction est de prolonger la Rédemption à un niveau micrologique. C'est ainsi qu'Adorno fait jouer à la philosophie le rôle de *prisme*, d'opérateur théorico-pratique qui révélerait les couleurs de l'Utopie¹⁶³ en contraste avec la grisaille du présent. L'Utopie *même négative* est donc *une positivité* en ce qu'elle appartient au possible, mais aussi en tant qu'*idéauté* dans le présent, elle s'inscrit, bien que non encore existante, dans la dimension positive d'une *ontologie de l'actualité* qui donne sens à la nature muette et à la société déshumanisée. La dimension utopique dans son lien avec la lumière messianique est la positivité de ce qui, dans la pensée comme négativité, s'oppose à l'objet qui lui est donné à penser et le rédime. La pensée confère à l'objet, aussi dégradé soit-il, une sortie

¹⁶² On peut donc résumer le schéma théologique adornien de la manière suivante : une dualité négative théologique [(Théologie inversée (négativité) -Théologie négative (positivité)] dialectiquement opposée à une dualité positive messianique [(Rédemption (négativité) - Utopie négative (positivité)] débouchant sur une tension vers l'Autre comme autre-du-système. Ce qui démontre que l'analyse de Kracauer sur une dialectique négative purement immanentiste, enfermée en elle-même, mérite pour le moins d'être nuancée. Voir Kracauer, Siegfried. « *Talk with Teddie* », in *American Writings*, Berkeley, University of California Press, 2012.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 191. « Adorno préfère l'idée d'une réfraction, avec l'ambivalence attachée à ce phénomène : le prisme permet à la lumière d'advenir, et en même temps il dévie et décompose les rayons lumineux ; il ne permet à la lumière d'advenir qu'à la condition de cette modification. Ou encore, selon l'usage inverse de la métaphore : le prisme ouvre bien la possibilité d'un regard ou d'une perspective, mais aussitôt il limite ou discrimine, il filtre ce regard. La philosophie n'est pas la présentation de la lumière même, qui précisément ne se présente pas (pas encore, aurait ajouté Ernst Bloch). Mais elle va chercher la lumière là où elle se trouve, dans le non-étant contenu "au milieu de ce qui est établi", dans cette "extrême distance" de l'utopie qui, seule, contrairement à l'immédiatement réel, constitue la "vraie" proximité ; et elle tente, en dirigeant les rayons qu'elle capte sur la réalité des choses, de voir l'étant tel qu'il est, baigné dans cette lumière, coloré de ce "possible". La pensée n'a pas affaire à autre chose qu'à l'étant concret ; mais elle s'efforce de le montrer dans ce halo coloré, à travers le prisme de l'utopie. »

hors de son caractère inerte et muet¹⁶⁴. Le lien entre messianisme et Utopie s'explique alors dans la mesure où ces deux concepts sont reliés par leur commune rupture avec l'existant, mais séparés par la dimension temporelle. Le messianisme adornien est posé par *l'effet de la spéculation sur le présent* tandis que l'Utopie est *la résultante pratique de la même attitude projetée sur le futur*. L'Utopie, chez Adorno, ne peut être pensée sans le messianique conçu comme ce qui identifie dans le présent *le non-encore-étant qui peut advenir dans le futur* tandis que l'Utopie est *ce qui confère au messianique une valeur supérieure à la pure faculté imaginaire et mythique*. L'appartenance de l'Utopie à la catégorie de la *possibilité* et non de l'*idéalité* donne au regard rédempteur tout son sens, et à la référence messianique un contenu qui l'extrait de la réduction à la pure rhétorique.

L'Utopie négative adornienne, quoique indescriptible, n'est pour autant pas elle-même sans contenu. *Elle réclame d'ailleurs un contenu*. Comme chez Kracauer, elle est exemplifiée par Adorno dans le recours à *l'esthétique* comme *ce que produit la Rédemption*. L'Utopie, comme concept, a en réalité suivi le moment de dislocation qui caractérise la modernité. L'Utopie se retrouve dans une situation comparable à celle de l'art : bien que ne perdant pas sa valeur de vérité comme activité opposée à la pure *étance* positive de l'objet (son *éccéité*), l'art se retrouve néanmoins recouvert par une impossibilité nouvelle de se référer à des contenus sensibles ou intelligibles. Cette tendance s'incarne dans la montée de l'abstraction ou dans celle de l'atonalisme en musique¹⁶⁵. La réflexion sur l'art est ainsi chez Adorno une réflexion sur sa structure messianique comme pensée négative de l'étant et disruption par rapport à ce dernier. Elle interroge la manière dont l'art s'inscrit comme le messianique dans la détermination négative de l'Utopie en tant qu'aboutissement du processus messianique au sein de la dualité *Rédemption-Utopie*. L'Art étant une *Praxis*, il a le bénéfice de ne pas simplement constituer le versant spéculatif de l'articulation interne au messianique, mais d'annoncer son articulation théorico-pratique à finalité politique. Adorno discerne ainsi dans *les formes esthétiques la présence de significations pratiques*. L'usage des dissonances chez Wagner séculariserait ainsi

¹⁶⁴ Adorno, Theodor W. *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 23. « Cependant que le penser fait violence à ce sur quoi il exerce ses synthèses, il cède en même temps à une potentialité qui est en attente dans son opposé et obéit sans en avoir conscience à l'idée de réparer les morceaux qu'il a lui-même brisés. Pour la philosophie ce non-conscient devient conscient. A un penser irréconciliable s'associe l'espoir de réconciliation parce que la résistance du penser contre le simple étant, la liberté impérieuse du sujet, vise aussi dans l'objet ce qui de par son élaboration en objet a été perdu. »

¹⁶⁵ Adorno, Theodor W. *Théorie esthétique*, *op. cit.*, p. 356. « L'Art ne perd pas toute vérité, mais sombre dans une couche minérale historique qui n'est plus accessible à la conscience vivante qu'à travers la négation ; une couche minérale sans laquelle toutefois l'art ne serait pas. »

la critique du monde présent vis-à-vis de la parole même et différerait de la négation¹⁶⁶ que constitue l'Utopie. Le facteur décisif est *le refus de la réconciliation dans le présent : l'Art doit témoigner de l'impossibilité dans laquelle il se trouve dans la modernité de remplir son rôle utopique*. Le caractère irreprésentable dans la peinture, le refus de l'harmonie dans la musique, sont des ferments d'une Utopie ultérieure parce qu'ils accentuent la dimension négative de la demande de Rédemption comme évaluation impitoyable de ce qui peut être sauvé¹⁶⁷ parmi les objets du monde. L'Art est le *Bilderverbot* mis en acte comme brisure des idoles¹⁶⁸. C'est ainsi à travers la *Praxis* que s'effectue le lien entre théologie, messianisme et matérialisme car le *Bilderverbot*, d'interdit théologique devient ainsi modalité de réalisation pratique de l'Utopie dont l'Art montre la voie. *Le Bilderverbot théologise l'Utopie dans une fidélité conservée au matérialisme¹⁶⁹ et dans une dialectique négative avec la notion de Rédemption.*

C) Les concepts théologiques sécularisés comme opérateurs de l'Utopie dans un monde séculier

La question du rôle du concept théologique de *Bilderverbot* et de son lien avec l'Utopie négative a été analysée par Martin Jay comme une importante détermination identitaire originelle au sein de l'Ecole de Francfort¹⁷⁰ et comme une ligne de démarcation avec d'autres penseurs qui partageaient pourtant les préoccupations et les usages conceptuels de l'Ecole, mais y sont restés formellement extérieurs comme Kracauer et Bloch. Ces derniers seraient plutôt défenseurs d'un modèle alternatif d'Utopie concrète, représentable et descriptible. La remarque

¹⁶⁶ Adorno, Theodor W. *Essai sur Wagner*, Paris, Gallimard, p. 85, trad. Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg. « Toute l'énergie est du côté de la dissonance ; en comparaison avec elle, les résolutions ne font que s'atrophier, décor gratuit ou affirmation réactionnaire. La tension devient principe total du fait précisément que l'on diffère à l'infini la négation de la négation, le règlement complet de la dette de toute dissonance comme dans un système de crédit géant. »

¹⁶⁷ Adorno, Theodor W. *Théorie esthétique*, *op. cit.*, p. 57. « L'art maintient cette utopie au sein de l'irréconcilié, conscience authentique d'une époque où la possibilité réelle de l'utopie, le fait que, d'après le stade des forces productives la terre pourrait être ici et maintenant le paradis, se conjugue au paroxysme avec la possibilité de la catastrophe totale. »

¹⁶⁸ *Ibid.* « Le Nouveau en tant que cryptogramme n'est que l'image de la ruine. L'art n'exprime l'inexprimable, l'utopie que par l'absolue négativité de cette image. »

¹⁶⁹ Adorno, Theodor W. *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 163. « Le matérialisme le sécularisa en ne permettant pas qu'on représente positivement l'utopie ; c'est là le contenu de sa négativité. Il est en accord avec la théologie là où il est le plus matérialiste. » C'est-à-dire là où il s'accomplit dans la *Praxis* comme le pensait déjà Feuerbach.

¹⁷⁰ Jay, Martin. *Kracauer, l'exilé*, *op. cit.*, p. 171, trad. de l'anglais par Stéphane Besson et de l'allemand par Florian Nicodème pour le chapitre V. « C'était là une vue très éloignée de celle d'Adorno et de ses collègues de l'Ecole de Francfort qui parlaient volontiers d'un *Bilderverbot*, une prohibition des images de l'Utopie sous-tendant leur Théorie critique. A la fin des années 60, pour justifier cet interdit Max Horkheimer invoquerait le refus juif à nommer Dieu et à produire des images du paradis, mais cela avait toujours été une prémisses de la Théorie Critique. »

de Martin Jay tend néanmoins à accréditer l'idée selon laquelle un concept théologique sécularisé central, le *Bilderverbot*, déterminerait l'acception d'un concept politique lié à la montée historique de la sécularisation qu'est l'Utopie. Il lui confère par extension un rôle de théologisation de l'Utopie par rapport au modèle des Lumières. Le *Bilderverbot* jouerait somme toute la fonction d'exposant du couple *Rédemption/Utopie*. Est-ce à dire que l'Ecole de Francfort se déterminerait par le lien entre théologie et Utopie et en particulier entre théologie juive et Utopie en comparaison avec d'autres acceptions de l'Utopie ? Peut-on en ce cas parler encore d'Utopie¹⁷¹ proprement dite ? On a pu supposer que l'Utopie négative s'opposait au concept d'*Utopie concrète*. Il faut toutefois remarquer préventivement que la référence à l'*Utopie concrète comme concept alternatif à l'Utopie négative*, professée conjointement par Kracauer et Bloch, ne s'accomplirait nullement par un retour aux voies antérieures retenues par les Utopies progressistes et rationalistes des Lumières. Elle ne serait pas une réaction contre une conception supposément empesée de théologie que serait l'Utopie négative. L'Utopie concrète ne se révélerait pas davantage à travers une démarche législative ou programmatique détaillée comme cela arrivait au XVIII^{ème} siècle, mais demeurerait attachée à la sphère de la simple *représentation*.

Au sens strict du terme, l'Utopie *concrète* serait alors une forme d'Utopie qui aurait avant tout recours à *des représentations*, à la différence de l'Utopie négative, qui les bannirait totalement. Pour être qualifiée d'utopique, l'Utopie concrète ne saurait pour autant échapper à la catégorie ontologique du *Ne-pas-encore-être*. Son mode d'actualisation ne peut donc pas se différencier de l'Utopie négative par un surcroît d'actualité, d'effectivité de son contenu, qui l'exclurait alors *de facto* de la définition de l'Utopie¹⁷². Elle ne peut par définition être *déjà-*

¹⁷¹ En effet, si on s'attarde par exemple à la définition que donnent de l'Utopie certains commentateurs, l'Utopie négative ne serait tout simplement pas une utopie. Voir Moreau, Pierre-François. *Le Récit utopique, droit naturel et fondement de l'Etat*, Paris, PUF, 1982. Moreau distingue ainsi quatre critères de l'Utopie qu'il cherche à définir selon un idéal type : 1) l'Utopie est un système fermé ; 2) le problème de l'effectivité et de la réalisation n'est jamais posé ; 3) la socialisation y est totalisante et recouvre tous les aspects de l'existence ; 4) l'Utopie est rationnelle. Aucun de ces quatre critères ne satisfait à la notion d'Utopie négative dans la mesure où Moreau est partisan d'une détermination conceptuelle de l'Utopie. On peut même souligner que l'utopie au sens blochien ne satisfait pas ces critères. Il est cela dit important de souligner que ces critères s'inscrivent dans une caractérisation du *récit utopique*. L'Utopie négative est précisément l'absence de récit à propos de l'Utopie. Enfin, elle vise à définir l'Utopie comme objet alors même que l'Utopie négative est considérée comme une fonction destinée à influencer la *Praxis*. Remarquons enfin que cette analyse invalide également la définition donnée par Kracauer : il n'y a pas dans le récit utopique d'exigence d'effectivité ou d'actualisation, ce en quoi Moreau retrouve l'analyse de Baczkó sur l'Utopie des Lumières.

¹⁷² Moreau, Pierre-François. *Op. cit.*, p. 98. « Au demeurant, à qui prétendrait que ces mondes sont invivables, on ferait remarquer qu'ils ne sont pas faits pour y vivre. Sans quoi leurs auteurs auraient écrit des projets de réforme et pas des utopies. »

existante. Elle ne peut non plus revendiquer un monopole de l'actualisation future de l'Utopie qui serait déniée à l'Utopie négative, puisque cette dernière repose sur la catégorie ontologique de *possibilité* et donc présuppose bien une actualisation à venir. Cette actualisation est simplement indéterminée et aléatoire. *On rappellera en outre que l'actualisation n'est pas l'essence de l'Utopie, qui peut demeurer imaginaire et donc irréalisable*. L'Utopie concrète n'est pas non plus liée à un principe d'actualisation nécessaire que réfute Kracauer¹⁷³ dans la lignée de Benjamin dans leur commune hostilité à la téléologie déterministe de l'Utopie blochienne. *L'Utopie concrète pourrait très bien ne jamais survenir, elle n'est pas le telos déterminé de l'Histoire*. Il est en outre impossible de lier *degré de détermination et probabilité d'actualisation*, comme le démontre empiriquement le contre-exemple des Utopies rationalistes : le recours à la description s'accompagne d'un statut minimaliste de simple *idéalité* de l'Utopie. Le recours accentué aux images rend *leur devenir effectif parfaitement inessentiel*. En effet, l'*idéalité* des Utopies rationalistes ne doit absolument pas être entendue comme la saisie d'une essence de l'objet visé¹⁷⁴, ou en termes matérialistes et lukácsiens comme une « *conception correcte* », mais comme *appartenance impuissante à la sphère de l'idéal*. Ces récits utopiques traduisent donc les manifestations sociales que sont la rêverie et la fantasmagorie. Leur véritable objectif, on l'a vu, est de séculariser les récits eschatologiques dans un but politique de lutte contre le christianisme. C'est un postulat tout différent qui constitue le cœur de la critique de Kracauer¹⁷⁵ quant à la notion d'Utopie négative : pour lui, *l'actualisation dépend de la représentation*. Il faut représenter pour que l'Utopie devienne effective, mais il ne faut pas nécessairement représenter l'Utopie elle-même. Est-ce à dire qu'il faut se délier du *Bilderverbot* et de toute référence théologique ? Une interprétation bienveillante de son propos pourrait permettre d'y distinguer le terme de *représentation* de celui de *détermination*, ce qui expliquerait l'absence de conceptualisation réelle de l'Utopie dans son œuvre. Un autre élément ajoute à cette hypothèse : l'exemple du Cinéma, pris comme représentation agissante sur l'individu jusque dans son potentiel proprioceptif et comme

¹⁷³ Kracauer affirme que l'actualisation doit être visée mais pas qu'elle se réalisera. En ce sens, il ne remplit ni les critères de Moreau et Baczkó, ni ne rejoint tout à fait Bloch.

¹⁷⁴ Bien que selon d'autres commentateurs on puisse concilier description d'essence et ineffectivité ou inactualisation, voir Macherey, Pierre. *De l'Utopie !*, Saint Vincent de Mercuze, De l'incidence éditeur, 2011, p. 34.

¹⁷⁵ Kracauer, Siegfried. Mémo du 18 août 1960. « Je reliai cet argument contre sa dialectique à ma déclaration sur le caractère formel et vide de son concept d'utopie : en effet si le mouvement qu'il déclenche gravitait bien vers un but utopique, il demeure pourtant constamment inorienté, dans la mesure où le terme "utopie" chez lui ne devient rien d'autre qu'un palliatif conceptuel. » Kracauer fait de l'orientation de l'Histoire la finalité du concept d'Utopie, cette orientation n'est pas téléologique mais relève de l'auto-institution. Cette auto-institution peut donc se passer de détermination et faire appel exclusivement à des images-souhaits.

exemplification du mécanisme de Rédemption, témoigne du rôle théologique et motivationnel de l'Image. Il en résulte une typologie des divers types d'Utopie en fonction de leur rapport au théologique. L'*Utopie rationaliste* est celle qui conjuguerait *représentation et détermination, sans exigence d'actualisation*. L'*Utopie concrète* postulerait *la nécessité de la représentation dans la perspective de l'actualisation mais sans exigence de détermination*, tandis que l'*Utopie négative* ferait de *l'interdiction de la représentation et de l'indétermination les deux conditions nécessaires de sa possible actualisation*. La différence entre les deux conceptions, celle dite négative et celle dite concrète, relève en réalité d'une différence de stratégie politique et de conception épistémique des modalités d'actualisation de l'Utopie¹⁷⁶. Le modèle de l'Utopie concrète vise à faire appartenir l'Utopie à la sphère de la *réalisabilité* davantage qu'à la sphère de la *possibilité* ou à celle de l'*idéalité*, mais n'est-ce pas alors faire changer de nature l'Utopie¹⁷⁷ elle-même au point que le mot ne recouvre plus la chose ?

Une première remarque consiste à souligner que la différenciation ainsi établie se concentre sur le problème de la *représentation* en écartant le concept théologique de *Bilderverbot*. Faut-il en conclure que la différence entre l'Ecole de Francfort et ces penseurs réside dans l'existence d'une référence théologique qui serait abrogée ? Pour y répondre, il faut souligner que l'exigence d'actualisation de l'Utopie et la levée de la détermination différencie toujours l'Utopie concrète de l'Utopie rationaliste. *L'Utopie concrète n'appartient donc pas au mouvement de rationalisation excessif à vocation antithéologique issu des Lumières*. On ne peut par conséquent percevoir l'Utopie concrète comme ayant pour finalité une rationalisation de l'Utopie négative par *dé-théologisation*, car elle n'emprunte pas les thématiques anti-eschatologiques des versions rationalistes liées au remplacement du grand récit providentialiste chrétien de l'économie du Salut par l'imaginaire rationalisé de la société idéale. Bien au

¹⁷⁶ La réponse d'Adorno présentée de manière peu amène par Kracauer présente tout de même une consistance non négligeable. On recommandera au lecteur de mettre entre parenthèses la présentation pour se laisser gagner par l'argumentation. Cette argumentation sera en outre développée dans le dialogue avec Ernst Bloch, qui laisse percer toute la distance entre sa conception de l'Utopie et celle de Kracauer. *Ibid.* « Je vis à la réaction de Teddie qu'il accusait le coup (bien qu'il soit un débateur suffisamment habile pour ne pas le montrer). Mes objections, dit-il, révèlent que je m'accroche encore à des habitudes de pensée ontologiques et obsolètes en exigeant que quelque chose de fixe soit donné, postulé ou souhaité. Sitôt que l'on tombe dans cette erreur, il en résulte un système clef en main partant de la vision ou du postulat et passant par-dessus les choses et entités concrètes et matérielles au lieu de les traverser. Et il insista sur le fait, que contrairement au préjugé ontologique, la vérité, telle que la révèle ce traitement immanent des concrétions, est toujours flottante. »

¹⁷⁷ Ainsi pour El Murr, Dimitri. *Op. cit.*, p. 122, la République de Platon n'est pas une Utopie, non pas tant pour des raisons d'anachronie ou de philologie mais parce qu'elle exige la *réalisabilité* : « Si tel est bien le cas, il s'ensuit que toute prise en compte du problème de la réalisation ou plus exactement, qu'on me pardonne ce barbarisme, de la *réalisabilité* suffit à exclure l'œuvre en question du genre de l'utopie. »

contraire, l'Utopie concrète participe du mouvement de réenchâtement de la rationalité que visait aussi l'École de Francfort à travers sa réflexion sur l'actualisation de l'Utopie par l'intermédiaire d'un concept théologique, aussi restreint soit-il à la négativité comme l'était le *Bilderverbot*. Ce commun objectif s'effectue non par une suppression des références théologiques, mais par une prolifération de celles-ci, parfaitement constatable chez Bloch. La levée relative du *Bilderverbot* permet de déplacer une profusion de références théologiques imagées (enfer, damnation) depuis *un rôle négatif de critique du présent dans la théologie inversée*, comme en témoigne la structure adornienne de l'Utopie, *vers un rôle positif (Royaume, eschatologie) d'élaboration du futur*, comme le révèle le schéma blochien. Le *Bilderverbot* se posait comme forclusion théologique qui visait à libérer de toute confusion théologico-politique ultérieure l'Utopie effectivement réalisée. Sa suspension ne vise pas à en finir avec le théologique, mais au contraire à *permettre la représentation du Royaume pour le rendre désirable et le faire advenir*. Est-ce à dire que Bloch renoue avec l'ambition théocratique dont l'avait exonéré partiellement Benjamin aux yeux d'Adorno ? Cela dépend du fait de savoir si Bloch conçoit *ses représentations de l'Utopie comme des déterminations*.

L'Utopie négative « francfortoise » se construit théologiquement à travers *la destruction des idoles* tandis que l'Utopie concrète se construit théologiquement sur *l'élaboration d'icônes*, mais toutes deux visent comme but *l'actualisation* de l'Utopie. On ne peut donc échapper, pour vérifier l'hypothèse de Martin Jay, à étudier comment le paradigme théologique s'instancie de manière différenciée chez Adorno et chez Bloch dans leurs conceptions respectives de l'Utopie, et comment ce paradigme influe sur le concept d'Utopie à travers la distinction entre la *réalisabilité* et la *possibilité*. Rappelons les relations entre les deux termes : *ce qui est réalisable est dès à présent possible, ce qui est possible n'est pas pour autant réalisable dès à présent*. Ce qui apparaît avec certitude, c'est la prééminence de deux usages différents du paradigme théologique *mais non pas un positionnement rationaliste opposé à un positionnement théologisant*. Ces deux positionnements partagent une commune distance avec les positions de Blumenberg et Löwith sur la sécularisation, ce qui maintient leur unité, dans la mesure où elles visent l'équilibre entre tendances à la démythologisation et au réenchâtement : *elles rompent en réalité toutes deux avec la rationalisation de l'Utopie de la Renaissance et des Lumières en imaginant un monde autre tout en maintenant une sécularisation intentionnelle et donc non inconsciente du théologique sous sa forme eschatologique*. C'est dans le fameux dialogue enregistré pour la radio allemande en 1964 par Horst Krüger que Bloch et Adorno échangent

sur leurs convergences et leurs divergences et que cette topologie du rapport entre Utopie, théologie et sécularisation se déploie.

Adorno réitère ainsi de manière insistante la nécessité absolue pour lui de lier conceptuellement l'interdiction de la représentation de l'Utopie et la possibilité de son actualisation¹⁷⁸. Cette interdiction de la représentation est directement liée à la négativité de l'Utopie, mais cette négativité chez Adorno n'est pas uniquement liée à la question de sa représentation et de la stratégie politique de la meilleure *actualisation possible* : elle trahit la consistance métaphysique de l'Utopie dans son lien à la Mort comme Négativité absolue. La Mort exclut ontologiquement la positivité de l'Utopie mais rend aussi nécessaire l'Utopie comme pensée du monde libéré de la Mort. L'Utopie déploie en son sein une contradiction. L'irreprésentabilité n'est donc pas exclusivement un choix politique qui laisserait une alternative ouverte, c'est une exigence épistémologique incontournable¹⁷⁹ puisqu'elle est la seule à concilier *pouvoir de l'Utopie et acceptation de la condition de mortalité irrémédiable de l'Homme*. Cet antagonisme de l'Utopie face à la Mort trahit la contradiction entre Mythe et rationalisation qui lui est inhérente. Dans le caractère négatif de l'Utopie que soutient Adorno, elle s'inscrirait à la fois dans la rationalisation du monde et dans le renoncement aux consolations du Paradis chrétien comme du Progrès historique des Lumières. Ces notions consolatrices n'effaceront jamais le tragique éternel de la disparition du Sujet dans la Mort. L'Utopie ainsi pensée renoue également avec une certaine réévaluation du Mythe eschatologique, lui aussi irreprésentable dans le cadre du *monde tout autre* de la promesse messianique juive. *L'Utopie négative s'appuie sur la négation déterminée de ce qui est*. Elle constitue la positivité du Monde présent, son envers, mais c'est une positivité vide de détermination¹⁸⁰, comme l'est celle du monde à venir. L'affirmation d'Adorno est

¹⁷⁸ Adorno, Theodor W et Bloch, Ernst. « Il manque quelque chose », *Revue Europe*, art. cit., p. 47. « Toute tentative visant simplement à décrire ou à peindre l'utopie – à dire ce sera ainsi et ainsi – est au fond une tentative pour surmonter cette antinomie de la mort, parler de la suppression de la mort et faire comme si elle n'existait pas. C'est peut-être la plus profonde raison, la raison métaphysique pour laquelle on ne peut à proprement parler de l'utopie que de manière négative, comme la grande philosophie l'a déjà établi chez Hegel et, d'une façon encore plus réfléchie chez Marx. »

¹⁷⁹ *Ibid.* « Dans toute l'histoire de l'utopie, il y a quelque chose de profondément contradictoire : d'un côté elle ne peut absolument pas être conçue sans la suppression de la mort, de l'autre elle est inhérente à l'idée même de mort, je veux dire, à la lourdeur de la mort et à tout ce qui lui est lié. Si elle n'était pas inhérente à cette idée, si elle ne permettait pas en même temps de penser le seuil de la mort alors il n'y aurait pas à proprement parler d'utopie. Il me semble que cela a une conséquence très importante sur l'épistémologie de l'utopie, à savoir qu'il est impossible de peindre l'utopie de façon positive. »

¹⁸⁰ *Ibid.* « Non, il ne s'agit pas d'une dépréciation de l'Utopie mais de la négation déterminée de ce qui est. La négation déterminée est l'unique forme dans laquelle la mort est également incluse parce que la mort n'est rien d'autre que la puissance de ce qui se contente d'être tout en étant en même temps une tentative pour sortir de ce

révolutionnaire en ce qu'elle rompt avec les acceptions ontologiques et historiques de l'Utopie par historicisation de cette dernière. Elle vise à reconfigurer le concept d'Utopie dans la perspective plus vaste qui est celle de la Théorie critique afin d'amender le processus de démythologisation de Lumières : si l'Utopie rationaliste représente la manifestation de la colère antithéologique appliquée au récit eschatologique comme nous l'avons vu précédemment et que dans cette manifestation positive, elle se contredit elle-même par sa tentative d'évasion et d'oubli de la Mort, qui pourtant la fonde, elle fonde un Mythe encore plus trompeur que la religion. La conséquence de cette affirmation est que l'Utopie doit être partiellement réintégrée dans une structure eschatologique. Il n'y a qu'ainsi que la négation de la représentation qui peut rendre à la Mort son rôle de *maître absolu* de l'Utopie comme produit positif de la négation déterminée. L'oubli de la Mort dans l'Utopie rationaliste est l'une des manifestations les plus significatives de l'*hybris* de la rationalisation. L'Utopie doit donc être séparée radicalement de la représentation car *la représentation comme positivité entraînera inéluctablement la non-actualisation future de l'Utopie*, puisque la représentation est *ce qui en elle élude la Mort* : seule son irréprésentabilité est sa condition de possibilité. Pourquoi recourir à un concept théologique pour faire advenir cette condition de possibilité ? Précisément, parce que seul cet usage d'un tel concept réalise déjà l'équilibre nécessaire entre démythologisation et réenchantement qu'exige l'horizon d'une sécularisation achevée qui ne se confonde pas avec un oubli du passé culturel et historique. En réalité, c'est cette dimension théologique qui réalise la dimension de stratégie politique de la conception adornienne de l'Utopie, mais elle n'est pour lui que de surface. Elle est simplement la manifestation motivationnelle de la structure profonde du Réel repérée par Hegel¹⁸¹, qui se décrit comme suit : un Absolu pouvant se réaliser dans l'Histoire conservant la structure théologique de l'Absolu mais adoptant la structure immanentiste de l'Histoire. *La structure messianique est alors ce qui permet la réconciliation de l'Utopie et de l'Absolu hégélien dans le réenchantement théologique de la première et la dé-théologisation du second, les faisant converger en un point unique.*

simple être. » On est ici frappé de la ressemblance entre ce rôle de la mort et celui de la Rédemption par l'Image chez Kracauer. On constate l'écart entre positivité et négativité remplissant la même fonction.

¹⁸¹ *Ibid.* « Hegel a déprécié l'utopie dans la mesure où il a critiqué dans son principe même la figure de celui qui veut rendre le monde meilleur pour lui opposer l'idée de tendance objective – une idée que Marx a immédiatement reprise – ainsi que celle d'un Absolu se réalisant dans l'Histoire. Ce qu'on peut appeler aujourd'hui la "critique hégélienne de l'utopie", c'est la critique de ce que l'on appelait ainsi à l'époque de sa jeunesse. Ce qui est visé là, c'est à proprement parler l'interdiction de donner une image de l'utopie pour le salut de l'utopie elle-même – ce qui est intimement liée au commandement "Tu ne feras pas d'Image". Ce commandement et aussi vraisemblablement un refus de l'Utopie à trop bon marché, de la fausse utopie, de l'utopie qui se laisse acheter, qui laisse acheter ce qui a été pensé. »

Cette tentative d'objectivation de l'Utopie rejoint une certaine rationalisation d'un messianisme qui refuse, à l'instar de Kracauer, l'idée selon laquelle il serait possible de hâter le Royaume par les actions humaines, et dénie en outre une quelconque téléologie de l'Histoire prédéterminée. Selon certains interprètes, dont Horst Krüger, la position rigoureuse d'Adorno semble placer ainsi Bloch en position d'accusé. Son usage de l'Utopie serait finalement voué à l'échec dans la mesure où, par sa positivité, il emprunterait par trop au modèle rationaliste et donc serait porteur de la contradiction non résolue du schéma utopique des Lumières vis-à-vis de la Mort. De surcroît, contrairement à ce que prétendrait Bloch, cette positivité ne saurait avoir pour conséquence une quelconque réalisabilité parce que la *possibilité* est la condition préalable de la *réalisabilité*. Or, la représentation est selon Adorno au contraire *une condition d'impossibilité*. La position d'Adorno entendue radicalement assimilerait la profusion des représentations théologiques chez Bloch à la métaphore qui trahit l'impossibilité de concrétiser l'Utopie. Bloch incarnerait les limites d'une mauvaise application du théorème de sécularisation : il tomberait implicitement parfaitement sous le coup de la critique métaphorologique de Blumenberg. On pourrait ainsi penser que l'on cerne certainement une clé des différences subsistant entre Bloch et l'École de Francfort : Adorno veut refuser le théologique comme métaphore pour lui rendre son effectivité pratique et donc user du *Bilderverbot* comme concept de médiation théorico-pratique vers l'Utopie. Une autre séparation sous-tendrait en outre ce désaccord : la fidélité d'Adorno à Hegel et Marx fait de l'Utopie une production de l'Histoire comme *effectivité*¹⁸², la fidélité de Bloch à Aristote en fait une production de l'Être¹⁸³ comme *actualisation d'une puissance de la Matière*.

Toutefois, il faut nuancer cet ensemble d'affirmations : l'analyse de la configuration blochienne de l'Utopie repose en réalité sur un accord souterrain avec Adorno. Les deux penseurs reconnaissent la nécessité de faire appel à un ou des concepts théologiques sécularisés pour assurer la *possibilité* tout comme la *réalisabilité* de l'Utopie. La différence réside premièrement en réalité sur une question de stratégie politique à laquelle vient toutefois s'adjoindre le désaccord ontologique essentiel sur la *réalisabilité* ou la *possibilité* de l'Utopie

¹⁸² Hegel, GWF. *Encyclopédie I. La Science de la logique*, Paris, Vrin, p. 575, trad. Bernard Bourgeois. « L'effectivité, à la différence de la simple apparition, fait si peu face comme un autre à la raison, qu'elle est bien plutôt ce qui est totalement rationnel, et ce qui n'est pas rationnel ne peut pas non plus, précisément pour cette raison être considéré comme effectif. »

¹⁸³ David, Christophe. « Adorno et la conception blochienne de l'Utopie », *Revue Europe*, op. cit., p. 59. « L'utopie a pour Bloch un fondement ontologique et pour Adorno une origine historique. Elle vient pour ce dernier d'une Histoire conçue comme catastrophe dans laquelle plus qu'ambivalent le progrès se renverse en son contraire. »

depuis le monde du Présent. Bloch se distingue en réalité lui aussi, tout comme Adorno, des utopies rationalistes issues de la Renaissance et des Lumières, qu'il qualifie d'ailleurs d'« utopies d'ingénieurs¹⁸⁴ ». C'est une conviction de longue date exprimée par Bloch que l'Utopie ne devrait ainsi jamais reposer sur une exaltation de la technique mais *sur un changement des modalités d'application de la technique*¹⁸⁵. On ne saurait ainsi le moins du monde assimiler la positivité blochienne de l'Utopie à celle des Utopies rationalistes passées car la vision de Bloch ne procède nullement de la rationalité instrumentale qui leur semble consubstantielle¹⁸⁶. Bloch a en outre tout à fait intégré à plusieurs reprises dans son œuvre le lien de l'Utopie à la Mort. La positivité de la représentation ne l'a donc jamais amené à éluder la négativité de la mort comme lieu de l'origine de l'Utopie¹⁸⁷, ce que rappelle très bien Levinas¹⁸⁸. C'est ici qu'apparaît une nécessaire différenciation entre *représentation* et *détermination*. Il existe bel et bien une dimension négative dans l'Utopie blochienne qui est celle de son *indétermination*, tout aussi irréprochable que celle d'Adorno : on ne trouvera nulle description détaillée du Royaume de Dieu. Cette conception de l'Utopie ne consiste pas non plus dans l'élaboration d'un modèle théorique dont il faudrait réaliser en pratique une copie sur le modèle platonicien de *La République*. L'Utopie blochienne n'est pas, contrairement à ce que sous-entend parfois Adorno, une *idéauté* qui aurait un rôle régulateur, mais bien une *finalité constitutive de l'Être* comme plénitude de sa dimension sociale, elle-même conçue comme prolongement de la nature. Elle n'est pas un reliquat de la conception rationaliste de l'Utopie.

¹⁸⁴ Bloch, Ernst. « Il manque quelque chose », art. cit., p. 41. « A côté de cela, les utopies techniques se dessinent déjà chez Campanella et d'une façon encore bien plus nette dans la *Nouvelle Atlantide* de Bacon. Son *Templum Salomonis* est ainsi la parfaite anticipation d'une grande école d'ingénieurs où l'on se fixe tout un programme et où l'on fait des découvertes inouïes. »

¹⁸⁵ Bloch, Ernst. *L'Esprit de l'Utopie*, op. cit., p. 23. « Une tout autre technique non pas mercantile, mais humaniste, devrait naître et devrait être inventée pour de tout autres fins, purement fonctionnelles, sans tout ce gâchis de la production des marchandises et sans ces "ersatz" de biens mécaniques faits autrefois avec art : il faut qu'interviennent un allègement et en même temps une limite, une transformation de la forme utile dans l'esprit machiniste, qu'apparaissent débarrassées d'appâts et de luxe désuet, une diversité et une abondance libérées, purement expressives. »

¹⁸⁶ Bloch, Ernst. *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, 1976, t. II, p. 212, trad. Françoise Wuilmart. « Les utopies abstraites avaient consacré neuf dixièmes de leur espace à la peinture de l'Etat de l'avenir et un dixième seulement à l'observation critique, souvent négative, de l'état présent. »

¹⁸⁷ Bloch, Ernst. *L'Esprit de l'Utopie*, op. cit., p. 297. « Car nous devons mourir sous peu et peut-être les morts n'ont pas besoin des vastes draperies pour prendre le chemin de toute chair. Le royaume fraternellement intérieur n'en sera pas moins un mirage de courte durée se décomposant comme ces faux trésors de Rübzahl qui deviennent de l'écorce, s'il n'y a pas en lui une capacité de résister à la mort, même de la vaincre ; s'il n'est pas capable, par conséquent de tout pénétrer en partant du bas, de constituer en lui-même aussi une partie supérieure solide, l'élément essentiel de la vie éternelle. »

¹⁸⁸ Levinas, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 113. « Le néant de l'Utopie n'est pas le néant de la mort. Chez Bloch, ce n'est pas la mort qui ouvre l'avenir authentique, c'est au contraire dans l'avenir authentique que la mort doit être comprise. »

En réalité, Bloch historicise même davantage qu'Adorno les représentations de l'Utopie : si l'interdiction de la représentation semble pour Adorno *une condition absolue de possibilité de l'émergence de l'Utopie, le matérialisme historique blochien ne pose aucune condition absolue*. Il historicise le concept d'Utopie, conçu comme une réponse aux tendances et aux latences d'un moment historique situé à l'intérieur du temps historique. Il préconise donc d'adapter les conditions de représentation de l'Utopie à l'actualité sur le modèle décisif de Thomas Münzer, qui usait d'un langage apocalyptique en résonance avec l'univers mental des classes sociales dominées de son temps. Bloch historicise les représentations culturelles de l'Utopie tout en absolutisant l'Utopie, identifiée formellement au souverain Bien en latence dans l'Être¹⁸⁹ alors qu'Adorno, au contraire, absolutise la non-représentation de l'Utopie mais fait de *l'effectuation* de cette dernière une production historique. Il faut donc distinguer *la représentation de l'Utopie, en outre non nécessairement imagée*, de l'Utopie elle-même comme *réalité effective* (produite par l'Histoire) chez Adorno ou comme *réalité actualisée* (produite par l'Être) chez Bloch. L'Utopie, qu'elle soit *effectuation* ou *actualisation*, est dans les deux cas, aussi bien chez Bloch que chez Adorno, indéterminée¹⁹⁰. Bloch et Adorno posent tous deux la question de la possibilité et de la réalisabilité comme des conditions de renouveau de la pensée utopique et de redéfinition complète de l'Utopie jusque dans sa teneur ontologique en rupture avec les Lumières. La différence entre eux réside donc d'une part sur le plan stratégique, d'autre part sur le rôle de *la représentation* et donc dans le choix du modèle théologique (*Bilderverbot* ou *représentation eschatologique*) adopté comme opérateur de la médiation théorico-pratique de l'Utopie, c'est-à-dire comme théologie de l'action¹⁹¹.

¹⁸⁹ Ceci explique l'importance qu'a pu prendre le concept de *droit naturel* chez Bloch comme version naturaliste et matérialiste de la convergence de l'Être et du Bien comme *telos* historique opposée à la même identité comme *arkhé* chez Platon, thèse dans laquelle Levinas a pu reconnaître ses propres orientations depuis la pensée juive.

¹⁹⁰ L'identification au souverain Bien conçu comme maximisation conjointe du bonheur et de la vertu n'est pas une détermination puisqu'elle demeure formelle et ne précise pas les modalités de cette optimisation conjointe. Il n'y a donc pas de détermination de l'Utopie chez Bloch. La distinction détermination/représentation nous permet de partager partiellement le diagnostic de David, Christophe. Art. cit., p. 61. « L'opposition entre Bloch et Adorno ne passe pas par une conception "sans image" et une autre imagée de l'utopie comme l'écrit Schmid-Noerr. Malgré l'accumulation d'"images-souhait sociales" que contient le *Principe Espérance* et qui ne sont que les traces d'une pulsion utopique première qui n'a pas forcément rencontré l'histoire. L'Utopie concrète telle que la conçoit Bloch est elle aussi une Utopie "sans image". Se référant à Marx, il rejette comme Adorno, "toute description détaillée de nature abstraitement anticipante et d'origine privée, extrinsèque, *ante rem*". »

Nous nous en distinguons en réalité dans la mesure où nous différencions un usage motivationnel des images d'un usage descriptif de l'objet. L'usage motivationnel correspond à la richesse symbolique du langage religieux et théologique et de ses effets assez similaires à ceux de l'image cinématographique chez Kracauer comme motif d'agir. L'image en question ne décrit pas le régime utopique directement, elle ne le détermine pas. Elle s'inscrit en réalité dans une *théologie de l'action*. Voir *infra*.

¹⁹¹ Munnich, David. « Ernst Bloch et la théologie de l'action. Sur la lecture adornienne de Bloch », *Revue Europe*, art. cit., p. 117. « Or, pour la comprendre, il faut revoir cette œuvre comme elle se présente, notamment en tant que théologie de l'action. Plutôt que d'y voir un coup de force ou une transgression, il faut discerner en elle l'intensité

Cette différence de modèle ne relève pas d'un pur choix arbitraire entre deux conceptions également possibles, mais elles sont surdéterminées par la différence de statut métaphysique de l'Utopie chez l'un et chez l'autre. Le concept de *Bilderverbot* joue un rôle de *katechon* à l'encontre des images et de leur contenu potentiellement irrationnel parce qu'Adorno ne croit fondamentalement pas d'ores et déjà l'Utopie *possible* sans que la *théologie inversée* ait fait son œuvre préalable de table rase des éléments endommagés du monde administré. Ce processus est de long terme et c'est le rôle de la Théorie critique de l'accomplir. Adorno, en Moïse de la Théorie critique, craint que les images ne tournent en idoles trompeuses et dangereuses comme dans les Utopies rationalistes que le totalitarisme a déjà actualisées caricaturalement, rendant l'effectuation historique de la vraie Utopie impossible¹⁹² avant longtemps. Bloch, au contraire, considère pour sa part que l'Utopie est *déjà possible*, qu'étant produite par l'Être à travers la *dunamis* de la matière, elle doit devenir réalisable et sortir de son actuelle latence sans qu'une étape de l'évolution historique soit achevée. Il est pour lui toujours temps d'activer des représentations positives à finalité motivationnelle, attisant le Désir d'Utopie, plutôt que d'accomplir une négation critique de la totalité préalablement à tout Agir, mais l'Utopie demeure négative parce que non déterminée directement. Dans ce but, il valorise *a contrario* très fortement le contenu utopique des représentations eschatologiques de la religion dont il loue la profondeur de vue¹⁹³, profondeur mise en parallèle avec le contenu imaginaire des fictions¹⁹⁴, des contes et des récits populaires dont il souligne aussi la teneur utopique comme représentation d'un monde autre. Il faut toutefois souligner que Bloch ne valorise en réalité pas l'Image comme description mais comme Trace, c'est-à-dire *signe d'une présence*

des rapports qu'entretiennent l'expérience du moi et l'utopie à l'œuvre dans le monde. »

¹⁹² Adorno, Theodor W. Art. cit., p. 52. « Bien que ne pouvant pas "esquisser" l'utopie, bien que ne sachant pas à quoi ressemblerait la juste utopie, nous savons exactement en quoi consiste la fausse utopie. A vrai dire, c'est même la seule forme en général sous laquelle elle nous est donnée. (...) Ce qui est encore plus angoissant, c'est que cette interdiction de donner un contenu concret à l'utopie tend à discréditer et à absorber la conscience utopique dont dépend la volonté que les choses soient différentes. Il est certain que la grisaille qui règne en partie à l'Est est en partie liée au fait que, suite à la critique que Marx a faite à son époque d'Owen et des socialistes français, l'idée d'utopie a complètement disparu de la conception actuelle du socialisme. »

¹⁹³ Bloch, Ernst. « Il manque quelque chose », art. cit., p. 43. « C'est le royaume céleste, celui qui apparaît à la fin, celui que nous apporte le Messie, le Christ. Ces lointaines images-souhaits ont un contenu si prodigieux et d'une telle profondeur qu'il faut, à mon avis, regarder chez les utopistes sociaux, ce qui est en consonance avec elle et ce qui en découle. Quoiqu'il en soit, on ne peut distinguer ces images-souhaits qu'individuellement, en tenant compte à chaque fois des conditions de leur réalisation, c'est-à-dire du *topos*, du lieu où elles peuvent devenir. Ce n'est pas par hasard que la catégorie de la possibilité est si maltraitée, traitée comme un "enfant disgracié" et qu'elle n'est pas clairement nommée. »

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 42. « Mais il y a encore une bien plus ancienne couche d'utopies que nous ne voudrions pour rien au monde laisser s'évanouir : ce sont les contes. Ils ne sont pas seulement emplis d'utopies sociales, c'est-à-dire d'une vie meilleure et plus juste, mais aussi d'utopies techniques – surtout dans les contes orientaux. En particulier les mille et une nuits. » Il est intéressant de noter ici le parallèle avec Kracauer sur l'importance des contes des *Mille et Une Nuits* comme modèles de conciliation entre mythologie et rationalité.

cachée de l'Utopie. C'est ainsi que, pour sa part, il ne se sent pas en profonde contradiction avec les exigences d'Adorno. Les images dont il s'agit doivent être reliées au concept wébérien de plasticité des images et sont liées au Désir utopique : l'Utopie est un produit de la *conscience anticipante* qui actualise les latences de l'Être alors qu'il s'agit, chez Adorno, d'un processus abstrait interne à la dialectique historique que des forces actuelles contredisent.

C'est ainsi que la différence de stratégie entre les deux penseurs recouvre bien une différence d'ontologie. Les références théologiques sont cependant reconnues, dans un cas comme dans l'autre, comme des opérateurs particulièrement adaptés à la surdétermination de la conscience utopique par la sécularisation comme étant notre actualité indépassable. Ces références théologiques sont simplement contradictoires. Cette actualité de la sécularisation, qui désactive la teneur de vérité des références théologiques mais pas leur propension à favoriser l'imaginaire social, est reconnue par tous deux. Il demeure important de souligner qu'au-delà des différences indéniables, le paradigme théologique subsiste unitairement comme le vecteur d'un retournement du mouvement de rationalisation des Lumières qui rendait l'Utopie inopérante en ne posant pas la question de son effectivité. L'Utopie était en réalité forclosée par son excessive détermination, qui la cantonnait à la pure idéalité irréalisable et à la fantasmagorie de mondes invivables. La distinction très forte entre Utopie concrète et Utopie négative que posait Kracauer est donc à nuancer et il faut rechercher la source de cette distinction contestable dans les tendances rationalistes de ce dernier et sa résolution dans la prégnance du théologique sécularisé.

III. Défaire la structure théologico-politique : les embarras de l'achèvement de la sécularisation

La spécificité de la conception de la sécularisation qui se déploie au sein de la Théorie critique est de tenter de l'extraire de la logique du désenchantement et de la relier à la question de l'Utopie. La sécularisation ne doit plus être conçue de manière inexorable comme un processus d'appauvrissement de l'expérience vécue et de montée de la rationalisation. La volonté de créer en réalité une synthèse entre conceptions matérialistes de la société et théologie sécularisée trouve un champ d'expérimentation dans une réflexion sur l'Histoire, qui ne saurait se réduire à une philosophie de l'Histoire (A). C'est dans l'idée que la société s'auto-institue et contrôle sa propre Histoire que la question du droit comme production sociale ou la question

de l'autonomie et de l'hétéronomie de la fondation des normes deviennent essentielles à la compréhension de la dimension politique de l'usage des concepts théologiques sécularisés dans la Théorie critique. De l'étude de Kafka par Benjamin et Adorno à la thèse de Fromm sur la Loi juive, le concept de Loi et son arrière-plan théologique apparaissent comme un complément de la question messianique et posent la question de la nature sécularisée du droit moderne dans son contenu comme dans ses modes de production (B). Cette question aboutit nécessairement à examiner le rapport de la Théorie critique à la conception schmittienne de la sécularisation et de la politique. La conception du droit, qui en ressort marquée par la redéfinition des frontières entre hétéronomie et autonomie, propre à la loi juive (C), se double d'une théorie du langage dont les racines kabbalistiques s'opposent à ce que l'on puisse discerner aussi bien dans le droit que dans le langage les manifestations d'un *Logos* à l'œuvre. L'aporétique de la démarche de la première Théorie critique risque dès lors d'apparaître : n'y a-t-il pas en germe une contradiction performative de la première Théorie critique qui aboutit à une position aporétique ? C'est ce que semblera élaborer Habermas à partir de sa propre réflexion, qui met en avant la fonction communicationnelle du langage et la rationalité du droit comme modèles d'une théorie de la démocratie qui supplanterait une théorie de la domination (D).

A) Achever la sécularisation de l'Histoire : eschatologie et téléologie à la lumière du matérialisme

L'un des thèmes les plus importants qui ressort de l'examen des rapports entre théologie sécularisée et reviviscence du rôle de l'Utopie dans la Théorie critique est le rôle positif conféré à la structure eschatologique aussi bien dans ce que l'on continuera à nommer, malgré les limites de cette typologie, *l'Utopie négative*, que dans ce que l'on nommera *l'Utopie concrète*. C'est sur ce point que ressort l'originalité commune de ces conceptions par rapport à la sécularisation une fois comparées à l'Utopie des Lumières, qui visait *a contrario* à élaborer un modèle antithéologique de fin de l'Histoire. De ce point de vue, le lien entre progressivité du progrès technique et Utopie rationaliste rend complexe le rapport de la Théorie critique à la notion de téléologie. L'Utopie rationaliste peut en effet être aussi bien considérée d'un point de vue blumenbergien comme la marque d'une rupture irrévocable liée à l'autonomisation de l'homme au regard des conceptions religieuses de l'économie du Salut, que d'un point de vue löwithien comme la sécularisation positiviste du grand récit providentialiste qui conserverait une structure théologique. L'oscillation entre rejet décidé de toute téléologie chez Benjamin et assimilation assumée de celle-ci chez Bloch, pour citer les deux positions les plus extrêmes,

ainsi que l'ambivalence dont témoignent d'autres auteurs de la constellation, montrent l'enjeu de ces questions dans la détermination des liens entre sécularisation et conceptions de l'Histoire. La différenciation entre ces différents types d'Utopie montre tout d'abord, comme l'a exposé la thèse de Karl Mannheim, qu'il existe bien un lien entre les modalités de représentation de l'Utopie, d'une part, et le rapport au temps, et en particulier au temps historique, d'autre part.

En outre, il convient de rappeler que, dans un second temps de sa démonstration, Mannheim distinguait différents types de mentalités politiques de son époque en vertu des coordonnées établies préalablement par le rapport entre le temps et le concept d'Utopie. Cela implique donc qu'il y ait un enjeu de typologie politique dans la description des conceptions de l'Utopie médiée par la conception du temps. Si l'on replace par exemple l'analyse des Utopies rationalistes des Lumières dans le cadre de la typologie mannheimienne, on s'aperçoit effectivement que l'on peut établir un rapport de prééminence entre la nature technique et rationnelle de l'Utopie et une conception linéaire et mathématisée du temps. Cette conception du temps est elle-même la matrice de l'idéologie libérale qui, selon Mannheim, est liée à l'idée de Progrès et à la gradualité de la réalisation de l'Utopie dans l'Histoire, parallèle à l'accumulation des savoirs et à l'amélioration des sciences et techniques¹⁹⁵. Cette conception implique donc un rapport de contiguïté entre l'Utopie et l'Histoire, une différenciation quantitative plus que qualitative. L'Utopie surdétermine certes l'existence individuelle comme finalité historique mais, si elle est déterminante de la pratique historique, c'est sur le mode de l'idée régulatrice et non de l'idée constitutive. Bien que Mannheim ne développe pas, en sociologue de la connaissance, les conséquences ontologiques de sa thèse¹⁹⁶, on constatera en s'affranchissant de ces limites épistémiques, que l'Utopie, dans ce cadre libéral, relève bien de la pure *idéauté* et d'une théorie de l'action qui avait trouvé ainsi dans le *tableau historique français* sa manifestation. L'esprit y était conçu comme surplombant une histoire spatialisée et géométrisée dans une simultanéité feinte contractant le temps historique en un éternel présent.

¹⁹⁵ Mannheim, Karl. *Idéologie et Utopie*, *op. cit.*, p. 109. « L'expérience libérale établit une connexion entre l'existence et l'utopie, en reportant dans l'avenir l'idée comme but riche de significations et en permettant, grâce à l'idée de progrès, que les promesses de l'utopie soient, du moins à certains égards, graduellement réalisées parmi nous. » Voir aussi p. 117. « Tandis que l'idée libérale concevait l'avenir comme une ligne droite, menant directement au but, une distinction s'établit maintenant entre le proche et le lointain, une distinction dont on trouvait déjà l'origine dans Condorcet et qui est d'importance pour la pensée aussi bien que pour l'action. »

¹⁹⁶ La sociologie de la connaissance implique une forme de nivèlement ontologique car, dans la mesure où son objet est la production des idées par les groupes sociaux, ces idées présentent d'un point de vue scientifique une consistance ontologique identique qui contraste avec leur différence de contenu. Toutefois, on peut aborder comme des productions idéelles les conceptions ontologiques. Il n'est ainsi pas du tout impossible de partir de la typologie mannheimienne pour discerner à partir d'elle des correspondances avec les conceptions ontologiques repérées précédemment à condition de les considérer rigoureusement comme des postulats de leurs auteurs.

A l'inverse, l'analyse mannheimienne de la mentalité chiliastique implique bel et bien que la question de la *possibilité* et de la *réalisabilité* de l'Utopie soit posée dans la mesure où, dans le chiliarisme, la réalisation de l'Utopie adopte un schéma de rupture temporelle qualitative qui semble précisément lier ce qui échappe au temps au flux matériel de l'Histoire¹⁹⁷, *comme si l'Utopie venait littéralement à s'incarner*. L'Utopie appartient donc dans ce cadre au domaine du possible, voire au domaine du réalisable objectivable. En choisissant pour qualifier ce phénomène le terme de « *sanctification* », Mannheim opère d'ailleurs un lien entre un vocabulaire religieux et cette modalité ontologique de caractérisation de l'Utopie. Mannheim adopte en réalité un constat similaire à celui de Bloch et Adorno : *seules les expressions et concepts théologiques peuvent amener à déplacer l'Utopie de l'idéalité à la réalisabilité car elles seules témoignent d'un rapport disruptif à la temporalité continue* qui permette alors de penser la discontinuité historique qu'implique l'émergence utopique. Or, en réalité, la vérité de l'Utopie dans sa forme la plus pure est assimilée par Mannheim à l'esprit chiliastique¹⁹⁸, à la fois dans sa structure conceptuelle mais aussi parce que cette conception est la seule à reposer sociologiquement sur les couches opprimées. Ce rapport disruptif s'explique par la pluralisation qu'induit la triple distinction entre temps sacré, temps profane et éternité rendue possible par les conceptions religieuses employées par Mannheim. Le terme de *sanctification* est par ailleurs redoutablement ambivalent dans le cadre du travail de ce dernier dans la mesure où c'est un terme à la fois juif (*kiddouch*) et chrétien mais qui, en l'espèce, marque une *irruption messianique du sacré dans le profane* alors que la sanctification dans le christianisme correspond davantage à un *retrait du monde séculier*. Or, Mannheim retrouve des traits de cette mentalité combinée à l'esprit rationaliste dans une forme particulière de mentalité politique : l'Utopie socialiste-communiste¹⁹⁹. Cette dernière se présente comme la synthèse de la rationalisation organisationnelle du libéralisme dans sa mise en relation des moyens et des fins et de la disruptivité historique propre au chiliarisme²⁰⁰. L'intérêt de la Théorie critique pour le

¹⁹⁷ Mannheim, Karl. *Ibid.* « L'expérience chiliastique avait son siège en dehors du temps ; mais, dans les occasions où elle pénétrait dans le domaine temporel, elle sanctifiait ce moment accidentel. »

¹⁹⁸ Nous constaterons qu'il a, sur le point de savoir si l'Utopie est un idéal type dont la pureté réside dans le chiliarisme, un désaccord profond avec Bloch. Nous avons vu que ce dernier historicise les représentations de l'Utopie et conçoit cette dernière comme possédant, non pas une essence, mais une fonction.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 112. « Le socialisme est d'accord avec l'utopie libérale en ce sens que tous deux croient que le règne de la liberté et de l'égalité ne pourra exister que dans un avenir lointain. » Voir aussi p. 113. « L'idéalité et le caractère indéfini et à longue portée de ce but éloigné correspondent aussi au rejet, par les libéraux et les socialistes, de l'exaltation chiliastique et au fait qu'ils admettent les uns et les autres que les forces extatiques latentes doivent être sublimées par les moyens d'idéaux culturels. » On constate ici une minoration propre à la sociologie de la connaissance du concept de *Praxis* dans le marxisme qui confère une primauté à l'activité sur les idéaux. En cela fidèlement marxistes, ni Adorno, ni Bloch n'adopteraient la même définition.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 116. « Au lieu de l'expérience fluctuante et non organisée de l'utopie extatique, vint le mouvement

marxisme s'expliquerait ainsi, si l'on transpose ce schéma, par la position de synthèse que ce dernier pouvait représenter entre ces tendances contradictoires qui, dans son vocabulaire propre, peuvent rejoindre les concepts de Mythe et de rationalisation. Le marxisme génère ainsi naturellement une forme de pluralisme temporel, soit, dans la version que l'on peut rapprocher de la Théorie critique, qu'il développe une conception politique du temps synthétisant graduation et disruption²⁰¹, soit qu'il explique les désajustements sociaux par des différences de temporalité²⁰² entre sphères de production et sphères idéelles, par exemple.

Cette analyse ne néglige pas l'hostilité importante montrée par plusieurs théoriciens critiques vis-à-vis de la thèse de Mannheim, et en particulier par Ernst Bloch. Mannheim en effet considérait que l'incorporation de la logique chiliastique dans le mouvement socialiste²⁰³ correspondait à une disparition en tant que telle de la pensée utopique qui s'incarnait selon lui par excellence dans la mentalité chiliastique²⁰⁴, à condition de conserver son arrière-plan théologique qui, seul, la rendait opérante. Cette tendance à la disparition d'une conception disruptive de l'Utopie était perçue par Mannheim comme un accroissement de la rationalisation et une disparition de la conception qualitative du temps renforçant l'uniformisation de la modernité²⁰⁵. Ce mouvement d'intégration du chiliarisme dans le marxisme a naturellement été

révolutionnaire marxiste bien organisé. Là encore, nous voyons que la manière dont un groupe conçoit le temps manifeste avec la plus grande clarté le type d'utopie sur le modèle duquel sa conscience est organisée. Le temps est expérimenté ici comme une série de points stratégiques. »

²⁰¹ *Ibid.* « Alors que la conception libérale de l'avenir était entièrement formelle, nous avons affaire ici à un processus de concrétisation graduelle. Bien que cet achèvement du présent soit, au début, imposé par la volonté et par des images nées du désir, néanmoins cet effort vers un but agit comme un facteur heuristiquement sélectif à la fois dans la recherche et dans l'action. Selon ce point de vue, l'avenir est toujours mis à l'épreuve dans le présent. En même temps, "l'idée" qui n'était d'abord qu'une vague prophétie, est constamment corrigée et rendue plus concrète à mesure que le présent progresse vers l'avenir. "L'idée" socialiste dans son interaction avec les faits "réels", n'opère pas comme un principe transcendant et purement formel qui régirait les événements de l'extérieur, mais plutôt comme une "tendance" opérant au sein de la réalité et qui se corrige continuellement par rapport à ce contexte. »

²⁰² Althusser, Louis, Balibar, Etienne, Establet, Roger, Macherey, Pierre et Rancière, Jacques. *Lire Le Capital*, Paris, PUF, 2014, p. 89. « A chaque niveau, nous devons au contraire assigner un temps propre, relativement autonome, donc relativement indépendant dans sa dépendance même, des "temps" des autres niveaux. Nous devons et pouvons dire : il y a pour chaque mode de production un temps et une histoire propres, scandés d'une façon spécifique du développement des forces productives. (...) Chacune de ces histoires propres est scandée selon des rythmes propres et ne peut être connue que sous la condition d'avoir déterminé le concept de la spécificité de sa temporalité historique et de ses scissions (développement continu, révolutions, coupures, etc.). »

²⁰³ Mannheim, Karl. *Ibid.*, p. 121. « (...) des éléments qui constituaient l'attitude chiliaste trouvèrent une nouvelle forme et un refuge dans le syndicalisme et le bolchevisme. »

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 125. « Toutes les fois que l'utopie disparaît, l'histoire cesse d'être un processus menant à une fin dernière. Le cadre de référence selon lequel nous évaluons les faits se dissipe et nous restons avec une suite d'événements tous équivalents. (...) Le concept du temps historique qui conduisait à des époques qualitativement différentes, disparaît. »

²⁰⁵ *Ibid.* « La disparition de l'utopie amène un état de choses statique dans lequel l'homme lui-même n'est plus qu'une chose. »

perçu très différemment par Bloch et Adorno, qui y ont discerné, au contraire, la convergence de la démythologisation comme modalité de la sécularisation et la dévalorisation du positivisme comme idéologie du Progrès grâce à l'affirmation de la possibilité d'un monde autre que celui existant. Bloch et Adorno ont pensé que la sécularisation du chiliasme à travers le marxisme générerait sa réactivation, dans la mesure où étaient conservés les opérateurs théologiques qui la rendaient soit possible, soit réalisable. Le chiliasme aurait permis de doter de caractéristiques utopiques encore vivaces un marxisme profondément amendé et révisé dont ils défendaient le modèle contre la réduction engelsienne de la pensée de Marx à une *mathesis universalis* de l'univers social, insensible aux *courants chauds* de l'Histoire que sont les utopies, les hérésies et les mouvements sociaux. Le marxisme représentait alors une modalité de sécularisation de l'Utopie délivrée de l'*hybris* de la démythologisation, tout à fait compatible avec une conception qualitative du temps à condition de se délivrer de ses tendances au matérialisme vulgaire qu'incarnèrent fort bien les régimes socialistes de l'Est. Toutefois, les divergences d'interprétation entre Adorno et Bloch, déjà perçues auparavant sur la question de l'Utopie, se poursuivent sur la conception de l'Histoire, dans la mesure où une conception synthétique du temps amène à privilégier au sein des différentes conceptions de l'Histoire dont elle est le soubassement nécessaire, soit l'élément de discontinuité, soit l'élément téléologique de continuité, et ce en des proportions inégales. Cette dialectique de la continuité et de la discontinuité du temps et de l'Histoire entraîne de nouvelles différenciations au sein de la Théorie critique par rapport au problème de la sécularisation.

Il convient donc tout d'abord de s'interroger plus avant sur les rapports originaux entre temporalité et politique au sein de la Théorie critique à travers la réflexion engagée sur ce point qui traverse l'œuvre entière de Max Horkheimer et qui peut s'entendre comme une tentative de présenter une alternative à Mannheim, dont le relativisme a toujours été rejeté par les penseurs de la Théorie critique qui veulent concilier matérialisme historique et recherche de la vérité et maintenir un point archimédique à la fois plus conceptuel, plus consistant et davantage objectif que la *freischwebende Intelligenz* de Mannheim. La temporalité est également convoquée chez Horkheimer afin d'introduire de la singularité au sein du récit philosophique hégélien, qui est l'autre obstacle philosophique à une prise en compte qualitative du temps. Hegel est accusé par Horkheimer d'avoir négligé la conscience individuelle du temps comme fondement de la conscience historique²⁰⁶ et d'avoir hypostasié cette dernière dans la fixité du Concept. Cette

²⁰⁶ Horkheimer, Max. *Théorie critique*, op. cit., p. 171. « Ses représentations (celles de Hegel, NdA) du peuple et

critique rejoint les modalités épistémiques de base de la Théorie critique qui visent, d'un point de vue matérialiste, à intégrer dans l'élaboration de ses concepts les données sociales et économiques d'une époque tout en ne se résignant pas aux conséquences de la sociologie de la connaissance sur le concept de Vérité ni à l'essentialisation consubstantielle à l'idéalisme hégélien. On discerne alors la différenciation des moments dans la fluidité retrouvée du temps conçu comme une durée influant sur le contenu qualitatif et marquant en rupture avec la conception spatiale du temps qui uniformise ce dernier. Bloch reprochait d'ailleurs à Mannheim de donner une version « temporalisée » de la pensée spatialisante de Spengler en dressant une typologie des utopies faites de la suite des variations progressives des différentes idéologies selon les modulations internes du rapport au temps, alors conçu comme une pure construction sociale, une représentation sans portée ontologique.

Horkheimer critique lui aussi la « *spatialisation du temps* » comme une caractéristique de la pensée occidentale qui mène à l'uniformisation et constitue le soubassement de la rationalisation excessive dont est porteuse la modernité. La dialectique hégélienne différencie certes des moments distincts, mais elle réduit cette différence à une relation entre deux termes dont la spécificité qualitative est effacée. Adopter une conception qualitative du temps, c'est prendre en compte les contenus des différents moments et donc *les conditions sociales* qui les génèrent, conditions sociales inséparables de l'expérience vécue (*Erlebnis*) dans son irréductibilité à l'expérience comme intégration du passé (*Erfahrung*), ce qui implique une réévaluation de l'objet comme contenu et explique la centralité de la méthode micrologique et son lien avec la conception qualitative du temps. Ce n'est donc pas non plus se résigner à une pensée de la durée psychologique de type bergsonien, durement critiquée par Horkheimer, car entièrement centrée sur un vécu monadique dépourvu de référence holistique. Le qualitatif s'assimile d'abord chez Horkheimer à ce qui relève de la spécificité des conditions sociales, et non à une intériorisation quelconque. Pensée juive et marxisme se rencontrent ainsi dans le commun constat de l'insuffisance de la domination quantitative de la spatialisation²⁰⁷ comme

de la liberté ne sont pas reconnues dans leur caducité, leurs représentations temporelles ne sont pas perçues ; elles sont au contraire prises comme bases en tant que réalités et puissances conceptuelles, cela exactement à l'encontre des développements historiques dont elles sont abstraites. »

²⁰⁷ Jimenez, Marc. « Pouvoir et temporalité chez Max Horkheimer », *Archives de Philosophie*, vol. 49, n° 2, « Histoire et nostalgie de Dieu », à l'occasion du 90^e anniversaire de Max Horkheimer (1895-1973), avril-juin 1986, pp. 231-238. p. 234 : « Ce noyau temporel est certainement ce que la tradition philosophique occidentale a toujours eu beaucoup de mal à intégrer et à thématiser ; le temps se révèle comme l'ennemi du conceptuel : le concept ne saisit pas le temps, aux sources de la Théorie critique, on trouverait sans doute cette sensibilité au temps, cette primauté de la temporalité sur la spatialité. L'intuition du temps, la hantise et l'angoisse du temps ne seraient-elles pas à l'origine du pessimisme critique, dans lequel se révélerait enfin ce qui a longtemps défié les exégètes

manifestation d'une démythologisation confondue avec la rationalisation et dans l'émergence d'une temporalité fondée sur la différenciation qualitative et sur la prise en compte du *quotidien* comme source de cette différenciation.

C'est ici que deviennent notables les deux questions des *modalités d'écriture* présentes dans un certain nombre d'œuvres produites par les auteurs de la Théorie critique et de *la transcription micrologique de l'expérience quotidienne comme rapport à l'Histoire*. Elles semblent témoigner de ce rapport au temps et à l'Histoire, faisant de la forme une donnée inséparable du contenu, comme s'il s'agissait de prolonger le matérialisme comme dépassement de la distinction sujet-objet jusque dans l'abolition de la distinction entre *forme et contenu* dans l'écriture qui en constitue le support. C'est d'ailleurs l'objet de « L'Essai comme forme » d'Adorno que de montrer les liens de ce type²⁰⁸. L'importance prise par la forme courte et par la discontinuité que l'on trouve dans les *Notes critiques* de Horkheimer et les *Minima Moralia* d'Adorno²⁰⁹, aussi bien que dans *Traces* de Bloch et dans l'œuvre entière de Benjamin, mais tout particulièrement dans les *Thèses* et *Sens unique*, témoigne tout autant verticalement de l'intégration de la conception messianique de la temporalité brisée, que de la résonance contemporaine des collages de Schwitters et Hausmann ou de l'aphoristique et des compositions littéraires de Karl Kraus, mais aussi de l'historicité faite d'une succession de césures et de mouvements du marxisme. Les traités philosophiques ultérieurs qui semblent plus classiques dans leur construction n'en charrient pas moins, par la multiplicité des focales et des références qu'ils emploient, une impression de maelström qui semble imiter la difficulté qu'a la conscience historique à faire émerger de la multiplicité des faits et des facteurs une vision cohérente et dotée de sens. La structure à la fois accidentée et progressive de la *Dialectique négative* en est l'incarnation²¹⁰, tout comme la sémiotique de Benjamin dans *Sens Unique*, qui

et les commentateurs, à savoir la demi-judéité des théoriciens critiques ? »

²⁰⁸ Adorno, Theodor W. « L'Essai comme forme », in *Notes sur la littérature, op. cit.*, p. 21. « Le terme d'essais dans lequel l'idée utopique de toucher la cible va de pair avec sa conscience d'être faillible et provisoire, dit quelque chose sur la forme, comme c'est généralement le cas pour les terminologies qui demeurent dans l'histoire, et cela a d'autant plus de poids qu'il ne s'agit pas d'un programme mais d'une caractéristique de l'intention tâtonnante. L'essai doit faire jaillir la lumière de la totalité dans un trait partiel, choisi délibérément ou touché au hasard, sans que la totalité soit affirmée comme présente. »

²⁰⁹ Jimenez, Marc. art. cit., p. 235. « Chez Adorno, cette imprégnation affecte l'écriture même, décomposée en aphorismes et déroulée en constellations, et ce n'est pas un hasard si la musique – art du temps – est au centre de son esthétique, si elle est en quelque sorte consubstantielle à sa philosophie. » Voir aussi Payot, Daniel. *Constellation et Utopie, op. cit.*, p. 105. « Le messianisme serait comme un sabbat de la pensée conceptuelle : Adorno s'y rapporterait pour susciter des interrogations, des suspensions de la raison calculatrice, pour que soudain les pensées, la sienne et celle qu'il analyse, acquièrent la disponibilité au regard et aux perspectives utopiques que le texte des *Minima Moralia* attribuait. »

²¹⁰ Payot, Daniel. *Constellation et Utopie, op. cit.*, p. 131. « L'écriture est constellation, elle agence les éléments

témoigne de la cristallisation des mentalités dans des objets à signification sociale comme les panneaux de signalisation, lesquels semblent borner la temporalité quotidienne et l'espace urbain. Le déplacement de la question des *catégories de pensée* depuis un sujet isolé chez Kant jusqu'aux *catégories de type sociologique* qui régiraient le sujet inséparable de son moi social, impliqué dans l'Histoire, s'effectue dans cette lignée chez Horkheimer par une réévaluation du temps sur l'espace comme cadre *a priori* de la sensibilité²¹¹ et par la prééminence décisive de l'activité sur la contemplation.

Le rôle de la musique comme médiation esthétique de la représentation de l'Histoire par rapport aux arts graphiques est ici essentiel et rejoint cette priorité accordée au temps sur l'espace comme support de la conception de l'Histoire. La musique est liée à la fois à l'écriture et à l'expérience comme deux modalités d'accès à la pensée utopique²¹². Par ailleurs, la musique est l'art qui permet une représentation sans images et, en cela, elle est un art à la fois utopique et théologique par excellence. Elle requiert à la fois activité et attente, son écoute ne saurait être assimilée à la passivité pure de la contemplation ni à l'activité pratique. Dans *L'Esprit de l'utopie*, Bloch élabore ainsi une forme d'historiosophie musicale qui renoue avec la conception gnostique de l'Histoire composée d'éons qualitativement différenciés. Chaque éon trouve sa correspondance dans un musicien qui est lui-même mis en correspondance avec les coordonnées qu'une époque occupe dans sa prise en compte plus ou moins importante des facteurs matériels et spirituels. Ainsi, Bach est présenté comme l'incarnation d'une époque de grandeur spirituelle²¹³. Comme il se doit, le musicien qui incarne le monde à venir utopique

collectés selon un mode de coexistence qui n'est ni abstraction (réduction des singularités à une essence englobante) ni accaparement violent (soumission du non-identique à une identité prescrite). L'écriture n'est ni "chaîne de jugements déductifs sur l'étant" – elle n'aborde pas le singulier depuis la position préalable d'axiomes ou de principes déjà établis – ni "pensée de l'absolument différent" – elle ne prétend pas dépasser le plan immanent de l'existant et accéder à une positivité transcendante, elle n'est pas "transfiguration". Elle s'en tient à la seule immanence, c'est-à-dire une négativité indépassable, mais dans l'immanence, elle change les antinomies en fragments ou éclats de justice. »

²¹¹ Horkheimer, Max. *Théorie critique*, Ibid., *op. cit.* « Comme tout être particulier qui nous est donné dans le temps y occupe une place déterminée, est perçu dans une certaine durée, comme y déployant une activité changeante et pouvant y transformer ses propriétés, il s'ensuit nécessairement que le rapport au temps est inhérent à tous nos jugements sur l'existence, les qualités, les activités et les relations de choses particulières et que tout jugement de cette nature ne peut prétendre qu'à une validité limitée dans le temps. » (Citation de Sigwart.)

²¹² Payot, Daniel. Ibid., *op. cit.* « En ce sens, l'écriture est à la fois négativité et utopie : utopie qui n'est pas illusoire soustraction à la réalité du monde, négativité qui n'est pas renoncement à la vérité. Elle corrige le désir de présentation immédiate de positivités absolues par la nécessité de donner forme au tout, et elle tempère la tendance autoritaire de l'instauration constructive par le rappel du mouvement qui porte quelque chose vers son autre. »

²¹³ Bloch, Ernst. *L'Esprit de l'Utopie*, *op. cit.*, p. 75. « Chez Mozart s'objective le moi temporel, chez Bach le moi spirituel. (...) C'est donc chez Mozart le Moi luciférien (encore court) du temporel et chez Bach le Moi chrétien (également court encore) le Moi, que la pensée protestante, plus proche et plus subjective rend accessible, de la bonté ou de l'Adam sauvé (...). C'est illuminé de l'intérieur, l'écrin de la volonté chrétienne d'agir, en ce sens que la musique de Bach cherche à exprimer l'effort de l'âme vers son salut, les degrés de l'amour et de l'espérance

occupe une place vide, à la fois symbole de son statut ontologique de *noch-nicht-sein* et *rappel de l'indéterminabilité directe* de la réalité utopique. La conception gnostique de la temporalité historique rejoint ainsi l'impossibilité de représenter le monde utopique autrement que par le récit fictionnel ou le détour de l'affect musical pour le faire advenir. Si la conception de Bloch n'est pour sa part pas surdéterminée, comme chez Adorno, par une fidélité revendiquée au *Bilderverbot* en tant que modalité stratégique et éthique, mais par l'impossibilité de représenter directement l'Utopie elle-même comme objet, la musique joue la fonction de métaphore de l'Histoire comme flot continu ponctué d'accidents, de diversité de rythmes, mais dont l'ensemble finit par faire sens dans l'histoire musicale prise dans son ensemble. On remarquera toutefois que l'ère utopique reproduit la structure et joue sur les mêmes termes que les périodes précédentes, qu'elle agence simplement de manière différente. La différence entre l'Utopie réalisée et les périodes qui la précèdent relève donc de l'agencement d'éléments déjà existants, et en particulier entre facteurs matériels et spirituels. On remarque chez Bloch que c'est tout de même l'ensemble qui confère aux parties leur signification.

C'est également une fonction analogique avec l'Histoire, mais aussi avec le langage, que remplit la musique chez Adorno, même si son approche musicologique des compositeurs joue un rôle micrologique résolument opposé à la dimension gigantomachique de l'historiosophie blochienne. Cette différence immédiate n'est pas secondaire car elle annonce une différence de conception de la théologie matérialiste de l'Histoire mise en œuvre. Pour Adorno, la musique se rapproche de la pensée historique car elle est soumise à un problème assez similaire : concilier l'absolue unicité irréductible de l'élément singulier et la cohérence de l'ensemble, faire en sorte que le flux continu puisse s'incarner dans une appréhension globale de l'œuvre comme totalité composée en réalité de détails qui se répondent dans un ensemble. Il faut que le fragment témoigne des caractères de la totalité sans nécessairement en être le microcosme fidèle, sans renouer nécessairement avec la représentation leibnizienne de la monade. Le problème qui est posé dans la problématique musicologique d'Adorno est celui de l'articulation entre des règles d'ensemble et la singularité des individus²¹⁴. C'est le problème qu'il découvrait

derrière lesquels – parallèles mais impraticables à Bach – s'élèvent les trois formes vives supérieures, les degrés de la foi, de l'illumination et de l'apocalypse, au sein d'une phénoménologie religieuse non pas plus sublime, mais plus difficile et plus définitive. »

²¹⁴ Adorno. Theodor. « Difficultés II », in *Beaux Passages*, Paris, Payot, 2013, p. 191. « Certes, dans la tonalité prise au sens d'une langue objective, tout le phénomène musical était organisé à l'avance comme le sont les mots dans une langue ; mais en même temps la tonalité contenait un nombre incalculable de combinaisons et avant tout la possibilité de se rassasier de l'expression ; ainsi dans chaque élément général, l'élément particulier pouvait s'intégrer et il était même souvent suscité par l'élément général. »

aussi dans le concept de causalité dans la sociologie de Simmel. C'est ici que la pensée musicale d'Adorno s'articule à sa pensée historique dans une conception anti-téléologique dont le *Bilderverbot* est le surdéterminant : si l'Histoire était une totalité déterminable, il serait alors possible de s'en faire une image, une représentation, et nous posséderions un langage adéquat à cette fin. Or, comme Bloch, Adorno croit à la puissance de l'analogie entre musique et Histoire, mais c'est pour en tirer la conclusion inverse concernant la représentation théologique de l'Histoire. *Il n'y a pas d'historiosophie et de téléologie possibles parce que nous ne devons pas nous faire d'image préalable positive du devenir historique comme nous ne devons pas nous faire d'image de l'Utopie. En cela, l'abandon épistémique de l'outil téléologique ou de l'imaginaire historiosophique rejoint l'abandon de la syntaxe tonale dans la composition musicale.* Les analyses musicologiques d'Adorno sont des laboratoires de la résolution de la question des rapports sur la place d'un Autre comme rétablissant un concept fort d'Expérience²¹⁵. Les représentations de l'Utopie et de l'Histoire constituent autant de déformations préalables qui se fixent en schèmes préétablis nous laissant aveugles au potentiel utopique et messianique de certains événements particuliers. Cela ne signifie pas qu'il faille renoncer à toute compréhension de l'Histoire, pas plus que l'abandon du système tonal ne nous oblige à renoncer à la composition musicale²¹⁶. Il en est de même des structures théologiques de notre représentation de l'Histoire qui n'ont pas non plus résisté comme schème préétabli, comme syntaxe, à la modernité qui en a dissous radicalement le cadre de référence sémantique. Sur cette dissolution, Adorno rejoint finalement une nouvelle fois Blumenberg sur le constat d'un caractère irrémédiable de la Modernité mais il s'en distingue *en maintenant l'idée que nous pouvons réinventer un langage à partir de l'éclatement de ces schèmes théologiques dont nous conserverions des éléments choisis.* La dissolution de la référence sémantique ne laisse certes jamais indemne la syntaxe, mais elle n'abroge pas le moins du monde la nécessité de l'articulation syntaxique pour donner un sens au déploiement du phrasé. Le domaine musical témoigne que cette liberté syntaxique ne guérit pas du désenchantement fondamental dont l'abandon de l'expressivité musicale était porteur²¹⁷, similaire en cela à la richesse de sens de

²¹⁵ Payot, Daniel. *Constellation et Utopie*, *op. cit.*, p. 115. « On devine alors en quoi l'intérêt d'Adorno pour la musique n'est pas cantonné dans des préoccupations strictement esthétiques : dans l'analyse de la construction immanente des œuvres, il retrouve la question de la possibilité ou de l'impossibilité de l'expérience dans une société organisée selon les figures de l'identité absolue et sans autre. »

²¹⁶ Adorno, Theodor W. « Difficultés I », in *op. cit.*, p. 169. « Toute musique composée est dans l'obligation de commencer par créer sa propre langue, alors qu'il ne dépend pas de la volonté de l'individu de créer une langue – ce mot désignant ne vertu de son sens même, ce qui se situe par-delà la composition et en dehors d'elle, donc un élément qui serait le vecteur de cette composition. »

²¹⁷ Adorno, Theodor W. « Vers une musique informelle », in *Quasi una fantasia*, *op. cit.*, pp. 294-295. « (...) une

la représentation théologique. Adorno ne dénie pas la dimension de perte que constituent l'abandon du système tonal aussi bien que la vision théologique du monde. L'usage d'éléments théologiques déplacés de leur contexte d'origine a pour ambition l'irruption d'une nouvelle conception de l'Histoire où la discontinuité et la singularité de l'événement sont ce qui donne sens, et non pas l'appréhension de la totalité. Il s'agit de partir de l'événement pour en dégager des coordonnées théologiques, avec comme finalité de réintroduire dans la Modernité la spécificité de l'expérience singulière dans l'appréhension de l'Histoire.

La Théorie critique, à l'image des sérialistes dans la musique, fabrique en réalité ses propres règles de composition théologique. C'est ainsi que l'imaginaire utopique que promet nécessairement toute musique *comme référence à un Autre* ne disparaît pas avec le sérialisme mais se transforme. La tonalité établissait une production d'images et de ressemblances avec le Réel, production devenue désormais impossible à réitérer avec l'abolition de la tonalité. L'Utopie négative présente un effet de correspondance certain avec l'abandon de la tonalité. Il se passe dans le domaine musical les mêmes transformations que dans le domaine théologique ou historique : il n'existe plus de transcendance hors du monde qui s'opposerait à l'immanence²¹⁸ des processus. Le transcendant de la musicalité n'a pas disparu, et il suffit d'assister au *Moïse et Aaron* de Schönberg pour le constater, *mais il procède de la forme existante de la musique et d'elle seule*. La musique, comme l'œuvre d'art chez Benjamin, est délivrée de sa référence théologique et elle est autonomisée au même titre que le déroulement de l'Histoire, que la production des règles de Droit, n'obéissant plus qu'à la réalisation immanente par les hommes de leur propre destin. C'est ainsi que la référence musicale se fait référence plus vaste au modèle sociologique des rapports entre totalité et individu²¹⁹. La musique se révèle en réalité un art fondé sur l'attente et sur des événements qui en découpent la trame temporelle. L'attente forme la continuité et l'événement porte la discontinuité. L'analogie avec l'Histoire comme succession discontinue de moments décisifs et de moments d'attente peut être poursuivie. Il y a donc dans cette succession, au sein de la musique comme

musique qui se serait affranchie de toutes les formes abstraites et figées qui lui étaient imposées du dehors, mais qui, tout en n'étant soumise à aucune loi extérieure étrangère à sa propre logique, se constituerait néanmoins avec une nécessité objective dans le phénomène lui-même. »

²¹⁸ Adorno, Theodor W. *Mahler, une physionomie musicale*, Paris, Minuit, 1976, trad. Jean-Louis Leleu et Théo Leydenbach. « La vérité est dans l'Autre, dans ce qui n'est pas immanent et pourtant surgit dans l'immanence. »

²¹⁹ Payot, Daniel. *Op. cit.*, p. 117. « L'ordre social et politique est lui-même un tout dont Adorno montre qu'il repose aujourd'hui sur une répression du singulier et sur une dénégation de la libre articulation syntaxique. Dans le mode de communauté qui s'est ainsi imposé, les individus sont inclus dans un fonctionnement dans lequel tous sont reliés les uns aux autres, mais dans lequel aussi aucun ne sait plus précisément le pourquoi de ce fonctionnement. »

de l'Histoire, une structure messianique micrologique, une messianicité au sens derridien, davantage qu'un messianisme interruptif au sens blochien. *Il y a un modèle messianique de structuration de l'Histoire mais pas de finalité messianique de l'Histoire.* C'est de là que provient le fait que l'on puisse trouver dans la musique une sorte de modèle en action de la charge messianique que contient chaque étape de l'Histoire. C'est ainsi que la forme idéale de la musique a tout à voir avec le nom divin, dont il faut rappeler qu'il ne faut pas le prononcer comme règle d'extension du *Bilderverbot* au langage. Adorno trouve dans la musique le cœur même de ce qui peut rester vivace et légitime dans la démarche théologique : « *La musique représente la tentative, si vaine soit-elle, d'énoncer le nom lui-même au lieu de communiquer des significations*²²⁰. »

Ainsi la musique est-elle, selon Adorno, ce en quoi se dépose l'ultime aspiration que l'on puisse conserver en ces temps séculiers : un modèle d'existant qui combine la reconnaissance de la singularité de ce qui la compose et l'aspiration à s'intégrer à un ensemble général. C'est là la définition que l'Utopie peut encore conserver sans être représentée ni nommée : celle d'une société « musicale » sans être nécessairement harmonieuse, l'Utopie et son contenu messianique qui empêche la complétude et la clôture de l'objet sur lui-même, qui prend du recul par rapport à l'unité du concept. C'est ce qui réalise dans l'Histoire l'ambition hölderlinienne de rompre avec les schèmes formels préétablis et de laisser le langage guider le poète comme l'événement doit guider celui qui fait œuvre d'Histoire²²¹. C'est pourquoi la question du fragmentaire régit toute la stylistique de la Théorie critique en lien direct avec la question politique de l'Utopie et avec son arrière-plan théologique du *Bilderverbot*. C'est pourquoi, en outre, ni représentation de l'Utopie ni téléologie ne sont possibles si l'on veut préserver un lien entre Utopie et Histoire, donc entre Utopie et possibilité de sa survenance. Il y a donc aux yeux d'Adorno une conception messianique de l'Histoire qui correspond à l'Utopie négative. Cette conception de l'Histoire n'est à ce propos pas celle de Bloch, qui conserve trop d'éléments de détermination et de linéarité et une certaine confiance en la transparence de la téléologie historique au sujet collectif que nous formons, et ce même si elle possède en commun l'idée d'une représentation directe impossible de l'Utopie. Adorno restera toujours davantage un admirateur de *Traces* que du *Principe Espérance*. Sa conception semble plutôt partager bien

²²⁰ Adorno, Theodor W. Mahler, une physionomie musicale, op. cit.

²²¹ Adorno, Theodor W. « Parataxe », in *Notes sur la littérature*, op. cit., p. 332. « Le renoncement à toute identité prédicative tend à ressembler au rythme d'une ligne musicale, autant qu'il modère la prétention à l'identité de la spéculation, qui cherche à dissoudre l'histoire dans son identité avec l'esprit. »

des éléments avec une vision plus rationaliste comme celle de Kracauer telle qu'exposée dans son œuvre inachevée *L'Histoire des avant-dernières choses*.

Kracauer partage tout d'abord avec Adorno, mais aussi avec Bloch, la nécessité de médier son analyse de l'Histoire à travers le moyen de l'analogie esthétique. L'Art qui sert de support à sa réflexion est la photographie et non pas la musique. La méthode demeure identique dans la mesure où le médium choisi révélerait jusque dans sa structure ontologique une certaine vérité de l'Histoire, en l'occurrence sa dimension perspectiviste irréductible à toute objectivation dans les philosophies de l'Histoire²²² et sa congruence avec le *Lebenswelt*. La perspective de Kracauer se révèle cependant beaucoup plus épistémologique que celle d'Adorno, dans la mesure où elle se focalise sur les conséquences pour le travail de l'historien d'une conception de l'Histoire qui n'obéisse plus au schéma téléologique hégélien et à son arrière-plan théologique, mais privilégie une historicisation des *formes de vie* dans leur diversité de niveaux d'approche et leur insaisissabilité. Elle présente ici encore des caractéristiques rationalistes plus marquées se situant dans la lignée du traitement horkheimerien de l'épistémologie diltheyenne selon une approche plus matérialiste, tout en témoignant, à sa manière, d'une caractéristique propre à la Théorie critique : celle d'introduire d'une forme de messianicité de l'Histoire sans Messie faite de ruptures et de reconfigurations permanentes. C'est de cette conception que Kracauer révèle en fait la portée épistémologique et historiographique compatible avec une approche compréhensive de l'Histoire, ce qui le place de ce point de vue très loin de Marx²²³. Pour Kracauer, l'Histoire est fondamentalement indéterminée et ouverte et il explique ce caractère par un modèle épistémique très élaboré opposant la « Loi du niveau » et la « Loi de la perspective »²²⁴ comme deux tendances centrifuges. L'Histoire se caractérise ainsi par son

²²² Kracauer, Siegfried. *L'Histoire des avant-dernières choses*, Paris, Stock, 2006, p. 117, trad. de l'anglais par Claude Orsoni. « Il existe par conséquent une analogie fondamentale entre l'historiographie et le médium photographique : comme le photographe, l'historien répugne à faire passer son devoir d'enregistrement après ses conceptions préétablies et à consommer entièrement le matériau brut auquel il essaie de donner forme. Mais il y a plus, une autre analogie de base porte sur le sujet qui est propre aux deux entreprises. Dans la mesure où l'appareil photographique et la caméra reconnaissent le "principe esthétique de base", ils visent habituellement un univers qui n'est certainement pas celui de la nature abstraite de la science. Ce n'est pas non plus un monde faisant signe vers quelque cosmos bien ordonné car "il n'y a aucun cosmos sur l'écran, mais une terre, des arbres, le ciel, des rues, des trains » (citation de Roger Caillois « Le cinéma, le meurtre et la tragédie » in *Revue internationale de filmologie*, vol. II n° 5 s. d. p. 87). La "caméra-réalité" – cette sorte de réalité vers laquelle vers laquelle le photographie ou le cameraman, dirige ses objectifs – présente plutôt tous les caractères du *Lebenswelt*. Elle comporte des objets inanimés, des visages, des foules, des gens qui s'entrecroisent, qui souffrent, qui espèrent ; son sujet de prédilection, c'est la vie dans sa plénitude, la vie telle que nous la vivons communément. »

²²³ *Ibid.*, p. 92. « De même, Marx soutient que l'historien et la nature sont indissociables et par conséquent il réfute toute différence méthodologique entre la science de l'histoire et les sciences de la nature. C'est ce dont témoigne ce qu'on appelle son matérialisme historique. »

²²⁴ *Ibid.*, p. 193. « En conclusion, la circulation entre la dimension micro et la dimension macro est soumise à de

incomplétude dans la mesure où elle ne saurait prendre en compte en même temps les différents niveaux micro- et macro-historiques et ne saurait non plus épuiser les sources disponibles. Pour être efficient, le travail de l'historien doit sélectionner et exclure. Il existe selon Kracauer une forme de *principe d'indétermination* en Histoire similaire à celui de la physique qui conduit à effectuer un choix entre *ampleur de la vision historique* et *précision de l'information*. Kracauer affirme ici s'inspirer d'ailleurs du *principe d'économie d'intentions* de Blumenberg qui fait le lien entre progrès scientifique et abandon des prétentions métaphysiques²²⁵. *Le travail de l'historien est donc lié à la sécularisation en ce qu'il doit renoncer à toute métaphysique implicite de l'Histoire pour gagner en scientificité*. Cela dit, il faut bien observer que dans la logique de Kracauer, qui diffère de celle de Blumenberg, si l'Histoire est une science compréhensive, elle ne peut renoncer totalement à une certaine ambition englobante. La conception de Kracauer présente en outre l'originalité de combiner une approche synthétique de l'Histoire qui met l'accent sur la discontinuité et y ajoute la pluralité temporelle selon les différents niveaux au sein de la structure sociale. Kracauer rejoint de manière surprenante Althusser dans sa lecture de Marx et dans son affirmation du caractère fondamentalement désynchronisé du temps social, mais il fait de cette désynchronisation une caractéristique explicative issue de la complexité du *Lebenswelt* et de la nécessité d'adopter une attitude compréhensive. Cette attitude compréhensive particulière, qui doit trouver le point d'équilibre entre scientificité et ampleur, repose sur une clarification de la conception du temps qui ne saurait être conçu comme homogène. C'est là le grand défi que se lance Kracauer : penser l'épistémologie de l'Histoire dans le cadre de la disruptivité liée à la reconfiguration de conceptions mythiques.

Kracauer renoue, pour établir cette conception de l'Histoire, avec la conception juive du temps. Cette conception part de l'idée que l'Histoire est le produit d'une interaction constante entre le peuple juif et Dieu. Elle est séquencée qualitativement par des événements qui sont liés

sévères restrictions. La "Loi de la perspective" fait qu'une partie des sources se trouve automatiquement évacuée. Et la "loi des niveaux" fait qu'une partie des éléments virtuellement disponibles n'atteint sa destination que dans un état d'incomplétude. Cela signifie que l'univers historique présente une structure non homogène. Il comporte des champs d'intensité variable et il est agité de tourbillons inintelligibles. »

²²⁵ *Ibid.*, p. 195. « "Selon le niveau où l'historien se place" écrit Lévi-Strauss "il perd en information ce qu'il gagne en compréhension et inversement" et il estime que le seul recours pour l'historien est de "sortir de l'histoire par le bas ou par le haut". (Citation extraite de *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 346). Le fait que le surcroît d'intelligibilité entraîne une diminution de l'information est un cas spécial du principe d'"économie mentale" qui semble régir notre univers social et intellectuel. Il est du même type que le principe d'économie d'intentions de Blumenberg selon lequel le progrès de la connaissance scientifique est indissociable de l'abandon de la prétention métaphysique à une connaissance totale. »

aux péripéties de l'Alliance et ne comprend pas le lien à la cyclicité autrement que dans la sanctification des fêtes qui ne sont qu'une réplique de la conception qualitative susmentionnée à l'échelle de la séquence annuelle. Le temps chrétien tente pour sa part de concilier les deux aspects du temps par une dualisation chez saint Augustin en *temps de la grâce* et *temps de la nature*. La prédominance de l'aspiration à la scientificité décrite par Blumenberg depuis Galilée aboutit à un monisme chronologique du temps historique s'identifiant strictement au *temps de la nature*. Cette conception a ancré l'activité historique dans le champ du temps chronologique linéaire, faisant de la détermination de la date un indice explicatif de l'événement²²⁶ ; le récit historique est quant à lui configuré bien trop linéairement²²⁷ et selon un modèle continuiste ; enfin, cette linéarité entretient un lien avec la Totalité²²⁸, favorisant l'émergence des métaphysiques de l'Histoire sécularisées et des grands récits philosophiques. On constate que Kracauer rejoint ici en réalité totalement la thématique de la *dialectique de l'Aufklärung* sur la critique du devenir-mythologique de la Raison appliquée spécifiquement à l'activité de l'historien comme production de l'Histoire. Ce n'est pas, contrairement à ce qu'affirme Löwith, la persistance des schémas théologiques qui favorise l'émergence des philosophies de l'Histoire mais bien leur effacement dans le processus dialectique de la rationalisation. Mais ce n'est pas non plus, contrairement à ce qu'affirme Blumenberg, une réelle marque de rupture, en ce que cette rationalisation recrée des formes mythiques sécularisées, certes originales mais appartenant pleinement à l'archaïque du Mythe. Les philosophies de l'Histoire sont des cosmogonies modelées par le caractère d'immanence sociale du nouveau *cosmos* qu'est la sphère sociale-historique. Elles sont des Mythes propres à la sécularisation. L'achèvement de la sécularisation revient alors à rompre concomitamment avec l'*hybris* de la Raison et avec la prédominance mythologique de la Totalité comme symptômes d'un inachèvement de la sécularisation. Cet achèvement passe par le développement d'une conception de l'Histoire qui rompt avec ce monisme chronologique.

²²⁶ *Ibid.*, p. 208. « Conformément à cette prémisse, les historiens s'emploient couramment à établir des relations significatives, causales, ou autres, entre des groupes d'événements successifs rapportant les plus récents à ceux qui les précèdent chronologiquement. »

²²⁷ *Ibid.* « Deuxièmement, envoûtée par le caractère homogène et irréversible du temps chronologique, l'historiographie conventionnelle s'intéresse surtout à ce que l'on prend pour de larges séquences d'événements plus ou moins continues et s'efforce de suivre l'évolution de ces unités au long des siècles. »

²²⁸ *Ibid.* « Troisièmement, en acceptant aveuglément la conception d'un temps qui s'écoule, on fait naître le désir de traduire la propriété formelle d'un flux irréversible en un contenu-autrement dit de concevoir le processus historique comme un tout et d'assigner à celui-ci certaines qualités. (...) Sans parler de Hegel, dont la grandiose construction du processus historique s'inscrit encore dans un *no man's land* entre temporalité et éternité, Marx, lui-même tout attaché qu'il est à la réalité terrestre ne peut résister à la tentation de dessiner le cours suivi par l'histoire dans sa totalité. »

Kracauer explique ainsi que ce sont les historiens de l'art qui ont su apporter dans leur étude des œuvres une manière différente de penser. Ce geste de Kracauer, qui part de la lecture de Focillon, auquel s'était intéressé Benjamin, éclaire considérablement le rôle de la pensée esthétique dans la Théorie critique et son lien avec les références théologiques. C'est ainsi qu'il souligne à la fois le concept d'« événement émergent » créé par Focillon comme ce qui « détermine le contexte plutôt qu'il n'en est le produit²²⁹ » et aussi une forme de *non-contemporanéité* de l'Art vis-à-vis des autres formes historiques car l'œuvre recueille et sédimente divers moments non seulement du passé mais aussi de l'avenir²³⁰. L'Art révèle le caractère brisé et non linéaire du temps historique. Kracauer se réfère à Herder comme précurseur d'une telle conception différenciée selon laquelle chaque chose, chaque objet serait porteur de son propre temps et que toute Totalisation est impossible. La conception de Herder possède aux yeux de Kracauer le mérite de conjurer la Totalisation et de généraliser le concept d'événement émergent à toute chose. Cette combinaison rejoint l'idée d'une messianicité du temps historique faite de multiples incises temporelles que l'historien peut saisir sous la forme de concrétions recueillant la masse des contradictions d'une époque²³¹. Le but de Kracauer est de proposer un concept de temps qui rejoigne son concept de sécularisation et concilie les aspects rationalistes du temps chronologique et antirationalistes et théologiques du temps qualitatif en une forme particulière de dialectique négative²³² de la temporalité, synthèse qui n'a rien à voir avec la coexistence simultanée des ordres de temporalité du christianisme augustinien mais qui ne recouvre pas davantage strictement la conception juive du temps, qu'elle utilise partiellement pour affaiblir la domination de la conception chronologique de la temporalité. Affaiblir l'idée de continuité historique en est la première étape : elle passe chez Kracauer par l'utilisation sécularisée du mythe d'Ahasver, le juif errant, choix qui témoigne de l'enjeu culturel entre conceptions juives et chrétiennes. Ahasver symbolise pour Kracauer

²²⁹ Focillon, Henri. *La Vie des formes*, Paris, PUF, 1981, p. 94. « L'étude la plus attentive du milieu le plus homogène, le faisceau de circonstances le plus étroitement serré ne nous donne pas le dessin des tours de Laon, ni, bien entendu, l'environnement qu'elles ont créé. »

²³⁰ *Ibid.* « L'œuvre montre, juxtaposées dans le même moment des survivances et des anticipations, des formes lentes, retardataires, contemporaines de formes hardies et rapides. »

²³¹ On retrouve ici des éléments de la conception diltheyenne : Dilthey, Wilhelm. *L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, *op. cit.*, p. 133, trad. Sylvie Mesure. « Il ne s'agit pas d'une unité qui serait exprimable par une idée fondamentale, mais il s'agit bien plutôt d'un ensemble qui s'édifie entre les diverses tendances de la vie elle-même et qui se déploie dans le cours des choses. »

²³² Kracauer, Siegfried. *Op. cit.*, p. 222. « Nous sommes donc confrontés à deux propositions qui s'excluent mutuellement et dont aucune ne peut être rejetée. D'une part, le temps mesurable s'évapore, remplacé par des paquets de temps formés dans lesquels évoluent les multiples séries intelligibles d'événements. De l'autre, la datation garde tout son sens dans la mesure où ces paquets tendent à s'agglomérer à certains moments qui acquièrent dès lors valeur pour tous. »

l'unification douloureuse des ruptures entre les moments de l'Histoire et la continuité du processus dont l'unité est constituée par le flux temporel continu²³³. Il est l'homme qui a éprouvé en sa chair douloureuse l'antinomie qui constitue l'Histoire²³⁴. Témoin juif de la persistance d'une unité dans l'Histoire comme Jacob contemplant les anges symbolisant les Nations monter et descendre l'échelle de l'Histoire dans la Torah tandis qu'il s'en tenait soigneusement à l'écart, Ahasver ne se contente plus d'observer, étant lui-même soumis à l'événement historique. L'usage kracauerien d'Ahasver rappelle ainsi le caractère insoluble de l'antinomie constitutive de l'Histoire²³⁵ mais aussi le fait que cette conception de l'Histoire adaptée à la sécularisation est celle d'un Juif au milieu de l'histoire chrétienne, porteur symbolique de la temporalité qualitative propre à l'événement qui détermine l'ensemble de l'Histoire et non plus l'inverse. Ahasver est le Messie inversé, l'Anti-Christ et non l'Antéchrist, toujours-déjà là depuis l'avènement de la conception chrétienne de l'Histoire. Lui ne délivre de rien mais témoigne de chaque instant, de la valeur de chacun des moments historiques, garant d'un *devenir-théologique* de l'Histoire devenue *sainte* depuis le point de vue humain. Cette forme de messianicité structure l'Histoire sans l'achever ou la rédimmer, messianisme inversé, négatif, qui correspond à la théologie inversée d'Adorno. La figure d'Ahasver rappelle aussi la nécessité sise au cœur de la sécularisation de renouer avec l'imaginaire et le Mythe pour achever définitivement ladite sécularisation et faire triompher la Raison, différenciée définitivement de la rationalité au sein d'une conception de l'Histoire autant quantitative que qualitative.

²³³ *Ibid.*, p. 225. « Il me vient à l'esprit que le seul informateur fiable en ces matières dont il est si difficile de s'assurer est une figure légendaire, celle d'Ahasver le juif errant. Il serait certes le mieux placé pour connaître les développements et les transitions, puisque, seul dans toute l'histoire, il a pu sans l'avoir voulu faire l'expérience du devenir et du déclin personnellement. »

²³⁴ *Ibid.* « Quelle terrible apparence il doit avoir ! Certes, son visage ne peut porter les traces de l'âge, mais je l'imagine comme ayant de multiples visages, chacun d'eux reflétant une des périodes qu'il a traversées et toutes à la fois se combinant dans des traits toujours nouveaux tandis qu'inlassablement, et vainement, il tente au travers de ses pérégrinations de reconstruire à partir des temps qui l'ont modelé le temps unique qu'il est condamné à incarner. »

²³⁵ *Ibid.*, p. 232. « L'antinomie qui réside au cœur du temps ne connaît pas de solution. La vérité est peut-être qu'elle ne peut se résoudre qu'à la fin du temps. En un certain sens la solution personnelle de Proust annonce, ou même signifie cette impensable fin – ce moment imaginaire où Ahasver, avant de se désintégrer, pourra pour la première fois se retourner sur ses pérégrinations à travers les âges. » Kracauer nous dit aussi ici que si une telle vision était épistémologiquement possible, elle inaugurerait la clôture de l'Histoire telle que nous la connaissons.

B) Achever la sécularisation du Droit à la lumière du concept théologique de Loi

La position que développe Kracauer sur l'Histoire n'est en réalité compréhensible que dans la mesure où elle dialogue avec celle de Blumenberg. Elle constitue ainsi l'une des rares occurrences d'un des protagonistes de la querelle de la sécularisation, analysée et convoquée ouvertement par un auteur proche de la Théorie critique. Encore faut-il convenir que la discussion ne porte pas *directement* sur la sécularisation mais sur la conception épistémologique de l'Histoire. Cependant, il n'est pas possible de séparer les positions épistémologiques de Blumenberg de sa position critique sur le théorème de sécularisation. La question de la différenciation entre, d'une part, les périodes historiques conçues comme des *ensembles producteurs de sens* et d'autre part, *les événements de surface* qui jalonnent l'histoire chronologique, l'idée qu'il existerait une géologie de l'Histoire qui dissimulerait des plaques tectoniques sous des affleurements de surface, se révèlent décisives puisque ainsi Blumenberg peut, d'une certaine manière, réhabiliter la puissance et l'autonomie des représentations idéelles. Chez Blumenberg, à l'inverse de la réalité géologique, les plaques tectoniques peuvent glisser plus vite que les accidents du paysage affleurants et réciproquement. C'est chez Löwith en réalité, et davantage encore chez Schmitt, que la surface dissimule nécessairement une permanence continue des représentations sous-jacentes. Comme le rappelle Olivier Agard, la position de Kracauer sur l'Histoire a parfois même en réalité été bien plus radicale que celle de Blumenberg concernant l'importance des ruptures²³⁶ qui la parsèment, comme en témoigne le fait qu'il n'a jamais adopté de forme historiographique médiée entre concept de Totalité et concept de césure historique, médiation que symbolise chez Blumenberg le concept d'« époque historique ». La position de Kracauer est bien de faire tenir dialectiquement ensemble à la fois l'importance et la fréquence des ruptures et une vision de l'unité de l'Histoire, et c'est là que réside aussi la fonction de la figure d'Ahasver, révélant ainsi la dimension utopique de cette position puisque empruntée volontairement au Mythe. L'Utopie n'est possible qu'à travers

²³⁶ Agard, Olivier. « La légitimité des "avant-dernières choses". La discussion Blumenberg/Kracauer sur la Modernité », *Archives de Philosophie*, vol. 67, n° 2, « Les mondes de Hans Blumenberg », été 2004, pp. 227-247. p. 236 : « La conception blumenbergienne du "seuil" historique aurait également l'avantage – selon Kracauer – de permettre de penser les ruptures idéologiques dans ce qu'elles ont d'inaugural, une idée à laquelle Kracauer tient beaucoup. (...) Kracauer a peut-être tendance à solliciter le texte de Blumenberg pour le rendre compatible avec son propre modèle, et plus précisément avec cette théorie – déjà évoquée – des "temps formés", qui, menée à son terme, remet en cause la notion même d'époque historique, notion avec laquelle Blumenberg continue pour sa part de travailler. »

l'élaboration d'une historiographie qui apparaît aujourd'hui comme utopique. C'est bien pourquoi sa conception de la sécularisation ne peut recouvrir exactement celle de Blumenberg dans la mesure où Kracauer dessine en réalité une ontologie de l'actualité²³⁷ sous-tendue par la question : « Comment faire de l'Histoire après Auschwitz ? ». Cette ontologie se situe de fait bien moins dans la lignée d'une défense de la modernité que celle de Blumenberg. Elle relève selon nous partiellement d'une application rationalisée et modérée des positions de la *dialectique de l'Aufklärung* au travail historique. Elle procède néanmoins d'un certain pessimisme historique culturel sur le contenu de l'Histoire que réfutait Blumenberg et qui le tiendra toujours éloigné de l'Ecole de Francfort²³⁸. Kracauer pense également que la modernité est un projet à recommencer et que l'Histoire peut nous y aider en nous amenant à comprendre l'importance qu'y prennent les ruptures sans atteindre à son unité et quelles ruptures nous devrions envisager tout en sachant que nous sommes acteurs de notre Histoire. Il fait porter la dimension utopique et théologique *depuis le contenu vers le contenant*.

Cette activité préalable à l'action historique de l'historien est peut-être la réponse à la question de « Ceux qui attendent » formulée dès *L'Ornement de la masse* et finalement laissée alors sans vraie réponse. Kracauer s'est cependant distancié malgré tout de l'Ecole de Francfort proprement dite par l'adoption d'un point de vue rationaliste, éloigné de la radicalité de l'après-guerre de Horkheimer et Adorno, perspective qu'il fait coexister avec une théologie qu'on peut qualifier elle aussi de minimale, reposant principalement sur une réhabilitation de l'acquiescement à la primauté du *Lebenswelt* et de l'*Erlebnis*²³⁹ à laquelle on peut trouver les accents d'un Alfred Schütz devenu soudainement historiographe. Par un détour étrange, le Kracauer tardif semble ainsi retrouver les thèmes théologiques du jeune Löwenthal, à l'époque tant critiqué pour son appétence en faveur de la synthèse entre Marx et Husserl. Une telle

²³⁷ « Le but que je poursuis vraiment est une philosophie de la situation provisoire dans laquelle nous nous trouvons. » Brouillons d'*History*, *Kracauer Nachlass*, Marbach, Deutsches Literaturarchiv. Cité par Agard, Olivier, art. cit., p. 238.

²³⁸ Agard, Olivier. *Ibid.*, p. 240. « On peut sans doute considérer qu'au-delà des noms cités dans la *Légitimité des temps modernes*, c'est un large pan de la philosophie allemande teintée d'une forme très élaborée de *Kulturkritik* et de pessimisme culturel, qui est visé selon lequel la science est un aspect ou le moteur d'un processus d'autodestruction de la Raison. Cela inclut bien sûr Heidegger mais aussi Adorno et Horkheimer dans la *Dialectique de la raison* (Blumenberg semble ne pas avoir éprouvé de grande sympathie pour ce que l'on appelle l'Ecole de Francfort) : la modernité apparaît dans ce dernier ouvrage non comme un projet inachevé mais comme un projet à recommencer. »

²³⁹ *Ibid.*, p. 244. « Curieusement, Kracauer retrouve dans cette *Lebenswelt*, ce domaine des "avant-dernières choses", une dimension presque "théologique", même si elle est très modeste, atténuée (on n'ose dire "sécularisée"). L'une des leçons d'Histoire est en effet que c'est désormais dans le profane qu'il faut trouver une forme de vérité, celle à laquelle la connaissance historique accède, quand elle arrive à subvertir les perspectives réifiées, les modèles dominants ou à saisir les impulsions d'une idée avant qu'elle ne s'institutionnalise. »

synthèse apparaît toutefois délivrée ici de sa formulation mystique digne de « l'Amok vers Dieu », par lequel Kracauer reprochait à Löwenthal d'imiter fâcheusement l'attitude blochienne. Toutefois, la réflexion de Kracauer ne se clôt pas sans réflexion ouvertement théologique, réflexion qui nous mène vers une thématique fondamentale de la théorie de la sécularisation telle qu'abordée dans la Théorie critique. Cette question sous-tend nécessairement celle de l'Histoire une fois déplacée dans une ontologie de l'actualité : *qu'est-ce que le droit et la justice à l'ère séculière*, alors que ni l'un ni l'autre ne peut plus reposer sur une *arkhê* quelconque hétéronomiquement déterminée, mais uniquement sur l'expérience négative du monde du mal et de l'injustice ? Kracauer, qui ne répondra pas directement à la question, peut-être du fait de l'interruption par la mort de la rédaction de son ouvrage, cite ici le Talmud en mentionnant la légende des trente-six justes grâce auxquels le monde ne s'effondre pas²⁴⁰. L'histoire humaine ne subsiste que dans la sauvegarde de la justice et de la Loi, qui prend alors un aspect cosmologique. Ahasver le juif errant est aussi le symbole de l'homme déporté et à ce titre il réfute, depuis l'expérience proprement juive de l'Histoire ancrée dans la mémorialisation, toute réconciliation au sein de celle-ci et toute rationalité totalisante qu'incarnerait l'Esprit objectif hégélien et sa téléologie de la Ruse de la Raison²⁴¹. L'expérience de l'injustice et de la barbarie nichées au cœur de la rationalité demeure, après-guerre, celle d'Auschwitz, comme avant-guerre elle était celle du fascisme pour Benjamin. Ahasver est aussi ironiquement le rappel que la question de la sécularisation fut en Allemagne *d'abord une question juive* adressée à une histoire chrétienne et allemande. La version forte du théorème élaborée par Schmitt n'est pas par hasard celle d'un penseur catholique soucieux d'assimiler rationalité, germanité et chrétienté.

Ce rapport entre l'Histoire et le Droit a été partiellement perçu dans la théorie de la sécularisation ; il constitue même le fondement de toute théologie politique au sens schmittien, mais s'arrête au seuil de la question déterminante pour la Théorie critique, de la justice. Chez Schmitt, le Droit joue le rôle de l'élément de l'actualité par laquelle la sécularisation peut être analysée. Le Droit témoigne de la persistance historique des concepts théologiques sécularisés,

²⁴⁰ Kracauer, Siegfried, *op. cit.*, p. 25. « Selon une ancienne légende juive, il y a dans chaque génération trente-six justes qui soutiennent le monde. S'ils n'étaient pas là, le monde serait détruit et disparaîtrait. Pourtant personne ne les connaît et ils ne savent pas eux-mêmes que le monde est protégé de la fatalité du fait de leur présence. »

²⁴¹ Hegel, GWF. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin, vol. I, p. 614. « La ruse consiste en général dans l'activité médiatisant qui en laissant les objets conformément à leur nature propre agir les uns sur les autres et s'user au contact des uns des autres sans s'immiscer immédiatement dans ce processus ne fait pourtant qu'accomplir sa fin. »

il est le lieu de leur affleurement de surface par lequel nous pouvons saisir depuis notre situation historique la permanence des modes de pensée propres à la religion chrétienne. Le Droit est le lieu où se révèle la dimension politique synchronique de la sécularisation et c'est lui qui constitue le soubassement politique du théorème de sécularisation dans sa version forte schmittienne. On aurait par ailleurs pu penser que Schmitt aurait pu accentuer la lecture jusnaturaliste qu'il avait esquissée dans son opposition résolue à Kelsen et au normativisme, mais l'adoption de cette dernière aurait posé des limites inconcevables à sa théorie décisionniste de la souveraineté et à la fonction politique qu'il assigne au Droit. Selon Schmitt, le Droit doit s'extraire de toute finalité éthique, comme en témoigne son hostilité à la constitutionnalisation des droits fondamentaux. Schmitt a toujours vu en outre dans la *Grundnorm* kelsenienne un résidu de jusnaturalisme incohérent avec la prétention normativiste du système kelsenien. En réalité, nous suivons ici Charles Larmore²⁴² pour dire que Schmitt adopta une position originale dans sa *Théorie de la Constitution* en admettant une alternative entre positions positivistes et jusnaturalistes fondées alors sur une adéquation de la norme à ce que les théoriciens francfortois identifieraient comme *formes de vie*. Il existe ainsi des modèles de normes de droit fondées sur la décision pure, mais aussi des modèles de normes qui se révèlent tout simplement correctes, en adéquation presque naturelle avec la société qui les produit et à laquelle elles s'appliquent. Seuls ces deux modèles présentent une cohérence épistémique selon Schmitt. La position de Schmitt, qualifiable de position jusnaturaliste faible, occupe l'espace restreint d'une sorte de compromis entre le jusrationalisme rationnel d'un Montesquieu et le jusrationalisme lié à la notion de nature humaine qui, de son point de vue, provient d'une création divine et s'assimile alors à la Loi naturelle²⁴³. Dans le modèle jusnaturaliste décrit par Schmitt, *l'exactitude* de la Norme répond à la notion d'*efficacité* de la Norme positive chez Kelsen, mais elle ne répond pas à un critère de *justice* davantage que le positivisme. On peut sans doute l'expliquer par l'idée paulinienne d'une provenance divine du pouvoir. Les aberrations politiques et sociales ne sont à ce titre qu'une étape du plan divin, dont nous ne

²⁴² Larmore, Charles. « Les leçons de Carl Schmitt », *Philosophiques*, n° 2, automne 2012, pp. 455-461. p. 458 : « Dans la mesure où ce décisionnisme provient d'un rejet de la notion de loi naturelle, ne relève-t-il pas d'un "positivisme juridique" ? Schmitt aurait repoussé une telle assimilation. Car "positivisme" signifiait pour lui par-dessus tout la doctrine de Hans Kelsen, doctrine qu'il accusait d'être foncièrement contradictoire. »

²⁴³ Schmitt, Carl. *Théorie de la constitution*, Paris, PUF, 2013. Nous comprenons alors le schéma schmittien de la manière suivante selon l'alternative théorique : 1) positivisme décisionniste reposant sur une volonté fondamentale illimitée ; 2) normes « exactes » correspondant aux formes de vie concrètes. « Une norme peut être en vigueur parce qu'elle est exacte ; alors la logique systématique conduit au droit naturel et non à une logique positive ; ou bien une norme est en vigueur parce qu'elle est produite positivement, c'est-à-dire en vertu d'une volonté existante. » Cité in Kervégan, Jean-François. *Que faire de Carl Schmitt ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 136.

saurions percevoir la finalité. Toutefois, à travers cet exemple, on constate que les théoriciens de la sécularisation n'ont pas poursuivi de réflexion sur la manière dont ce Droit et la notion de justice pouvaient s'articuler et se recouvrir. Schmitt laisse un très vaste espace au droit positif irréductible à un jusnaturalisme lui-même en partie subordonné à un processus rationnel d'adéquation sociologique immanentiste. La prégnance du concept d'injustice dans la Théorie critique comme fondement de la pensée messianique rend nécessaire de rétablir ce lien car la dimension utopique qui s'y exprime est celle d'une adéquation du Droit et de la justice et fait donc du temps profane le temps de la *dissociation de ces deux notions*.

Au moment même où Löwenthal et Kracauer rédigeaient leurs textes de jeunesse les plus théologiques, Erich Fromm, qui fut sociologiquement parlant, le seul penseur dans l'orbite de la Théorie critique à avoir reçu une éducation juive orthodoxe en yeshiva²⁴⁴, se pencha lui aussi sur la question juridico-théologique comme *cas particulier* de la question théologico-politique. L'environnement intellectuel rassemblé autour du rabbin Nobel s'est montré une nouvelle fois décisif dans l'élaboration de cette pensée de la théologie sécularisée qui fut l'une des sources de sa persistance au sein de la future Ecole de Francfort, puisque Fromm rencontra Kracauer et Löwenthal à Francfort dans ce cercle, et qu'il ne fait aujourd'hui pas de doute que leurs préoccupations aient convergé²⁴⁵. Une telle convergence montre par ailleurs une nouvelle fois l'aspect profondément juif et non accidentel des réflexions théologiques alors engagées. Fromm étudia également en effet le Talmud avec l'érudit Salman Baruch Rabinkow²⁴⁶, qui l'ouvrit à la tradition hassidique sur un mode assez éloigné du folklore bubérien, et ce, bien que Fromm ait depuis longtemps rejeté toute position théiste. Comme on l'a vu à travers la grille scholemienne, la question des rapports du messianisme à la Loi et donc, de manière profane, du Droit à la justice dans l'Histoire effective, sous-tend nombre de catégories de la Théorie critique. Elle est en particulier le soubassement du développement de tendances antinoméennes plus ou moins marquées chez les divers auteurs, dont Benjamin, ou, au contraire, chez Kracauer, le marqueur de tendances rationalistes. L'étude de jeunesse, la thèse que Fromm consacra à la Loi juive est

²⁴⁴ Tarr, Zoltan et Marcus, Judith. « *Fromm und das Judentum* », in *Erich Fromm und die Frankfurter Schule*, actes du séminaire international de Stuttgart, Tübingen, Francke, 1992, pp. 192-202.

²⁴⁵ Jay, Martin. « The Free Jewish School is founded in Frankfurt am Main under the leadership of Franz Rosenzweig » in *Yale Companion to Jewish Writing and Culture in German Culture (1096-1996)*, New Haven, Gilman and Zipes, 1997, pp. 395-400.

²⁴⁶ Honigmann, Peter. « Jüdische Studenten zwischen Orthodoxie und moderner Wissenschaft. Der heidelberger Talmudisten Kreis um Salman Barukh Rabinkow », in *Menora*, 1992, vol. 3, pp. 85-96 et Fromm, Erich. « Reminiscences of Shlomo Baruch Rabinkow », in *Sages and Saints*, New York, Leo Jund, 1987, pp. 99-105. « Rabinkow a influé sur ma vie plus que tout autre homme, et bien que sous des formes différentes ses idées et ses concepts sont toujours restés vivants en moi » (Notre traduction.)

cependant révélatrice, malgré sa confidentialité, d'une modalité particulière de résolution du problème de la sécularisation du Droit et d'une résolution de ces tendances antinoméennes dans une reconstruction complète des catégories centrales de la sécularisation que sont autonomie et hétéronomie²⁴⁷, dissociées des notions de progrès et de tradition. Fromm a dans son étude remarqué la dimension autoréférentielle de la Loi juive et sa fonction principalement sociologique de formation du groupe, à la fois dans sa dimension historique et mémorielle, mais aussi dans sa dimension sociologique d'unification normative et de différenciation par rapport à la société dans laquelle elle est imbriquée. Si ces constats ne sont guère novateurs, Fromm souligne que la clé de la persistance historique du judaïsme ne repose nullement sur la persistance d'idées religieuses conçues comme des productions collectives idéelles ; elle ne repose pas sur l'adhésion à des dogmes fondamentaux conçus comme un ensemble axiomatique²⁴⁸. Une telle formalisation d'un corpus fondamental de croyances est très tardive et ce corpus apparaît à l'ère médiévale avec Maïmonide sous influence extérieure²⁴⁹.

En réalité, la Loi juive fonctionne aussi dans sa dimension orthopraxique comme libératrice par rapport à une certaine orthodoxie théologique, comme il peut en exister dans le christianisme²⁵⁰. Ce que découvre Fromm dans l'histoire du peuple juif, et ce dont il se distingue

²⁴⁷ Groiser, David. « *Jewish Law and Tradition in the Early Work of Erich Fromm* », in *The Early Frankfurt School and Religion*, *op. cit.*, p. 131. « L'œuvre de jeunesse de Fromm sur la religion devrait être vue comme une partie de la reconfiguration des rapports entre Loi et tradition au sein des juifs allemands du début du vingtième siècle. Elle conteste l'équation liant hétéronomie et absence de liberté et son analyse nuancée de l'opposition entre droit et éthique contient les germes d'une critique de l'éthique. Une société qui apparaît comme ayant suivi les recommandations de Wilhelm Von Humboldt et Moses Mendelssohn en renonçant au droit de l'Etat à dicter les croyances et à superviser les moindres faits de la vie quotidienne révèle en fait un double dysfonctionnement. Elle livre l'individu aux mains de l'appareil juridique de l'Etat. Les individus sont protégés de leur propre appartenance mais précisément pas comme membres de leur communauté. En outre, la société libérale et les religions réformées qui visent à favoriser la sortie de la discrimination en raison de la religion deviennent prescriptives de manière exponentielle à propos des croyances et des principes substantiels : la religion, par les moyens du dogme, l'Etat par le moyen des normes et des idéaux sanctionnés. Ce mélange de libéralisme formel et de dogmatisme substantiel a profondément marqué la génération de Fromm, si l'on mesure les profits et les pertes d'un judaïsme marié aux idéologies de l'émancipation et des Lumières qui avait en un peu plus de cent ans engagé des transformations presque plus fondamentales que celles des deux mille ans précédents. » (Notre traduction.)

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 134. « Nous avons vu que Fromm liait indissolublement la question de la religion dans le judaïsme à celle du Droit. En termes historiques, ce rapport est inauguré quand un peuple déjà existant est appelé à sa vocation métaphysique à travers le don de la Loi au Sinai. Ayant montré comment *ethnos* et *ethos* convergent, Fromm procède à l'analyse distinctive de la loi juive qui consiste avant tout dans un caractère antidogmatique. » (Notre traduction.)

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 135. « Fromm avance que là où une tentative dogmatique a été engagée – comme par exemple dans le karaïsme ou dans le judaïsme majoritaire par le "philosophe de la religion" Maïmonide – cela est arrivé en raison du contact du judaïsme avec des cultures étrangères et a été fréquemment adopté sous contraintes dans des buts polémiques. »

²⁵⁰ *Ibid.* « Ces formulations sont minimalistes : croyance dans l'existence de Dieu et son unicité et dans la venue du messie. Plutôt que d'accumuler des propositions sur Dieu que le croyant serait tenu d'adopter, les formulations de la croyance sont "simplement l'expression de l'attitude religieuse fondamentale du peuple". » (Notre traduction.)

par rapport à Max Weber qui avait valorisé l'imaginaire puissant des représentations imagées bibliques dans *Le Judaïsme antique*, c'est que la Loi juive dans son abstraction même et dans sa dimension pratique remplit une fonction paradoxale de *sécularisation* de l'attitude au monde au sens hégélien de *mondanisation*. La *mondanisation* (*Verweltlichung*) y est déliée de la sécularisation sociologique (*Säkularisierung*) et inversement, la sécularisation sociologique du judaïsme n'entraîne alors pas le même phénomène d'évanouissement du rapport au groupe social de référence qui se produit dans le christianisme. Dans ce cas particulier, plus les rapports sociaux sont liés à un système de droit posé comme hétéronome, plus l'individualisation de la réflexion autonome progresse : telle est l'affirmation surprenante de Fromm. La Loi juive possède la particularité au cœur de son hétéronomie traditionnelle de *donner naissance à une forme d'autonomisation par évidement et épure de la consistance de la référence théologique*. L'intériorisation de la foi chrétienne est, à son inverse, pleinement solidaire d'une incorporation de la dogmatique²⁵¹. La Loi juive est donc un objet social qui coordonne ensemble dans une unité l'éthique et la pratique. D'un point de vue sociologique pur, l'étude de la sécularisation dans le judaïsme et le christianisme ne saurait par exemple être soumise aux mêmes processus de mesure ou d'enquête en ayant des significations conceptuelles différentes. Fromm annonce par le biais de l'instrument sociologique ce que Derrida soulignera par l'approche purement conceptuelle : *l'ébranlement du concept même de religion dans la comparaison entre judaïsme et christianisme*²⁵² à travers leur rapport différencié à la sécularisation et au lien entre individu et groupe chez Fromm²⁵³ ainsi qu'entre contenu idéal de la religion et conséquences pratiques. Bien que ce système de Droit qu'est la Loi juive ait ses racines et prenne sa légitimité aux yeux des acteurs dans la sphère religieuse, il s'en affranchit pour devenir avant tout une structure autonome de relations collectives horizontalisées purement immanentisées. La sphère

²⁵¹ Fromm, Erich. *Das jüdische Gesetz: ein Beitrag zur Soziologie des Diaspora-Judentums*, Heidelberg, 1922, p. 19. « Une différence centrale entre judaïsme et christianisme émerge : les idées religieuses du judaïsme pouvaient rester une question avant tout individuelle : le contenu religieux est en ce sens avant tout une catégorie individuelle. » (Notre traduction.)

²⁵² Derrida, Jacques. *Foi et Savoir, op. cit.*, p. 56. « En tout cas, l'histoire du mot "religion" devrait en principe interdire à tout non-chrétien de nommer religion pour s'y reconnaître, ce que "nous" désignerions, identifierions et isolerions ainsi. Pourquoi préciser ici non-chrétien ? Autrement dit, pourquoi le concept de religion serait-il seulement chrétien ? Pourquoi, de toute façon la question mérite-t-elle d'être posée et l'hypothèse d'être prise au sérieux ? Benveniste le rappelle aussi, il n'y a pas de terme indo-européen commun pour ce que nous appelons religion. Les Indo-européens ne concevaient pas "comme une institution séparée" ce que Benveniste appelle, lui, "cette réalité omniprésente qu'est la religion". »

²⁵³ Fromm, Erich. *Ibid.* « Elle n'a pas la tâche pour l'église de garantir l'existence du groupe mais reconnaît l'existence autonome des acteurs comme un présupposé et a plutôt pour fonction de fusionner le peuple comme un groupe tenu par les liens du sang à travers une idée religieuse qui lui est immanente, ce qui transforme cette idée en une idée durable et indestructible. » (Notre traduction.)

religieuse est immanentisée elle-même dans l'existence du groupe²⁵⁴ qu'elle produit selon une boucle de rétroaction. Fromm prend le contrepied des représentations kantienne du Droit mais aussi des exaltations antinoméennes d'un certain messianisme, en donnant par exemple une interprétation légaliste du hassidisme héritée, contre Buber, de Rabinkow.

Fromm voit dans la Loi juive un principe fort d'isonomie et de démocratie qui représente un modèle alternatif au modèle politique athénien de la délibération rationnelle à partir de l'individu²⁵⁵, tout en prenant en considération une autre réflexivité que nous nommerons « hiérosolomytaine » : celle de l'individu à partir de la Loi²⁵⁶. Dans la tradition juive, les caractéristiques de la liberté et de l'autonomie ne se révèlent donc pas incompatibles avec le maintien d'une structure à fondation hétéronome de nature législative. La Loi juive est *dans son intégralité* un *Bilderverbot* qui réduit la représentation théorique de Dieu à des caractéristiques minimales et barre en réalité la connaissance de Dieu, dont elle ne dit rien²⁵⁷, afin de laisser place à une primauté de la pratique sur la dogmatique qui remplit ici la fonction du théorique de la sphère religieuse et dans celle du spéculatif en général. La Halakhah ne dissimule pas son origine purement humaine à travers les décisions et commentaires des Rabbis mais elle leur fait prendre valeur de complément de la Révélation d'égale valeur juridique et éthique (Loi orale) avec la Révélation écrite. Chaque juif doit endosser l'idée selon laquelle la Torah orale pourtant postérieure est effectivement reçue de Dieu dès la révélation sinaïtique. La validité de la Loi juive repose sur un concept de temps non linéaire qui fait disparaître la ponctualité de l'Instant, la consécution et la linéarité de l'Histoire en son entier, et c'est aussi la forme du Droit qui fonde alors la conception de l'Histoire²⁵⁸. La Loi juive, chez Fromm, entretient de profondes ressemblances morphologiques avec le portrait d'Ahasver dressé par Kracauer. Elle déploie sa pluralité constitutive, écrite et orale et infiniment multiple dans cette

²⁵⁴ Groiser, David. Art. cit., p. 133. « Bien que supposée se confondre avec le peuple, cette idée (religieuse, nous soulignons) est supposée également le réaliser. En effet, l'idée elle-même n'acquiert sa force que comme résultante de ce processus de fusion. La Loi est un *ethos encastré*, ce qui fait pour Fromm son excellence. Elle permet aux idéaux éthiques et religieux d'être vécus et réalisés dans l'action plutôt que professés au niveau d'un *credo*. »

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 135. « La forme collective de la Loi appelle une démocratie substantielle plus que simplement formelle. La loi, valable pour tous et devant laquelle tous sont égaux, est la meilleure expression du principe démocratique qui sous-tend la culture juive. »

²⁵⁶ Fromm, Erich. *Op. cit.*, pp. 29-30. « La forme protège le contenu substantiel, mais elle protège aussi l'individualité de la personne empli de ce contenu. »

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 40. « Ce que la connaissance de Dieu est supposée être, à propos de cela, la Loi demeure silencieuse. La loi souhaite changer le monde autour d'elle et pas les individus directement. »

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 58. « Le concept de Moment historique est complètement étranger au judaïsme. » On voit bien les convergences avec la conception anti-hégélienne de l'épistémologie historique de Kracauer.

oralité, à travers le dialogue des voix des sages, et son unité préservée²⁵⁹ dans la sacralité de la Révélation, et ce, au prix d'une audace conceptuelle qui défie la rationalité discursive propre à tout *Logos*. Il faut signaler en outre que la méthode même suivie par Fromm présente des similarités avec son objet, dans la mesure où elle demande une ascèse quant aux représentations collectives et aux croyances en n'étudiant guère la dimension imaginaire du judaïsme.

Si, bien entendu, aucun des théoriciens critiques ultérieurs n'adopta explicitement cette thèse, elle est cependant révélatrice de tout ce qui fait l'originalité profonde de cette position et irrigue inconsciemment les conceptions des rapports théorico-pratiques de la première génération de l'École de Francfort : il est tout à fait possible de concilier une *Praxis* et une éthique fondée sur des concepts théologiques en dehors même d'une adhésion aux croyances et à la moindre objectivation métaphysique dans la mesure où l'unité éthique et l'isonomie sont réalisées par la *Praxis*, cette *Praxis* se réalisant elle-même à travers une légitimité théologique. Ce qu'écrit Fromm, et qui pourrait caractériser l'usage théologique des concepts sécularisés dans la Théorie critique est que dans la Loi juive, *le conservatisme formel de la Loi permet paradoxalement un dynamisme substantiel de la Pratique*. La préservation de références théologiques procède de cette détermination de la primauté pratique. C'est le cœur du pari de la plupart des auteurs examinés ici qu'une certaine fidélité à la forme ou au contenu de la Loi favorise une dynamique historique. Ce qui va cependant différencier considérablement un Bloch d'un Fromm, c'est aussi la question de la représentation et l'accent mis sur la dimension *haggadique* chez Bloch. En outre, pour Fromm, cette Loi se révèle en réalité compatible avec le marxisme non seulement sur la question du contenant, de la primauté épistémologique de la *Praxis* sur toute théorie ou toute conception métaphysique, mais aussi sur le contenu : elle comporte une substantialité éthique anticapitaliste dans la mesure où la vision rabbinique du travail ne possède pas de finalité économique. En effet, l'institution du *Shabbath* démontre une atténuation significative de la place du travail dans le processus de sanctification du monde par rapport au repos et à la prière. Néanmoins, le travail participe également de cette sanctification et de cette réparation. Le capitalisme provoque au contraire un renversement du judaïsme en individualisant le rapport à la Loi et en collectivisant le rapport aux croyances. Ce qui converge

²⁵⁹ Kellner, Douglas. « *Erich Fromm, Judaism and the Frankfurt School* ». [En ligne] in *Ucla.edu.Academia* (publication internet), p. 4. « Fromm croyait ainsi que les théories marxistes et freudiennes étaient profondément historicistes et peut-être l'insistance juive sur la rédemption à l'intérieur du temps historique, sur les brisures et les ruptures dans l'histoire, amenèrent Fromm à partager ces vues historicistes. En tout cas, son appropriation de Freud et Marx fut toujours fortement liée à sa préoccupation pour la morale, la justice, et le bien-être de l'individu – motifs issus pleinement de son assimilation de l'héritage juif. » (Notre traduction.)

dans le judaïsme et le marxisme, c'est la résistance à ces deux tendances, et c'est dans le hassidisme que Fromm voit la manifestation juive de la fidélité à la Loi et de la résistance à la rationalité capitaliste. Fromm n'abandonnera jamais l'idée, cette fois très blochienne, de la capacité de groupes religieux hérétiques ou marginaux à créer des communautés orientées sincèrement vers la réalisation de la justice terrestre, et c'est pourquoi Fromm sera l'un des rares auteurs proches de la Théorie critique, sous l'influence du Freud de *Totem et Tabou*, à développer quelques points de vue en anthropologie de la religion, assimilant très ouvertement religion et *forme de vie*²⁶⁰. Fromm développe ici, dans le cadre de son *athéisme religieux*, une conception de la Loi et du Droit que nous croyons ainsi incompatible avec les positions traditionnelles sur la sécularisation et avec toute théologie politique, puisque son but est de désubstantialiser la théologie et de rendre purement formel le rapport au religieux²⁶¹, mais aussi de lier Droit et éthique dans une perspective séculière opposée à la conception forte du théorème de sécularisation de Schmitt.

On perçoit dans cette conception de la Loi qui irrigue la pensée de Fromm la distance avec les revendications modernistes d'autonomie du droit, mais aussi avec les formes traditionnelles de substantialisation théologique du rapport hétéronome à la Loi et au Droit. L'École de Francfort a développé en parallèle une théorie autonome du Droit dont les aspects ne sont pas de prime abord théologiques mais se révèlent néanmoins précieux pour l'analyse de la question de l'hétéronomie et de l'autonomie des normes juridiques car elles partagent le scepticisme de Fromm sur le caractère illusoire de la rationalisation et de l'autonomisation du droit comme essentiellement liées à l'avènement de la liberté politique. La rationalisation du droit, sous sa forme normativiste, est conçue par les théoriciens du droit de l'École de Francfort que sont Neumann et Kirchheimer de manière assez classiquement marxiste²⁶². Elle se présente

²⁶⁰ Kellner, Douglas. *Ibid.*, art. cit. « Pour Fromm, la psychanalyse est une psychologie matérialiste qui analyse instincts et besoins comme forces motivationnelles du comportement humain. (...) La psychanalyse analyse aussi l'influence des expériences de vie spécifiques héritées de notre constitution instinctuelle. Ainsi, dans le regard de Fromm, comment la théorie de Freud est liée à l'Histoire : "Elle cherche à comprendre les structures qui nous gouvernent à travers la vie historique". »

²⁶¹ Groiser, David. *Ibid.*, art. cit. « La religion non-théiste ou humaniste de Fromm de la maturité jaillit en une certaine mesure de cette configuration de jeunesse entre Loi, tradition et mystique. Résolument séculier dans sa perspective, il reste cependant convaincu que les éléments les plus précieux de la pulsion religieuse, particulièrement son esprit humaniste, ou son humanisme radical peuvent se voir réappropriés dans une finalité séculière. A ce titre, la psychanalyse elle-même peut être dite avoir une "fonction religieuse" bien qu'elle se combine comme on pouvait s'y attendre avec l'affirmation selon Fromm que "cela la mènera à une attitude de plus en plus critique à l'encontre du dogme théiste" (citation de Fromm issue de *Psychoanalysis and Religion*, p. 76, New Haven, 1978). »

²⁶² On peut trouver une forte ressemblance entre la critique de la conception rationnelle du droit et la conception que développe Marx dans *La Question juive*. Marx assimile dans ce texte l'idée d'autonomie du droit à un

comme un déploiement des modalités d'organisation du capital et du travail, une reproduction de la division du travail²⁶³ dans le capitalisme moderne. Toutefois, il ne faudrait pas déduire d'une forme de Droit qui refléterait un autre modèle d'organisation économique qu'elle serait considérée pour autant comme pleinement satisfaisante par Neumann et Kirchheimer, car elle trahirait tout autant une forme fâcheuse d'intrication entre rationalisation du Droit et primat de l'économie. Une conception émancipatrice du Droit suppose une autonomisation de ce dernier vis-à-vis des rapports économiques et par une médiation réflexive de son élaboration collective. Une conception socialiste du Droit comme produit d'une autre rationalisation technique du travail demeure vulgaire : le Droit résulte d'une dialectique entre rapports sociaux et réflexivité du corps social. Kirchheimer et Neumann dénoncent dans la modernité aussi bien la rationalisation du Droit que le mouvement inverse de juridicisation de la Raison dans le post-kantisme. L'imbrication de ces relations réciproques est l'un des points d'analyse les plus répétés des deux auteurs. Cela signifie-t-il qu'il faille rétablir une forme de référence hétéronome comme fondement du Droit ?

Il existe chez Kirchheimer et Neumann une critique commune de la prédominance du concept d'autonomie issu de la conception kantienne du droit. L'autonomie dans la pensée kantienne est liée à la possibilité de rompre les chaînes de la causalité naturelle. La sphère pratique est le lieu d'un nouvel enchaînement de causalités *déterminées intentionnellement*. Or, précisément, ni Neumann ni Kirchheimer ne pensent que le Droit puisse répondre à un tel schéma, qui implique une indépendance stricte vis-à-vis des conditions sociales et naturelles²⁶⁴ au sein desquelles se déploie le système de Droit. Un système de Droit n'est pas uniquement producteur de normes, il est déterminé dialectiquement par des conditions qui en tracent les

processus de stabilisation des relations économiques et sociales du capitalisme naissant.

²⁶³ Voir Neumann, Franz. « The Change in the Function of Law in Modern Society », in *The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory*, New York, Ed. Herbert Marcuse, 1957, pp. 160-200 et Kirchheimer, Otto. « Changes in the Structure of Political Compromise », in *Studies in Philosophy and Social Sciences*, vol. 9, 1941, pp. 264-289. Les deux auteurs développent des positions proches à des périodes différentes sur le processus de rationalisation du droit comme Moment de l'histoire de la Raison et comme accentuation d'une mythologie de la rationalité comme objectivation et naturalisation des conditions de vie sociale. Derrière le positivisme apparent, la Raison est supposée coïncider avec la nature et donc, le droit ainsi élaboré, concilier cosmos social et cosmos naturel.

²⁶⁴ Thornhill, Chris. « *Law and Religion in Early Critical Theory* », in *The Early Frankfurt School and Religion*, *op. cit.*, pp. 105-106. « Ils affirment tout d'abord que la genèse de la Raison moderne peut être découverte dans l'exigence des Lumières pour concevoir une pensée entièrement autonome, émancipée des lois matérielles et de la causalité et par conséquent de toute détermination par l'expérience matérielle et naturelle. La Raison moderne s'explique par elle-même et se présente comme rationnelle et autonome à travers une démystification du monde naturel et une assomption vis-à-vis d'elle-même excipant un pouvoir de déterminer et de réguler l'action humaine formellement liée à la nature. »

limites et la rationalisation croissante des systèmes de Droit n'est ainsi pas nécessairement l'expression d'un progrès de la Raison. En s'opposant à une conception prométhéenne et autoréférentielle du Droit qui est celle des Lumières, Neumann et Kirchheimer en réfutent le modèle séculier et l'idée selon laquelle un tel système pourrait s'affranchir totalement de tout soubassement métaphysique ou théologique²⁶⁵, sans adopter pour autant la théorie marxiste du reflet de l'infrastructure. L'idée selon laquelle le Droit est lié à une dialectisation des individus avec leur *cosmos* social ou naturel renoue cependant au moins partiellement avec les lectures hétéronomes du Droit. Là encore, on retrouve l'application des positions de critique de la rationalité instrumentale issue de la *dialectique de l'Aufklärung* irriguant la Théorie critique du Droit²⁶⁶. L'autonomisation du Droit implique de délivrer ce dernier de toute représentation mythique mais elle crée un autre Mythe qu'est celui du Droit comme expression pure de la rationalité et de la rationalité comme ayant une vocation législative pratique. Neumann et Kirchheimer sont en fait réticents à considérer ce que l'on désigne en termes wébériens comme la forme rationnelle-légale de la domination en tant qu'aboutissement d'un processus d'objectivation anhistorique et définitif du Droit. Ce processus s'accompagne d'une formalisation du Droit comme ensemble d'enchaînements hypothético-déductifs dont témoigne le normativisme. Toutefois, cette conception du Droit ne différencie en réalité jamais aspects cognitifs et aspects pratiques, qu'elle confond volontairement. Elle conçoit l'application du Droit selon des modèles d'inférence logique strictement formels dépourvus de contenu et de substance et donc de tout lien avec l'éthique. Le Droit est ainsi pleinement touché par la mutilation qu'impose la modernité aux structures de l'expérience quotidienne. Comme l'Histoire, il entretient un lien avec le temps dont il est délié pour épouser des structures formelles réputées intemporelles qui s'inscrivent dans la conception linéaire de la rationalité de l'idéalisme kantien²⁶⁷.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 106. « En outre, la structure juridique intrinsèque de la raison se développe aussi à travers l'affirmation selon laquelle la raison humaine devrait se libérer de toute obligation de s'étayer par des conceptions métaphysiques d'un ordre stable ou d'éléments théologiques résiduels dont le contenu rationnel est, soit positivement élaboré, soit une conséquence du monde créé. »

²⁶⁶ *Ibid.* « La raison ne devient autonome qu'en excluant de sa perspective toute expérience naturelle, religieuse ou métaphysique à laquelle elle ne reconnaît aucune indépendance et invalide ainsi toute pensée comprenant ce qu'elle n'a pas elle-même généré. (...) La raison accomplit cela en n'étant *Rien*. Cette non-substantialité diffuse les stratégies instrumentales et régulatrices de la raison séculière dans tous les domaines de la société, car la Raison dont la validité essentielle dépend de son auto-élaboration comme évacuation de l'expérience et de la matérialité doit naturellement se soutenir elle-même à travers des processus de domination cognitifs. »

²⁶⁷ *Ibid.* p. 108. « La métaphysique est perçue comme un ordre ontologique pérenne qui sépare l'être humain de la liberté temporelle comme création de soi et détermination par soi de l'expérience temporelle de sa particularité et de sa diversité. L'exigence d'un droit autonome à l'époque des Lumières est ainsi une demande d'un temps purement humain et la sécularisation du droit marche de concert avec celle du temps. »

Or, la Théorie critique du Droit est marquée elle aussi par un rejet des conceptions linéaires et continues du temps. Elle ne conçoit pas un Droit qui serait délié des discontinuités et ruptures qui structurent fondamentalement le développement historique²⁶⁸. Elle regarde donc les normes issues de ce couplage de la Raison détemporalisée et de la rationalisation du droit comme inadaptées aux évolutions historiques et faussement universalisées, dissimulant leur production par l'idéologie rationaliste-libérale. Cette conception rationaliste présente en outre une incohérence : elle tire des conséquences jusnaturalistes de naturalité et d'éternité des normes d'une modalité positive d'élaboration du Droit purement humaine. De ce fait, elle renoue avec ce qu'elle prétendait clore : la fixité des objets de la métaphysique la plus dogmatique, dont elle incorpore les caractéristiques. De ce point de vue, la critique de Schmitt sur l'incohérence du normativisme et le problème de la *Grundnorm* est pleinement partagée²⁶⁹. Elle se différencie néanmoins de la position de la Théorie critique du Droit en ce que cette dernière critique la conception rationaliste, supposée renouer avec le Mythe, alors que Schmitt la critique, au contraire, pour avoir réussi cette démythologisation. *Le but de la Théorie critique du Droit est très différent de celui de Schmitt puisqu'il consiste en l'achèvement de la sécularisation et de la démythologisation du Droit depuis une critique de cette nouvelle re-mythologisation qu'est en réalité le complexe rationnel-pratique issu de la modernité*. Schmitt souhaite pour sa part une forme de re-mythologisation, position qu'il partage avec nombre de théologiens, même éloignés de ses vues comme Tillich ou Gogarten. Les théoriciens critiques du Droit, pour leur part, ne voient pas la définition du sujet légal propre à la modernité comme un affranchissement total des sources théologiques, et, bien au contraire, ils se situent dans la lignée de théoriciens plus traditionnels du droit public allemand comme Otto von Gierke et Hugo Preuss, qui assimilent le sujet moderne du Droit et le concept dual de personne issu du catholicisme romain²⁷⁰.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 108. « En lieu et place, la rationalité des Lumières produit des lois pétrifiées, dressées contre toute particularisation matérielle ou temporelle. Une telle rationalité détermine ses structures temporelles à travers des processus cognitifs et législatifs liés à des catégories statiques déliées de toute expérience dans le temps et l'histoire et légiférant ainsi au nom de conditions universelles. »

²⁶⁹ De fait, il existe des convergences proprement juridiques avec Schmitt dans les travaux de Neumann et Kirchheimer. Il faut différencier toutefois une certaine influence technique de ce dernier chez Neumann qui consacra un de ses premiers travaux au lien entre droit public et droit du travail à la lumière de la constitution weimarienne et qui demeura proche de la social-démocratie. Voir Neumann, Franz. *Wirtschaft, Staat und Demokratie*, Francfort, Suhrkamp, 1978. Kirchheimer était quant à lui un radical de gauche qui partageait l'antiparlementarisme de Schmitt au point qu'il a pu être qualifié de « schmittien de gauche ». Voir Söllner, Alfons. « *Leftist Students of the Conservative Revolution: Kirchheimer, Neumann, Marcuse* », *Telos*, n° 61, New York, automne 1984.

²⁷⁰ Preuss, Hugo « Die Persönlichkeit des Staates, organisch und individualistisch betrachtet », *Archiv für öffentliches Recht*, vol. 4, n° 1, 1889, pp 62-100.

La rationalisation ne serait pas, de leur point de vue, une rupture désolante avec la métaphysique platonicienne et chrétienne mais un déplacement de celle-ci à l'intérieur même de l'élaboration du Droit²⁷¹, et cette théorisation est solidaire avec l'appauvrissement de l'expérience et la distanciation avec le monde de la vie. Neumann et Kirchheimer recueillent en fait l'héritage critique de Fromm sur l'indistinction entre hétéronomie et autonomie constitutive de la Loi juive et ne peuvent être enrôlés ni sous la bannière de Schmitt, ni sous la bannière des positivistes qui souhaitent accentuer la rationalisation du Droit. Encore une fois, la Théorie critique se positionne dans une voie médiane que lui confère l'idéal type d'indistinction entre hétéronomie et liberté de la Loi juive en arrière-plan. Kirchheimer et Neumann n'ont en effet jamais adhéré dans tous ses aspects à la critique marxiste du Droit et ont toujours cru que le Droit ne pouvait pas simplement se réduire à une expression de la domination ou des instances de production, sans pour autant renouer avec la substantialité théologique de l'hétéronomie. Leur idée centrale est que le Droit devait se révéler *créateur de conditions de justice* et que *cette notion de justice constituait l'élément d'hétéronomie téléologique du Droit comme sa cause finale aussi bien que sa condition d'autonomisation*. Le jeune Kirchheimer se rangeait ainsi à l'idée d'une surdétermination du Droit à des conditions de justice liées à l'égalisation préalable des conditions économiques, ce qui signifie une subordination du Droit à une théorie de la justice distributive. Leurs écrits tardifs apportent à ce sujet quelques éclairages supplémentaires en renouant inévitablement avec des accents jusnaturalistes et avec une prise en compte plus explicite de la notion de justice comme finalité du Droit²⁷². Ce n'est ni la raison procédurale comme le modélisera Habermas ni la référence culturelle hétéronome comme l'affirmera Böckenförde qui surdéterminent le Droit, mais *la justice*. Les termes employés par Habermas et Böckenförde dans leur fameuse discussion à distance par l'intermédiaire du cardinal Ratzinger sur la *Dialectique de la sécularisation* reconfigurent en réalité cette discussion autour d'une problématique chrétienne de la sécularisation.

Kirchheimer et Neumann admettent comme résultant de l'expérience du totalitarisme hitlérien la nécessité de poser des principes premiers indémontrables exposant des conceptions

²⁷¹ Thornhill, Chris. Art. cit., p. 109. « Elle reconstitue simplement l'ordre intemporel original de la métaphysique comme rationalité constitutive du sujet moderne et perpétue ainsi l'atemporalité première et la juridicité de la métaphysique fictionnellement reconfigurée au sein du sujet rationnel-légal. »

²⁷² *Ibid.*, p. 116. « Dans leurs écrits tardifs, surtout ceux de Neumann, nous trouvons aussi plus clairement un recours aux modèles de validité légale du droit naturel qui met l'accent sur le contenu éthique du droit. »

de la justice et de la dignité humaine²⁷³. Ces principes indémontrables présentent des similarités avec ce que Fromm décrivait comme les caractéristiques de base de la croyance en Dieu dans la Loi juive comme garante de sa légitimité. Le déploiement des normes juridiques positives répond quant à lui à un modèle existentialiste de la norme juridique qui ne se résume pas à une détermination par l'environnement économique et social mais bien à la réalisation des capacités intégrales de l'être humain dans une forme de vie qui convienne à son développement²⁷⁴. Le Droit ne doit plus être conçu comme un système de normes positives déliées des formes de vie qu'elles sont supposées régir mais ces normes doivent refléter les formes de vie en conservant l'objectif de la préservation des instances démocratiques. Kirchheimer renoue par exemple avec une certaine hétéronomie en situant le principe de légitimité juridique « *avant le Droit* » mais sans jusnaturalisme. S'il ne fait pas reposer ce dernier dans un principe culturel ou religieux comme le fera Böckenförde, il n'en fait pas non plus une production immanente de la raison communicationnelle comme le défendra Habermas. On remarque en outre que cette notion d'« *avant le Droit* » s'oppose également à la neutralité substantielle de la *Grundnorm* kelsenienne, qui est avant tout un principe formel neutre de légitimation détemporalisé et délié de tout idéal de justice. Cette norme de légitimation réside *positivement* dans la finalité sociale d'une maximisation des potentiels de vie des individus sous-tendue par une *anthropologie des formes de vie* et *négativement* par la soustraction de l'élaboration du Droit aux additions d'intérêts privés et corporatifs sous-tendue par une *théorie pure du politique*. Le Kirchheimer de la maturité rejoint ici pleinement Neumann²⁷⁵, qui affirmait que « *le droit légitime peut seulement exister sous la forme d'une constitution dans laquelle les conditions non-techniques de coexistence humaine sont articulées de manière reconnaissable comme se différenciant de tous les motifs d'intérêt privé ou de compromis pragmatique*²⁷⁶ ». On constate que cet *existentialisme juridique*, qui vise à une meilleure adaptation des normes à la réalité sociale, n'est pas sans rapport avec l'herméneutique immanentiste de la Loi orale juive, mais comme *production par soi du Droit*, il demeure lié à l'autonomisation de ce dernier²⁷⁷. Cette conception

²⁷³ Kirchheimer, Otto. « Marxismus, Diktatur und Organisationsform des Proletariats », in *Funktionen des Staates und der Verfassung: zehn Analysen*, Francfort, 1972, p. 112.

²⁷⁴ Id. « Weimar... und was dann? Analyse einer Verfassung », in *Politik und Verfassung*, Francfort, 1964, pp. 69-76.

²⁷⁵ Neumann, Franz. « On the Preconditions and Legal Concepts of an Economic Constitution », in *Social Democracy and the Rule of Law*, Londres, Ed. Keith Tribe, 1987, p. 50.

²⁷⁶ *Ibid.* Un exemple concret de la signification d'une telle proposition serait l'impossibilité d'une contractualisation du droit à polluer comme le préconisent les modèles économiques libéraux, mesure à laquelle on préférerait l'élaboration de normes strictes universelles d'émission de carbone.

²⁷⁷ Thornhill, Chris. Art. cit., p. 116. « Ce modèle en appelle directement à l'héritage de la religion dans sa tentative de trouver une voie au-delà de la loi et il démontre que ses auteurs s'opposent aux aspects déterministes et

se distingue cependant des autres modèles juridiques séculiers par une originalité irréductible dans la mesure où elle brouille la distinction rigoureuse entre hétéronomie et autonomie en posant un au-delà du Droit. De ce fait, cet exposé des conceptions de Neumann et Kirchheimer permet d'aborder un point central des rapports entre sécularisation et Théorie critique : celui du rapport à l'œuvre de Carl Schmitt.

En étudiant la sécularisation du Droit à travers l'œuvre de Fromm, de Neumann et de Kirchheimer, nous avons choisi de replacer la question du Droit dans la Théorie critique dans son véritable environnement théorique, qui ne se réduit en aucun cas à la conception benjaminienne du Droit qui demeure pourtant la plus étudiée lorsqu'on aborde le problème de la sécularisation. Les textes de Benjamin que sont *Le Drame baroque* et *Critique de la Violence* ne sauraient recouvrir l'ensemble des productions de la Théorie critique et l'on peut même dire que leur lien avec un messianisme fortement disruptif en comparaison avec les autres auteurs que nous avons étudiés en révèle en réalité le caractère méthodologiquement excentré. En outre, il est intéressant de replacer les interprétations de Benjamin dans ce contexte global qui amène à moduler les interprétations que l'on peut en faire plutôt que de construire un face-à-face artificiel entre Schmitt et Benjamin. Il convient donc préalablement d'éclairer le rapport entre Kirchheimer, Neumann et Schmitt sur la question de la sécularisation puis de « latéraliser » la question en éclairant le rapport entre Benjamin, Kirchheimer et Neumann face à Schmitt. En dépit des rapprochements qui ont pu être faits avec Schmitt, dont ils ont été des élèves²⁷⁸, les conceptions de Neumann et Kirchheimer, toutes existentialistes soient-elles, et, de ce fait, acceptant pour partie des motifs de disruption et de décisionnisme, s'opposent au normativisme et au contractualisme de la conception rationaliste kelsenienne et ne sauraient se confondre avec les positions schmittiennes, même sur le mode du « *divergent accord* », cher à Taubes.

Sur la question de la sécularisation, la différence est évidente puisque Schmitt blâme le normativisme pour avoir *réussi* cette sécularisation du Droit alors que les théoriciens critiques y voient, au contraire, *une reprise* de la métaphysique idéaliste, ainsi que la création d'un nouveau mythe politique moderne lié à l'*Aufklärung* et à la notion de progrès. Cette forme de normativisme dissimulerait l'appauvrissement de l'expérience résultant de la rationalisation derrière la garantie d'une fonctionnalité optimale du Droit comme système. Du point de vue de

systemiques de l'analyse marxiste qui assimile simplement les institutions politiques et légales à des traits particuliers de la superstructure. »

²⁷⁸ Kennedy, Ellen. « Carl Schmitt and the Frankfurt School », *Telos*, n° 71, New York, été 1987, pp. 37-67.

la distinction entre hétéronomie et autonomie, si des convergences existent entre Schmitt et ses anciens disciples, l'exigence schmittienne consistant à soumettre la constitutionnalité d'une norme à l'expression d'une éthique pure du politique, conçue comme destination de l'homme « animal politique », présente des aspérités inconciliables avec les orientations de l'Institut francfortois. En effet, cette dernière définition *pure* du politique n'est jamais surdéterminée par les motifs éthiques et démocratiques. La définition pure du politique chez Schmitt est en réalité prise dans la même problématique que la définition rationaliste du Droit : elle s'évade dans l'idéalité et croit échapper aux conditions historiques de production des normes, demeurant ainsi aux antipodes des influences marxistes. Elle maintient cependant une parfaite cohérence lorsqu'elle use d'une symbolique ouvertement théologique²⁷⁹ dont elle fait un enjeu interprétatif. Neumann et Kirchheimer, pour leur part, dissocient hétéronomie et théologie.

C'est là le deuxième mouvement théorique essentiel que l'on peut discerner dans le lien entre Droit et sécularisation dans la Théorie critique. Si Fromm avait délié autonomie et liberté et montré que des références hétéronomes minimalement théologiques de la Loi juive s'accompagnaient d'une liberté réflexive qui jaillit dans l'herméneutique dialogique du Talmud, Kirchheimer et Neumann accentuent cet aspect en montrant que l'hétéronomie ne se confond pas avec la théologie et peut même s'y opposer. Schmitt, par son retour à la théologisation du Droit, échoue en réalité à accomplir sa définition pure du politique qui demeure surdéterminée par un Autre²⁸⁰. Kirchheimer et Neumann proposent en réalité une *transformation du modèle théologique de légitimation du Droit* qui rompt nettement avec le concept de théologie politique. Il faut certes conserver de la pensée théologique l'effort vers une *définition pure du politique*²⁸¹, *indépendante des déterminations sociales et économiques*, mais sur le modèle de la théorie matérialiste des essences de Marcuse, c'est-à-dire sur un

²⁷⁹ Schmitt, Carl. *Le Léviathan dans la doctrine de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, Paris, Ed. du Seuil, 2002, trad. Denis Trierweiler.

²⁸⁰ Neumann, Franz. « *Change in the Function of Law* », art. cit., pp. 61-62. Neumann caractérise comme « esthétisation » la position de Schmitt à propos de la légitimité des systèmes de droit et récusé toute clarté rationnelle à l'exposé de cette conception et des motifs d'acceptation de la légitimité. Revenir sur la mondianisation hégélienne du droit qui est le programme de Schmitt se heurte à la réalité de la sécularisation sociologique et du rôle de l'acceptation des acteurs dans le processus de légitimation. La critique de Neumann n'est à travers l'accusation d'esthétisation pas exempte de convergence avec la critique métaphorologique de Blumenberg. En outre, quand bien même la position de Schmitt serait substantielle, elle demeure une théologie politique, c'est-à-dire une *politica ancilla theologiae*. Une définition pure du politique récusé toute hétéronomie qui ne soit pas d'ordre politique.

²⁸¹ Thornhill, Chris. Art. cit. « Cependant, le fait que Schmitt ait décrit la qualité politique en des termes dialectiquement naïfs et dommageables ne signifie pas pour Neumann et Kirchheimer que Schmitt ait entièrement tort de définir le Politique comme une composante pure de l'être humain et de définir la légitimité en droit comme une manifestation de cette qualité. »

modèle transhistorique et non pas anhistorique. Le concept pur de politique, comme le Ahasver de Kracauer, également façonné sur ce modèle, se révèle selon les époques polymorphe mais il n'en possède pas moins une unité sous-jacente. Cette unité repose précisément dans l'aspiration à la priorisation des potentialités démocratiques et participatives de l'Homme à la vie de la Cité par rapport aux intérêts économiques et matériels organisés ou non que les deux auteurs désignent comme *corporatifs*. Cela peut impliquer, comme chez Neumann dans les années vingt et trente, une défense au moins stratégique du parlementarisme²⁸² comme une instance d'impartialité, possibilité théorique que Schmitt n'écarte certes pas totalement mais qu'il soumet à des conditions irréalistes et dont son opposition effective à la constitution de Weimar et jusqu'à son soutien à Hitler montre qu'elle traduit une réelle divergence théorique. Pour Neumann, seule une constitution favorisant les rapports collectifs et la prise de décision la plus large et la plus fréquente possible réalise cette notion pure de politique qui se confond alors avec *la réalisation effective de la démocratie intégrale*. Contrairement à la vision schmittienne, elle reposera par ailleurs sur la reconnaissance de droits fondamentaux individuels et collectifs comme cadre limitatif régulateur²⁸³. Cette position, en tant qu'elle fait référence à une notion pure de politique, présente des aspects décisionnistes indéniables, mais ce décisionnisme s'intègre dans un horizon où Société et Etat ne sont plus deux entités séparées mais procèdent l'une de l'autre²⁸⁴. L'instance décisionniste n'est plus nécessairement le Souverain organique imposant par sa verticalité sa puissance. Le décisionnisme exposé ici ne se confond ainsi pas avec la souveraineté comme expression illimitée d'un pouvoir instituant, mais en réalité comme

²⁸² Neumann, Franz. « *Preconditions and Legal Concepts of Economical Constitution* », art. cit., pp. 49-51. Ellen Kennedy s'appuie sur la correspondance entre Schmitt et Neumann pour étayer la thèse contraire d'une forte influence de Schmitt sur Neumann. Si cette influence est indéniable, elle s'accompagne de fortes différences dans le cas de Neumann, dont la question des libertés fondamentales. C'est ce que soulignent Jay, Martin et Georges, Dirk in « Les extrêmes ne se touchent pas. *Eine Erwiderung auf Ellen Kennedy: Carl Schmitt und die Frankfurter Schule*. », *Geschichte und Gesellschaft*, vol. 13, n° 4, « *Die Ausbreitung der deutschen Arbeiterbewegung* », 1987, pp. 542-558. Voir Vandenhoeck et Ruprecht, p. 544 : « Dans sa hâte de développer son argument préfigurant un rapprochement entre Schmitt et l'Ecole de Francfort, elle n'en ignore pas seulement la réalité historique mais toutes les conséquences qui peuvent en être déduites. » (...) Voir aussi p. 545 : « Même dans le cas de Kirchheimer, elle tend à reconstruire un tel développement. Les remarques positives de celui-ci sur Schmitt se retrouvent dans des publications précoces comme "*Weimar und was dann?*" bien avant qu'il n'entreprenne son travail au sein de l'Institut. » (Notre traduction.)

²⁸³ Les débats actuels sur le sujet étant très riches, on se contentera de supposer que Neumann comme Kirchheimer imaginent une participation accrue des citoyens aux décisions par des consultations mais dans un cadre préservant l'édifice constitutionnel lui-même et les conditions fondamentales de liberté et de justice dans lesquelles ces conditions s'exercent et qui demeurent la finalité des constitutions démocratiques. Il n'y a rien qui ressemble ici à une démocratie directe ou d'opinion.

²⁸⁴ Thornhill, Chris. Art. cit., p. 119. « Pour Neumann et Kirchheimer, en tout cas, la qualité première du politique, conçu théologiquement, entretient un lien dialectique quant à son interprétation avec l'impératif séculier d'envisager et d'instituer les conditions fondamentales de l'association humaine comme n'étant pas fondées sur l'intérêt privé ou sur des équilibres formels entre les pouvoirs. » On perçoit ici tout ce qui sépare aussi une telle conception du libéralisme politique de Montesquieu.

une *régulation collective rationnelle autonome de l'historicité conçue comme processus immanent*. Il relève davantage du *Vermögen que de la Macht*. La *théologie politique* se renverse en une *politique théologique* dans la mesure où elle dit conserver de la théologie le souci de l'affranchissement de l'intérêt privé au profit de celui du plus grand nombre comme définition d'un politique ainsi sacralisé. Son principe de légitimité et de sacralité repose cependant dans la *force instituante immanente* de la société et du *plus grand nombre* et non dans un quelconque *basileus nomos*. Elle est donc une force non arbitraire puisque ne faisant que réaliser elle-même sa potentialité tout en demeurant non identique à soi puisque, dans sa manifestation, elle demeure toujours dissociée de ce qui la manifeste. Le Droit n'est pas conçu comme un ensemble normatif hiérarchisé mais sa fondation paradoxale repose *hétéronomiquement* sur le principe fondamental du respect de son autonomie. Revenant à Benjamin, nous pouvons affirmer qu'il partage un constat fondamental avec Kirchheimer et Neumann dans la mesure où il se range à la critique de la rationalité juridique et de la juridicité de la Raison mais que sa position sur la souveraineté révèle la difficulté à rendre concrètes les conséquences aporétiques du paradigme théologique de la Théorie critique et annonce son futur déclin et sa reconfiguration dans le paradigme communicationnel où les questions du Droit et du Langage se trouvent liées.

C) Sécularisation et définition du politique

L'enjeu de l'interprétation de Benjamin par rapport à Schmitt est désormais replacé dans un contexte plus vaste qui permet de l'éclairer, dans la mesure où le rapprochement parfois effectué entre Benjamin et Schmitt apparaît de même nature que celui effectué entre Schmitt et Neumann et Kirchheimer. L'assimilation de la pensée de Benjamin à celle de Schmitt²⁸⁵ est en réalité très largement subordonnée à l'importance qu'a prise dans l'historiographie intellectuelle de la période weimarienne l'analyse de Jacob Taubes à propos de la lettre de Benjamin adressée à Schmitt²⁸⁶ en 1930. Taubes crut voir dans cet écrit la confirmation de sa

²⁸⁵ Comme exemple de ces contresens : Rochlitz, Rainer. *Le Désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Paris, Gallimard, 1992, p. 271. L'auteur affirme que Benjamin souhaite « le recours à une politique autoritaire indissociable de l'état d'exception forgé par Carl Schmitt ».

²⁸⁶ Taubes, Jacob. *La Théologie politique de Paul*, Paris, Ed. du Seuil, 1999, p. 27. Taubes explique ainsi que la lettre de 1930 est une « bombe qui fait voler en éclats nos idées concernant l'histoire intellectuelle de Weimar ». Citons ici les lignes concernées qui accompagnaient l'envoi à Schmitt du livre sur l'origine du drame baroque allemand : Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*, vol. I-III, p. 887. « Vous remarquerez très vite combien il vous doit dans sa présentation de la théorie au XVII^e siècle. Peut-être puis-je vous dire en outre que j'ai également tiré de vos ouvrages ultérieurs, de la Dictature, principalement une confirmation de mes modes de recherche en philosophie de l'art par ceux qui sont les vôtres en philosophie de l'Etat. »

Une lecture attentive de ce texte montre toute la distance que l'on peut trouver avec la thèse du *divergent accord* :

conception du « divergent accord » de la pensée de Benjamin avec la pensée schmittienne sur le Droit. Elle a été renforcée par l'écho important de l'analyse, toutefois nettement plus nuancée, de Giorgio Agamben, sur le dossier de la relation Schmitt-Benjamin. Il est indéniable qu'un dialogue à distance s'est établi mais le caractère de ce dialogue, davantage divergent que le pensait Taubes, voire franchement antagoniste, mérite d'être souligné. Comme cela a déjà été exposé à propos de *Critique de la Violence*, Benjamin insiste sur le problème du *cas exceptionnel*²⁸⁷ se concentrant particulièrement sur la dimension négative de la *suspension du droit*, caractéristique que ne présente pas la pensée de Neumann et Kirchheimer, qui s'attarde, quant à elle, sur la *transformation du Droit*. Comme nous l'avons vu, il existe en arrière-plan de la théorie du droit de Kirchheimer et Neumann une conception de la temporalité du Droit et de son effectivité qui recouvre une dimension qualitative, qui est aussi celle de Benjamin. Ainsi, tous trois écartent le temps vide et linéaire, voire ce qu'il conviendrait de nommer *l'achronie* du normativisme juridique. Toutefois, cette conception qualitative n'en demeure pas moins intégrée chez Neumann et Kirchheimer à un *temps juridique situé à l'intérieur même de l'Histoire*, dont la finalité est dirigée vers un principe de réparation du monde endommagé par l'intermédiaire du Droit. Ce Droit est alors doté d'une téléologie de la justice, ce qui le sépare d'un messianisme disruptif voyant la *suspension du Droit* comme inauguration d'un nouvel éon clôturant l'Histoire.

La radicalisation de la démocratie expose des tendances utopiques mais ne dévoile pas d'*eschaton*, ni d'ailleurs de téléologie de type déterministe. Elle relève plutôt d'une conception rationaliste de l'Utopie négative qui rapproche les deux juristes de Horkheimer, Adorno et Kracauer. *L'au-delà du Droit* n'y remplit pas une fonction transcendante ou nouménale mais se constitue en un *principe de légitimation immanent*, remplissant donc une fonction très différente de la même notion utilisée par Benjamin. La conception qualitative du temps de Benjamin est, quant à elle, liée à la possibilité permanente de la disruption, et cette disruption est à la fois *antihistorique* et *antinoméenne* autant qu'imprévisible et anti-téléologique. La pensée messianique de Benjamin exige à la fois une *sortie de l'Histoire* comme règne de

dD'une part, Benjamin présente sa dette méthodologique comme un transfert purement méthodologique depuis la philosophie de l'Etat de Schmitt à sa propre philosophie de l'Art et non pas à sa philosophie du Droit ou politique, mais en outre le terme de présentation utilisé ici relève d'un exposé historique factuel et non pas du développement théorique. On peut même parier que ces silences sont lourds de signification sur tout le reste. Enfin, l'envoi de l'ouvrage sur le drame baroque, dont la figure du souverain semble aux antipodes de celle de Schmitt, apparaît bien plus comme une marque d'agressivité passive que comme un réel hommage.

²⁸⁷ Benjamin utilise *Ernstfall* et non pas *Aufnahmezustand*, qui est le terme schmittien. Il nous semble y deviner une connotation nettement moins « balistique » de la décision et plus aléatoire de l'événement déclencheur.

l'*Ernstfall* avec sa connotation d'arbitraire, et cette sortie de l'Histoire se traduit en termes *strictement politiques* par une sortie hors du Droit que Benjamin nomme *Entsetzung des Rechts* (déposition du Droit dans le sens de *démettre* le Droit). Soulignons ici le renversement qu'opère Benjamin par rapport à la modernité en son entier, et pas seulement en tant que modernité juridique, cette dernière en étant la métonymie : alors qu'elle se prévaut à travers la science de sa rationalité et de sa prévisibilité, elle demeure pourtant le règne de l'exception et de l'arbitraire érigé en principe de la vie sociale et politique. Cette différence notable s'accompagne néanmoins de quelques points de convergence : tout d'abord, la position de Benjamin sur le parlementarisme est voisine de celle de Neumann. Tout en déplorant la faiblesse du parlementarisme weimarien, Benjamin oppose l'idée d'un parlementarisme fort comme représentation du caractère auto-institutionnel des sociétés humaines à l'idée de la dictature²⁸⁸. C'est là une différence radicale avec Schmitt, du même ordre que celle qui opposait Neumann à ce dernier. Un point essentiel nous amène à considérer la position de Benjamin comme une forme de radicalisation catastrophiste de la démocratie qui vise la même finalité que la position plus progressive et rationaliste de Neumann et Kirchheimer, qui en est une atténuation ultérieure. On peut lire cette position comme une radicalisation supplémentaire du renversement de Schmitt : comme manifestation du messianique, la « déposition du Droit » est *une dissolution de la puissance souveraine comme condition de la décision politique*, et non son exhaussement.

Ce qui relève du pouvoir agissant décisionnel chez Schmitt (*Macht*) nous semble alors plutôt relever, dès *Critique de la violence*, de la capacité à faire (*Vermögen*), comme ouverture utopique des possibles chez Benjamin, car la suspension du Droit n'est pas chez lui, par elle-même, l'objet d'une décision et ne génère pas de *règne de la décision*. Benjamin, dans son essai sur le *Trauerspiel*, en apportera lui-même la confirmation²⁸⁹. Le souverain baroque était la

²⁸⁸ Goldschmit, Marc. *Op. cit.*, p. 100. « En un certain sens, le texte de Benjamin pense les années vingt à partir de l'alternative entre un parlementarisme fort et conscient de la nécessité de la force, et d'autre part la violence de la terreur policière dont l'ambiguïté accompagne l'affaiblissement des parlements. Sa critique antifasciste de la violence ne tombe jamais dans les facilités de l'antiparlementarisme mais en appelle au contraire à un parlement fort pour fonder et conserver la souveraineté démocratique. »

²⁸⁹ Benjamin, Walter. *L'Origine du drame baroque allemand*, Paris, Champs-Flammarion, 1985, p. 92, cité dans Agamben, Giorgio. « Etat d'exception », in *Homo Sacer*, Paris, Ed. du Seuil, collection Opus, 2016, p. 224. « L'antithèse entre le pouvoir souverain (*Herrschermacht*) et la faculté de l'exercer (*Herrschervermögen*) a apporté au drame baroque un de ses traits propres qui n'est cependant typique du genre qu'en apparence et ne se détache clairement que sur le fond de la théorie de la souveraineté. Il s'agit de la capacité de décider du tyran. Le prince qui détient le pouvoir de décider de l'état d'exception montre à la première occasion que décider pour lui est presque impossible. » Il est par ailleurs intéressant de rapprocher ce mouvement de l'important choix traductif de la Bible de Buber et Rosenzweig lorsqu'ils substituent *Erscheinung* au choix luthérien de *Herrlichkeit* pour

figure historique de la démesure entre la condition métaphysique de créature et l'exercice illimité de la puissance souveraine et l'échec historique de cette démesure. En réalité, la fonction du souverain baroque est d'exclure l'état d'exception²⁹⁰, il est le *katechon* qui doit retenir et conjurer son propre pouvoir et l'aligner sur sa condition de créature soumise à la volonté divine qui ne fait que lui prêter ce pouvoir, alors qu'inversement l'exercice de l'état d'exception est conçu comme *katechon* chez Schmitt à l'encontre de la catastrophe de la dissolution antinoméenne de l'Etat souverain qu'incarne pour lui la *violence pure* benjaminienne, qu'il perçoit comme l'expression profane du messianisme apocalyptique et dépersonnalisé du judaïsme sécularisé dans le soulèvement révolutionnaire. Par ailleurs, le pouvoir constituant, différencié du pouvoir souverain en tant qu'il est présupposé conditionné, ne se dresse pas contre le pouvoir constitué car la logique messianique de Benjamin, à laquelle Schmitt est radicalement étranger et même hostile, exclut d'accélérer la venue du Messie et donc de renverser par ses propres moyens le règne du Droit. Le caractère fondamentalement démocratique de la démarche benjaminienne réside précisément dans la destruction du Droit comme puissance souveraine autoréférentielle²⁹¹, cette destruction survenant, mais n'étant ni provoquée, ni provocable. Cette conception ne peut se comprendre qu'à la lumière de la problématique juive de l'abolition ou de l'extension du règne de la Loi à l'ère messianique et de son écho dans la théorie marxiste du Droit²⁹². Elle s'inscrit dans un *au-delà de l'Histoire*

désigner le *Kabod*, l'apparition divine dans l'épisode du buisson ardent. On peut y discerner à la fois une rupture avec le langage de la transcendance et de la domination marquée par le préfixe *Herr* (*Herrschaft*) et l'immanentisation de l'apparaître de Dieu même. Ce dernier ne détient alors plus le privilège d'un apparaître identique à son essence. Toute Apparence serait alors distincte de l'Essence, ce qui est la thèse de Marx pour fonder la Critique. »

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 84. « Si le concept moderne de la souveraineté finit par attribuer au prince le pouvoir exécutif suprême, celui de l'époque baroque dérive d'un débat sur l'état d'exception et assigne au prince comme fonction principale d'éviter cet état. »

²⁹¹ Goldschmit, Marc. *Op. cit.*, p. 106. « La confusion entre le messianique et l'état d'exception juridique (qui définit la dictature chez Schmitt) est étrangère au plus haut point à Benjamin. Le messianique n'est pas pour lui suspension ni exception au juridique, il en est sa destruction et, avec elle, celle de la possibilité de tout diktat. (...) Quant au livre sur le *Trauerspiel*, publié quatre années après l'opuscule sur la violence, il constitue un cheval de Troie hébraïque au cœur du christianisme de l'Eglise romaine (auquel Schmitt appartient du reste peut-être sans partage). »

²⁹² Agamben, Giorgio. *Op. cit.*, p. 231. Il convient de signaler qu'Agamben ignore (volontairement ?) les modalités par lesquelles le problème se pose dans la tradition juive et qu'il renvoie à la discussion entre juifs et chrétiens un débat dont Scholem a montré qu'il traversait en réalité le judaïsme même si le paulisme se situait résolument dans la perspective antinoméenne. Cette dernière n'est pas celle de Benjamin qui exclut Histoire et antinoméisme. « Quel peut être le sens d'un droit qui survit ici à sa déposition ? La difficulté que Benjamin rencontre correspond à un problème que l'on peut formuler – et qui a été formulé une première fois dans le christianisme primitif et une seconde dans la tradition marxienne – -en ces termes : qu'advient-il de la Loi après son accomplissement messianique ? (C'est là toute la controverse qui oppose Paul à ses contemporains juifs) Et qu'advient-il du droit dans la société sans classes ? »

pour se distinguer de la conception chrétienne et augustinienne qui imagine possible ici et maintenant l'abolition de toute Loi à travers le mot d'ordre : « Aime et fais ce que tu veux ».

Benjamin présuppose la *nouménalité*²⁹³ d'une forme politique nouvelle an-archique, sans *arkhê*, irreprésentable et qui, en cela, rejoint l'*eschaton* baroque sous la figure de l'*apocastase* où toutes les créatures seront rassemblées pour être englouties dans une fin des temps destructrice et rédemptrice en même temps. L'abolition de la Loi n'est pas une forme particulière de l'Histoire, même sous la forme d'une fin. Le souverain ne peut, dans la perspective benjaminienne, en aucun cas s'assimiler à Dieu, reprendre la figure théologique de ce dernier au sein de l'Histoire, et c'est bien à la thèse apocalyptique de l'abolition de la Loi que se range Benjamin avec l'affirmation paradoxale de l'identité entre destruction de la Loi et souveraineté. C'est contre cette construction que Schmitt conçoit en réalité le lien entre décision et souveraineté. Benjamin reprend en outre l'affirmation selon laquelle l'histoire humaine ne peut être conçue sans élément hétéronome mais cet élément hétéronome est chronologiquement *devant nous*, à-venir, et n'est pas fondé par l'*arkhê* de la théologie politique ancrée dans le passé chrétien. Là encore, la véritable idée de Benjamin, comme celle de Neumann et Kirchheimer, est celle d'une *politique théologique orientée vers la justice intégrale* qui redonne à l'action humaine son sens perdu depuis la déchéance que lui fit connaître le concept luthérien de prédestination, qui soumet toute action et toute politique à une détermination théologique qui la rend vaine. Ce monde vide est celui de la modernité, produit de la conjonction des violences mythiques que sont celles de la *ratio et de la religion*. Cependant, là où la théologie politique est la figure extrême de la *confusion théologico-politique*, la *politique théologique*, en renversant les termes, *établit une césure* qui définit précisément le concept de politique pure comme préservation de l'action politique de la conjonction des intérêts privés et de l'*hybris* de la souveraineté. Ce nouvel éon est ainsi vidé de toute détermination par la *tabula rasa* de tout ce qui existe actuellement et est désigné comme politique grâce à la *violence divine séparatrice*. L'apocastase est une *statis*, c'est-à-dire un état immobile, vide, chargé de tension, d'où a disparu tout le passé. C'est ce qui le rend source de tous les possibles et espace véritablement

²⁹³ Pour des raisons épistémologiques évoquées par Benjamin lui-même : Benjamin, Walter. *Op. cit.*, p. 41. « Les idées ne sont pas données dans le monde des phénomènes. La question se pose donc de savoir, ainsi qu'il a été indiqué plus haut de quelle manière elles sont données et s'il est obligatoire de confier le soin de rendre compte de la structure du monde à des idées à une intuition intellectuelle souvent invoquée. (...) La vérité n'entre jamais dans aucune relation et surtout pas dans une relation d'intentionnalité. L'objet de la connaissance en tant qu'il est déterminé par l'intention du concept n'est pas la vérité. La vérité est un être sans intentionnalité formé à partir des idées. »

démocratique aux yeux de Benjamin : le politique n'y est plus l'expression de la *Macht*, la copie au sens platonicien, donc *corrompue*, de la puissance divine. Ainsi, ce schéma s'oppose bien à celui de Schmitt sur à peu près tous les éléments de configuration possibles et se présente comme la version apocalyptique de la théorie du Droit dans la Théorie critique, tandis que Kirchheimer et Neumann apparaissent comme les tenants d'une version rationaliste. Un dernier point important corrobore cette opposition résolue à Schmitt que symbolise la distinction entre l'*apocastase* comme négativité et l'*état d'exception* comme positivité : c'est la manière dont les conceptions du temps surdéterminent les conceptions de son interruption. Il apparaît clairement que l'état d'exception schmittien est lié à la notion de *Kairos*²⁹⁴, portant en lui toute la conception guerrière dont le terme était originellement porteur en Grèce²⁹⁵ et qui ressort dans la division ami-ennemi comme facteur discriminant du politique chez Schmitt. Précisons que la notion de *Kairos* ne s'oppose nullement par ailleurs à l'idée de raison instrumentale et qu'elle en constitue même une manifestation liée à la notion de *technè* et sans doute aussi de *metis*. C'est la sophistication des réflexions stratégiques et des techniques de guerre qui amène ainsi Thucydide à employer ce terme bien davantage qu'Hérodote²⁹⁶ dans sa description de la texture même de l'histoire grecque. La rupture temporelle induite par le *Kairos* n'est ainsi pas du tout une suspension de la *ratio*, elle en est la culmination dans l'instant décisif qui décide des victoires et des défaites militaires. Il y a eu, en outre, en Grèce, à cette période, une translation de l'usage du mot *Kairos* depuis l'art de la guerre vers l'art politique, qui se définit alors dans le fait non seulement de calculer rationnellement sa décision, mais encore de convaincre les foules²⁹⁷. Cette conception culmine chez Schmitt avec l'analyse de la forme dictatoriale comme expression historique de la suspension du Droit dans le Droit romain. Cette conception du

²⁹⁴ Soulignons par ailleurs que Paul Tillich publia un écrit intitulé *Kairos* l'année même de la publication par Schmitt de sa *Théologie politique*. Comme nous le verrons, la pensée qualitative du temps dans la Théorie critique n'est pas une pensée du Kairos et cet élément ne fait que corroborer l'influence très restreinte de la théologie chrétienne critique sur la réflexion théologique de la Théorie critique dans son ensemble.

²⁹⁵ Sophocle. *Philoctète*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1967, p. 827. « Le *Kairos* qui décide de tout, donne sur le champ pleine victoire. »

²⁹⁶ Trédé, Monique. *Kairos. L'A-propos et l'occasion*, Paris, Klincksieck, 1992, p. 191. « Point de *technè* qui ne se constitue sans que *Kairos* y joue un rôle. Pour l'art de la guerre Thucydide est pour nous témoin privilégié de cette élaboration d'une *strategikè technè* faisant appel à l'intelligence et au raisonnement, autant et même plus qu'au courage. Chez lui, la valeur temporelle du terme *Kairos* est, de loin, la plus fréquente, considéré sous l'aspect neutre du "moment décisif crucial", sous l'aspect favorable du "moment opportun, occasion" ou sous l'aspect défavorable de "l'heure fatale, du danger ultime", joue un rôle important. » Il convient de souligner que chez Hérodote la notion lorsqu'elle apparaît est l'expression de la vertu comme le courage et chez Thucydide, elle est l'expression d'un calcul rationnel de probabilités. Il y a bien un tournant athénien dans la conception des liens entre Histoire et temps.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 223. « Pour saisir le *Kairos*, l'homme d'Etat doit sans relâche indiquer à la foule – qui est le plus souvent le jouet de ses émotions – ce que permet la situation de l'heure : il lui faut tantôt pousser à l'action, tantôt réfréner ses élans. Faute de ce contrôle rationnel des émotions populaires, l'homme politique manquera le *Kairos*. »

temps, bien que qualitative, n'en demeure pas moins liée à l'exacerbation de la *ratio*, elle célèbre en réalité ses noces avec le Mythe dans le parallèle entre Dieu et le Souverain. Le décisionnisme schmittien incarne en réalité par excellence l'objet de la critique de la *dialectique de l'Aufklärung comme ratio devenue Mythe*.

Chez Benjamin, l'immobilité de l'*apocastase*, la déflation radicale de l'activité historique et du Droit jusqu'à leur destruction pure et simple s'apparente tout au contraire à une forme d'abolition du temps profane et non en son intensification en un instant décisif. Elle n'est pas l'expression d'un choix rationnel, elle n'est pas choisie mais survient sans que les hommes n'aient de prise ni par l'expression de la Raison, ni par celle de la vertu comme dans le *Kairos*. Toutefois, à la différence des conceptions mythiques et cycliques du temps, la suspension du temps est un acte réflexif orienté à la fois vers l'avenir et vers l'origine. Il s'agit de trouver dans l'idée d'effondrement de l'Histoire une synthèse des tendances restauratives et apocalyptiques²⁹⁸ du messianisme juif au sein desquelles cet effondrement apparaît comme une libération de l'exil et du joug. Au sein de la réflexion politique benjaminienne, cette conception est transcrite comme la réalisation d'une nouvelle ère qui s'incarne dans la Thèse VIII sur la conception d'Histoire. Cette dernière fait de la suspension de l'Histoire le motif de l'Utopie sociale négative décrite simplement comme renversement de l'ordre juridique qui accompagne le renversement de l'ordre social en faveur des opprimés. Elle est conjonction du règne de la justice et sous son aspect de séparation du théologique et du politique, achèvement de la sécularisation. De même que la Loi juive est susceptible de s'élaborer par le dialogue (*mahloquet*) entre les hommes – contre la souveraineté de Dieu lui-même – comme le rappelait Fromm, le monde à venir est celui d'une auto-institution harmonieuse et juste où le langage exprimera aussi cette nouvelle ère en s'affranchissant de son lien à la légalité. Dans l'histoire profane, c'est le carnaval qui incarne un tel événement et il est intéressant de souligner que, pour le judaïsme, la fête de Pourim incarne la fête de la libération de la domination et de l'injustice séculaire que subissent les juifs : « *Le carnaval est un état d'exception. Un dérivé*

²⁹⁸ Scholem, Gerschom. « L'idée de rédemption dans la Kabbale », in *op. cit.*, p. 75. « En face du problème essentiel de la vie, à savoir la délivrance des chaînes de ce chaos qu'est l'histoire, on peut hésiter entre deux voies. On peut porter son attention sur la « fin » des temps, la rédemption messianique, mettre son espérance dans cette fin des temps, s'efforcer de l'accélérer et considérer le salut comme une course vers cette fin et comme une préparation en vue de cette fin et de tout ce que comporte ce concept de fin. (...) Mais, on peut aussi chercher la vie contraire et sortir de la souillure, de la confusion, du chaos et des cataclysmes de l'histoire par une fuite vers le commencement, vers la genèse primitive. Au lieu de courir vers la fin et la consommation des siècles (*aharit ha'amim*), on peut désirer le retour spirituel (*shiva ruhanit*) par des chemins que les mystiques ont toujours enseignés à leurs quelques élus "les hommes de cour royale". »

*des antiques saturnales à l'occasion desquelles le haut et le bas échangent leur place et où les esclaves se faisaient servir par leurs maîtres. Or, un état d'exception ne peut se définir précisément qu'en opposition totale avec un état ordinaire*²⁹⁹. »

D) Les apories d'une théologie du langage ignorant la fonction communicationnelle

Il nous faut ici souligner l'enjeu important qui relie Droit et langage chez Benjamin comme il relie Droit et Histoire. C'est en 1916, alors qu'il publiait son écrit sur le langage où s'exprime une conception théologique du langage, que Benjamin débute la rédaction de son texte sur le drame baroque allemand, le *Trauerspiel*. Il faut voir dans cette conjonction bien davantage qu'une superposition des centres d'intérêt de Benjamin, mais bien une clef de sa pensée. Cette dernière dessine alors un schéma théologique particulier en superposant la question du fondement du Droit à celle du langage³⁰⁰. Benjamin avait compris, avant Habermas, que la question de la rationalité s'exprime dans la modernité à travers la réflexion sur ces deux champs, dans la mesure où le Droit et le langage constituent deux formes d'expression aussi bien sociales que cognitives de la rationalité et qu'il existe entre les questionnements sur le fondement du Droit et sur celui du langage une parenté. L'un comme l'autre peut se concevoir comme le lieu d'une fondation autonome ou hétéronome de leurs principes. C'est donc à travers une étude comparative entre ces deux domaines que l'on peut s'interroger sur le rôle de la Raison et sur sa capacité à fonder de manière autonome sa légitimité. L'esquisse de 1916 établit de prime abord ce lien entre légalité et langage, et ce lien se révèle, selon Benjamin, de manière privilégiée sous la forme dialogique³⁰¹. L'affirmation de Benjamin est ici que toute forme de communication entre les hommes est caractérisée par une dimension tragique, qu'il s'agisse du dialogue langagier caractérisé par la légalité ou du phénomène du Droit lui-même, activités qui visent toutes deux à établir un espace commun entre les hommes.

²⁹⁹ Benjamin, Walter. « En regardant passer le Corso », in *Rastelli raconte...*, Paris, Ed. du Seuil, 1987.

³⁰⁰ Benjamin avait d'ailleurs intitulé une de ses premières esquisses à laquelle nous nous intéresserons : « La signification du langage dans le *Trauerspiel* et la Tragédie. »

³⁰¹ Benjamin, Walter. « La signification du langage dans le *Trauerspiel* et la Tragédie », in *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1985, p. 330, trad. Sybille Muller. « Le tragique repose sur une légalité propre au discours que les hommes échangent en parlant. Il n'y a pas de pantomime tragique. Il n'y a pas non plus de poème tragique, ni de roman tragique, ni d'événement tragique. Le tragique n'a pas seulement d'autre lieu que le discours humain dramatique, il est même l'unique forme qui soit originellement appropriée au dialogue humain. Ce qui veut dire qu'il n'y a pas de tragique en dehors du dialogue et qu'il n'y a pas d'autre forme d'un tel dialogue que la forme tragique. »

Ce qui relève, chez Habermas, de la constitution rationnelle d'un espace public est, chez Benjamin, investi d'une permanente tension d'où sourd la violence des relations intersubjectives surdéterminées par l'état d'exception que constitue l'Histoire telle qu'elle s'est déroulée jusqu'à présent. Benjamin, à travers son étude du *Trauerspiel*, tente de définir en réalité la manière dont le langage peut se trouver investi d'une fonction non tragique dont l'enjeu est parallèle à celui de l'abolition de la Loi. Il croit découvrir dans la *tristesse* qui caractérise le *Trauerspiel*³⁰² une ouverture du langage au sentiment, et non plus à la légalité du tragique, ce qui délie le langage lui-même de sa fonction de signification pour l'affranchir de la sphère autonome de la communication. Le *verbe* est ce qui sous-tend le langage, qui n'en est qu'une manifestation particulière, tout comme le sentiment exhaussé dans la tristesse. Benjamin semble décrire une montée du verbe jusqu'à la forme musicale, qui sera sa forme ultime, achevant alors l'identité entre le son et le sens dans une restauration de la fonction originaire du verbe. Cette dernière résiderait dans le fait de *signifier par lui-même*, sans le truchement de la référence sémantique et de la désignation. A travers ce point culminant et ce processus décrit qui adoptent les traits discrets mais palpables d'une véritable esquisse historiosophique, on ne peut alors s'empêcher d'établir un lien de convergence avec l'historiosophie musicale de Bloch. Si *L'Esprit de l'Utopie* n'était pas encore publié au moment de la rédaction de ces lignes, Benjamin fait de la musique l'équivalent messianique pour le langage de l'abolition de la Loi et du dépassement de l'Histoire qui hantera ses autres écrits. *La musique est l'apocastase du verbe.*

Benjamin se distingue cependant de Bloch dans la dimension de transformation du langage vers la musique, accentuant la brisure entre l'état utopique et l'état historique, alors que l'historiosophie de Bloch demeure liée à la notion de culture et demeure intégralement historique, conservant les formes esthétiques antérieures. La tristesse que Benjamin perçoit comme médiation entre le langage et son devenir musical dans l'éclosion eschatologique future du Verbe qui surviendra à l'ère messianique est, par ailleurs, l'un des traits distinctifs du

³⁰² *Ibid.*, p. 331. « C'est là l'énigme du *Trauerspiel*. Quelle relation interne dans l'essence de la tristesse, la fait sortir de l'existence des purs sentiments pour pénétrer dans l'ordre de l'art ? (...) Le verbe agissant selon la pure signification qu'il porte devient tragique. Le verbe en tant que porteur pur de sa signification est le verbe pur. A côté de lui toutefois, il en existe un autre qui se transforme depuis le lieu de son origine en se tournant vers le point où il débouche. Ce verbe en transformation est le principe langagier du *Trauerspiel*. Il y a une pure vie affective du verbe où celui-ci se décante en passant du son naturel au pur son du sentiment. Pour ce verbe, le langage n'est qu'un stade intermédiaire dans le cycle de sa transformation et c'est dans ce verbe que parle le *Trauerspiel*. Il décrit le trajet qui mène en passant par la plainte du son naturel à la musique. »

souverain dans le drame baroque tel que dépeint par Benjamin³⁰³. Il se déploie à travers le thème de la mélancolie du prince, présentée dans sa version achevée de l'essai comme une mise en abyme de l'époque baroque. La tristesse est le lien qui relie la pensée benjaminienne du verbe et la théorie politique de la souveraineté. A travers la mélancolie envisagée comme état psychologique, la tristesse révèle l'état de misère du souverain lui-même et l'inanité de sa puissance. La symbolique baroque place alors le souverain baroque dans la filiation de Saturne (*Chronos*). Inscrit dans le temps et dans l'Histoire, l'homme investi du summum de pouvoir que l'on puisse concevoir, le souverain, révèle en réalité son inertie et son indifférence à la conduite du monde, mais aussi le risque d'un déchaînement proche de la folie destructrice. Le dualisme de la symbolique saturnienne, que Benjamin emprunte au commentaire de Panofsky sur les gravures de Dürer³⁰⁴, révèle l'ambivalence de l'ordre politique qui se révèle, dans l'armature de la constitution juridique, à la fois comme constituant et constitué, lié par l'ordre juridique et tout autant susceptible de le rompre par une décision souveraine qui, alors, le précipite dans l'arbitraire. La tristesse est ainsi l'élément caractérolgique qui retient ce déchaînement. Paradoxalement, en rappelant le souverain à sa condition créée et temporelle, mortelle, la tristesse ressentie lui confère sa vraie nature. Le souverain baroque saturnien s'oppose ainsi au souverain jupitérien en retenant sa décision et il s'oppose de surcroît à lui en ce qu'il est déterminé par le sentiment, et non par la nécessité. La tristesse joue un rôle de dépassement du langage comme manifestation du verbe. Elle manifeste la plainte sourde de la nature aliénée par le langage qui, à travers la signification, crée une forme d'obstacle à la manifestation de la création dans sa vérité³⁰⁵. La tristesse est la manifestation de cette aliénation et son dépassement.

³⁰³ Benjamin, Walter. *Ibid.*, pp. 195-196. « Le prince est le paradigme du mélancolique. Rien n'enseigne de façon plus dramatique la fragilité de la création que le fait qu'il y soit lui-même assujetti. C'est l'un des passages les plus forts des pensées que celui où Pascal prête sa voix à la sensibilité de son époque dans la méditation suivante : (...) « Qu'on en fasse l'épreuve ; qu'on laisse un Roi tout seul, sans aucune satisfaction des sens, sans aucun soin dans l'esprit, sans sa compagnie, penser à soi tout à loisir et l'on verra qu'un Roi qui se voit est un homme plein de misères et qu'il les ressent comme un autre. (...) A cela, le Trauerspiel allemand fait écho de bien des façons. (...) Ces affirmations concernent autant la disposition intérieure du souverain que sa situation extérieure et le rapprochement avec Pascal est légitime. »

³⁰⁴ Panofsky, Erwin et Saxl, Fritz. *Dürers "Melencolia I": eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig, Teubner, 1923, pp. 18-19, cité par Benjamin, Walter. *Ibid.*, p. 204. « L'idée de Chronos n'est pas seulement dualiste par rapport à l'action externe du dieu, mais aussi par rapport à son propre destin, son destin personnel en quelque sorte, de plus elle l'est si largement et si précisément que l'on pourrait aller jusqu'à définir Chronos comme le dieu des extrêmes. D'un côté il est le roi de l'âge d'or et de l'autre un dieu triste, détrôné, humilié. »

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 332. « De la sorte, avec le double sens du verbe, avec sa signification, la nature a été bloquée, et tandis que la création voulait s'épancher en toute pureté, c'est l'homme qui en a porté la couronne. Telle est la signification du roi dans le *Trauerspiel* et tel est le sens des "actions principales à sujet politique". »

Le *Trauerspiel* fait donc une place importante au silence et à l'implicite dans la mise en scène de la mélancolie et l'usage du symbolique. Le langage est pour Benjamin lié au temps historique et l'interruption du temps historique, avec celle du droit, entraînera un effondrement du langage qui participe actuellement de la pétrification des structures sociales. Benjamin explique ainsi qu'à travers la signification, le langage est porteur de la sédimentation tragique de l'Histoire dans l'injustice³⁰⁶, de son déploiement. Ce qui traverse ces trois champs d'intervention de la pensée de Benjamin, c'est la rupture messianique et ses conséquences, mais aussi ce que la pensée du messianique révèle heuristiquement du monde actuel comme monde fondamentalement déchu. On retrouve en filigrane l'idée chrétienne d'un monde corrompu par le péché originel qui est au cœur de la conception baroque, dialectiquement opposée à une pensée de la Rédemption messianique à venir. Le *Trauerspiel* est le lieu où la langue allemande, chrétienne, luthérienne parvient à produire une plainte équivalente à celle qui résonne dans le langage biblique hébraïque lui-même³⁰⁷. Pour le langage, cette Rédemption s'incarne dans le passage vers la musique comme résolution de l'opposition entre son et sens, dépassement que le *Trauerspiel* annonce³⁰⁸ en sa forme et en ses thèmes. De façon un peu mystérieuse, l'ère messianique pour Benjamin semble se définir comme le temps où *le Jeu supplante la Loi autant que l'Œuvre*³⁰⁹, où la finalité sans fin de la musique supplante la raison instrumentale déployée dans le langage comme Logos et phonè. Les écrits sur le *Trauerspiel* constituent donc dans l'économie de l'œuvre de Benjamin le rôle d'un échangeur et d'un opérateur où se transportent les concepts depuis la réflexion sur le langage jusqu'à la réflexion sur le droit, la politique et l'Histoire. Bien que leurs styles respectifs les rendent très éloignés de ce que produisit le cœur historique de l'École de Francfort, ils n'en partagent pas moins la critique de la modernité

³⁰⁶ *Ibid.* « L'histoire survient en même temps que la signification dans le langage humain, ce langage se pétrifie dans la signification, le tragique menace et l'homme, la couronne de la création, en devenant roi n'est maintenu que pour le sentiment : symbole en tant qu'il est porteur de cette couronne. Aussi la nature pour le *Trauerspiel* demeure-t-elle, dans ce symbole sublime, fragment : la tristesse remplit le monde sensible dans lequel nature et langage se rencontrent. »

³⁰⁷ *Correspondance Benjamin-Scholem, op. cit.*, Lettre du 30 mars 1918. « Mon être juif m'ouvrait par privilège l'ordre du parfaitement autonome de la plainte et du deuil. (...) En allemand, en effet, la plainte ne surgit pas au langage de manière éminente que dans le *Trauerspiel*. »

³⁰⁸ Benjamin, Walter. *Origine du drame baroque allemand, op. cit.*, p. 333. « Le jeu d'opposition entre le son et la signification reste pour le *Trauerspiel* quelque chose de spectral et de redoutable ; sa nature, investie par le langage, devient la proie d'un sentiment infini, comme Polonius, que la folie saisit dans les réflexions. Mais le jeu doit trouver sa rédemption et pour le *Trauerspiel*, le mystère rédempteur c'est la musique : la renaissance des sentiments dans un monde suprasensible. »

³⁰⁹ *Ibid.* « Le *Trauerspiel* ne repose pas sur le fond du langage effectif, mais sur la conscience de l'unité du langage donnée par le sentiment qui se déploie dans le verbe. Au cœur de ce déploiement, le sentiment égaré élève la plainte de la tristesse mais elle doit se résoudre ; sur le fond précisément de cette unité présupposée, elle passe dans le langage du pur sentiment, dans la musique. »

séculière et de la raison instrumentale, incarnée chez Benjamin dans celle du tryptique Langage, Droit, Histoire.

Benjamin poursuit en réalité le propos esquissé dans son essai « Sur le langage en général et le langage humain en particulier », dans lequel il définissait le langage humain comme *modalité d'expression* parmi d'autres. Le langage n'est pas seul à pouvoir exprimer quelque chose parmi les diverses activités humaines : l'art, la technique ou même la justice doivent être envisagés comme des formes d'expression dont la teneur ne réside pas dans les énoncés produits par le juriste, l'ingénieur ou l'artiste mais dans les manifestations externes de ces activités, dans leurs productions, ce que Benjamin nomme paradoxalement leur *contenu spirituel*³¹⁰. La nature elle-même y était déjà décrite comme possédant une teneur langagière qui se déployait par la manifestation pure qu'est l'existence. Tout étant exprime son propre être qu'il déploie en direction de l'homme afin d'être nommé. Le langage humain est donc une forme particulière de doublement du verbe qui s'exprime dans toute la création³¹¹, dépassant donc tout discours articulé et toute émission vocale. Cette idée, dont on reconnaît l'origine kabbalistique, conduit ainsi le langage humain à privilégier sa fonction de nomination des choses et non sa fonction communicationnelle. Nul *Logos* n'est porté par le langage humain, qui trouve son fondement dans une conception hétéronome du langage comme *adjonction de la signification à l'étant*. Il ne fait que renvoyer à une *essence langagière* qui recouvre *l'essence spirituelle*. Les motifs messianiques de la survenance d'un dépassement du langage se mêlent aux motifs restauratifs lorsque Benjamin évoque l'existence d'un langage humain qui était porteur de l'essence spirituelle des Etant, langage perdu dans la chute³¹² que retrace le récit de la Genèse. En se communiquant, le langage est toujours porteur d'autre chose que de lui-même. On retrouve alors le débat entre autonomie et hétéronomie dans le langage puisque ainsi, Benjamin met en avant une critique de l'auto-télie et de l'auto-fondation du langage qu'il avait esquissée dans ses écrits de jeunesse sur Hölderlin, où il affirmait par exemple qu'une conception du langage où l'homme prétendrait se donner à lui-même une forme serait une véritable trahison, motivée

³¹⁰ Benjamin, Walter. « Essai sur le langage en général et le langage humain en particulier », in *Œuvres I, op. cit.*, p. 144. « Que communique le langage ? Il communique l'essence spirituelle qui lui correspond (...) ce qui est communicable dans l'essence spirituelle, c'est son essence langagière. »

³¹¹ *Ibid.*, p.143. « Ni dans la nature animée, ni dans la nature inanimée, il n'y a d'événement ou de chose qui d'une certaine façon, n'ait part au langage, car à l'un comme à l'autre, il est essentiel de faire part de son contenu spirituel. »

³¹² *Ibid.* « La langue de l'homme au paradis a dû être celle de la connaissance parfaite, alors que plus tard, encore une fois toute connaissance s'est différenciée à l'infini, a dû se différencier à un niveau inférieur, comme création dans le nom en général. Que la langue du paradis soit celle de la parfaite connaissance, même l'existence de l'arbre de la connaissance ne saurait le dissimuler. »

par l'*hybris*, de la fonction de nomination. L'identification du langage humain au *Logos* même de la Raison est le résultat de cette *hybris*.

L'homme face au langage est dans une position saturnienne, identique à celle du souverain baroque, et c'est pourquoi Benjamin rappelle que l'Homme *a endossé la couronne de la création* : il est à la fois le détenteur, à travers le pouvoir de nomination, de l'*essence linguistique du langage*, mais, en tant que partie intégrante de la création dont la totalité s'exprime à travers le verbe, il ne doit pas excéder ce rôle de médiation en se figurant à l'origine du langage. A travers une heuristique biblique³¹³ strictement séculière, Benjamin établit une différence très importante entre ce qui se communique *par* le langage et ce qui se communique *dans* le langage. Si le langage a aussi pour fonction de communiquer à autrui, ce qui est alors communiqué comme contenu est médié par le langage, mais le langage lui-même comme *dépositaire de la fonction de nommer* se communique *dans* le langage. *Communiquer* est l'*essence linguistique du langage*, donc une essence seconde, fonctionnelle et pour tout dire appauvrie. *Nommer* est son essence spirituelle. De fait, dans la multiplicité des langues telle que le rapporte le mythe babélien, la prime nécessité de communiquer a fait déchoir l'essence spirituelle du langage mais il demeure possible par la *traduction* de restaurer une unité perdue. Le devenir-théologique dont Derrida sanctifiait tout discours est chez Benjamin le devenir de tout étant comme fondé sur quelque chose qui dépasse le langage et constitue en réalité l'équivalent de ce que Wittgenstein nomme *le mystique*. Décrire dans quelle mesure le messianique affecte le langage était l'objet de l'écrit de 1916, mais il se complète chez Benjamin par une description de la force messianique du langage lui-même qui se révèle pleinement dans le *traduire*. Le messianique de la traduction se déploie alors à travers la mise à l'écart du primat de la communication comme trahissant la nature du langage³¹⁴ en le réduisant à sa fonction communicationnelle jugée inessentielle, empêchée des déterminations sociales qui enserrent l'usage de la langue quotidienne. La valeur du langage réside dans un *dire le monde* qui ne peut valoir que pour lui-même et n'être adressé à personne³¹⁵. La traduction

³¹³ *Ibid.*, p. 152. « Lorsque dans la suite, nous allons considérer l'essence du langage à la lumière des premiers chapitres de la Genèse, nous n'entendons ni poursuivre un projet d'exégèse biblique, ni dans ce contexte, faire objectivement de la Bible, comme vérité révélée, la base de notre réflexion, mais seulement explorer ce que nous présente le texte de la Bible quant à la Nature même du langage. »

³¹⁴ Benjamin, Walter. « La tâche du traducteur », in *Œuvres I, op. cit.*, p. 245, trad. Maurice de Gandillac. « Que dit une œuvre littéraire ? Que communique-t-elle ? Très peu à qui la comprend. Ce qu'elle a d'essentiel n'est pas communication, n'est pas message. Une traduction cependant, qui cherche à transmettre ne pourrait transmettre que la communication et donc quelque chose d'inessentiel. C'est là d'ailleurs l'un des signes auxquels on reconnaît la mauvaise traduction. »

³¹⁵ *Ibid.*, p. 244. « L'art présuppose l'essence corporelle et intellectuelle de l'homme mais dans aucune de ses

révèle alors toujours l'essence spirituelle du langage, ce qui réside au-delà de son essence linguistique, l'excès par rapport à lui-même dont il est toujours porteur, elle donne une idée de ce langage muet des choses caché derrière le langage articulé. La traduction révèle la conventionalité des langues usuelles mais, en sauvant le sens, elle révèle le pur langage et sa participation au verbe. Le traducteur est celui qui met à l'écart l'échange communicationnel comme « bavardage » pour révéler le *devenir-théologique* du discours et le langage oublié adamique qui est celui des choses mêmes.

Que Dieu existe ou non³¹⁶, il est le témoin invoqué de la mémoire du discours et de tout événement de l'Histoire comme garant de son sens, conçu comme absence d'oubli, remémoration³¹⁷ éternelle de l'éphémère. Le fondement théologique du langage est ainsi une exigence qui n'est peut-être pas encore accomplie mais qui demeure une visée à accomplir. En se donnant à lui-même cette visée messianique, le langage devient lui-même moteur de la *messianicité* de l'Histoire et du Droit, il est porteur de l'idée selon laquelle toute vie se déploie dans une histoire et toute histoire concerne la vie³¹⁸. La traduction est *tikkun*, réparation de la vie, réparation de l'Histoire. En révélant la potentialité messianique, c'est-à-dire *musicale*, du langage à-venir en même temps que sa configuration adamique passée, à travers une action portant sur les langues présentes, de ce fait historicisées, la traduction tente de restaurer une unité du monde lui-même. C'est ainsi que Benjamin relie explicitement cette conception au motif kabbalistique de la brisure des vases³¹⁹. C'est parce que cette tâche est vouée à l'inachèvement et à l'inaccomplissement qu'elle est par excellence *messianique*, c'est parce qu'elle se dote parfois aussi d'un *telos* (*le messianisme*) qu'elle ne peut atteindre que réside en

œuvres il ne présuppose son attention. Car aucun poème ne s'adresse au lecteur, aucun tableau au spectateur, aucune symphonie à l'auditoire. »

³¹⁶ On retrouve dans le poème-prière de Paul Celan cette idée d'un langage essentiel tourné vers « Personne » dans le poème du même nom.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 246. « Ainsi pourrait-on parler d'une vie ou d'un instant inoubliables, même si tous les hommes les avaient oubliés. Car si l'essence de cette vie ou de cet instant exigeait qu'on ne les oubliât pas, ce prédicat ne contiendrait rien de faux, mais seulement une exigence à laquelle les hommes peuvent répondre, et en même temps vraisemblablement le renvoi à un domaine où cette exigence trouverait un répondant : la mémoire de Dieu. »

³¹⁸ *Ibid.* « C'est en reconnaissant bien plutôt la vie à tout ce dont il y a histoire, et qui n'en est pas seulement le théâtre, que ce concept est rétabli dans son droit. Car c'est à partir de l'histoire et non de la nature, moins encore d'une nature aussi variable que la sensation et l'âme qu'il faut finalement déterminer le cercle de la vie. Ainsi naît pour le philosophe la tâche de comprendre toute vie naturelle à partir de cette vie de plus large extension qu'est celle de l'histoire. »

³¹⁹ *Ibid.* « Car, de même que les éclats d'un vase, pour qu'on puisse les assembler, doivent s'accorder dans les plus petits détails, mais non être égaux les uns aux autres, ainsi, au lieu de se faire ressemblante avec l'original, la traduction doit bien plutôt amoureuxment et jusque dans le détail, constituer dans sa propre langue la manière de pensée de l'original, afin de rendre l'un et l'autre reconnaissables, comme éclats fragmentaires d'un même vase, comme fragments d'un même langage plus grand. C'est bien pourquoi la traduction ne peut que renoncer au projet de communiquer, faire abstraction du sens dans une large mesure... »

elle son importance théologique et non dans une référence sémantique à Dieu ou à la Révélation. Elle rend même cette opération impossible car le sens ne réside pas dans une Révélation dans laquelle elle se fonde mais dans une visée qu'elle se donne. Le théologique et le messianique se confondent ici dans le fait de s'assigner une tâche de réparation, il n'y a alors de messianique que dans l'inaccompli.

La conception benjaminienne des liens entre Histoire, Droit et Langage présente donc plusieurs difficultés. La première est le rapport qu'elle entretient avec les positions, des autres penseurs de la Théorie critique. Nous avons affirmé, au moment de nous pencher sur la conception du Droit et sur le rapport que cette conception entretient avec celle de Schmitt, que la position de Benjamin était excentrée. Ce caractère ne signifie pas pour autant qu'elle ne soit pas révélatrice et nous avons ainsi conclu que, selon le point de vue d'où l'on se place, Neumann et Kirchheimer rationalisaient la critique benjaminienne de la souveraineté ou que Benjamin radicalisait l'exigence démocratique que l'on retrouvera plus tard chez Neumann et Kirchheimer, dans une *Apocalyptique*. Les différences sont ainsi bien plus de l'ordre de la stylistique et de l'intensité que d'ordre qualitatif. En va-t-il ainsi de sa pensée du langage ? Un premier rapprochement avec Adorno et Bloch semble mener à une réponse positive : comme Bloch, et donc comme Benjamin, Adorno semble faire du matériau musical le révélateur d'un accomplissement messianique du langage. On trouvera en effet chez Adorno une critique identique de la fonction communicationnelle du langage et l'affirmation d'une possibilité de sens au-delà des mots qui se révélerait dans l'expérience de l'ineffabilité de certains termes. La prévalence de la fonction communicationnelle du langage est en réalité renvoyée à l'expression d'un nominalisme et d'un positivisme linguistique³²⁰. Ce qu'il y a de commun chez Benjamin et Adorno, outre l'idée d'un modèle diachronique et messianique, c'est l'affirmation, empruntée à la monadologie leibnizienne, que l'accommodement harmonieux des unités isolées pour former un système cohérent ne peut s'établir ultimement qu'à l'extérieur du système, dans une monade des monades, qui, chez Leibniz, est Dieu³²¹.

³²⁰ Adorno, Theodor W. *Métaphysique. Concept et problèmes*, op. cit., p. 182. « Il faudrait être un philosophe du langage très superficiel et, si vous voulez très nominaliste, pour nier que l'expérience d'être incapable de mettre certains mots dans sa bouche – une expérience que vous pouvez tous faire et qui a probablement été enregistrée pour la première fois, certes d'une toute autre façon, dans la *lettre de Lord Chandos* de Hugo Von Hofmannsthal dit quelque chose de ce pour quoi les mots sont là. »

³²¹ Benjamin, Walter. *Origine du drame baroque allemand*, op. cit., pp. 58-59. « L'idée est monade. L'être qui entre en elle avec sa pré- et post-histoire donne secrètement la figure réduite et obscure du reste du monde des idées en même temps que la sienne, de la même manière que dans le *Traité métaphysique* de 1686, toutes les monades sont données indistinctement dans une seule d'entre elles. L'idée est monade. La représentation des phénomènes y repose préétablie, en tant qu'elle est leur interprétation objective. (...) L'idée est monade, ce qui signifie en résumé :

En d'autres termes, que ce soit dans la langue ou dans la musique, la production par soi du système nécessite une forme de garantie de la compossibilité des éléments du système qui ne s'identifie pas à lui³²² ou à une de ses composantes. De fait, poursuivant l'assimilation de la musique à une forme linguistique accomplie, Adorno souligne, comme Benjamin, pour le langage et la phonè, que la musique est porteuse d'un excès de sens qui va au-delà de la succession des sons³²³. Certes, la résolution de l'unité du système musical s'effectue différemment de celle du langage³²⁴, mais elle procède néanmoins pour ce faire à un renvoi en dehors d'elle-même. On discerne ainsi non seulement une convergence diachronique dans la pensée d'un devenir messianique du langage dans la musique³²⁵ mais, en outre, une manière identique de penser le langage signifiant ou musical comme fondée en partie hétéronomiquement, même si le fondement est indéterminé et qu'il ne se produit que dans un rapport à lui-même. On est ici frappé par l'émergence derrière des formes très diverses d'un problème unique qui est celui de la nature autonome ou hétéronome du fondement des diverses formes étudiées, qu'il s'agisse du Droit, de l'Histoire ou du langage, et de la relative unité des réponses apportées par les divers auteurs. Ces réponses ne sauraient en outre se limiter à un choix purement disjonctif entre autonomie et hétéronomie. Le schéma qui se dégage est celui d'une distinction entre production et prévalence des systèmes étudiés, différence que nous empruntons ici à Kelsen dans sa conception de la dualité ontologique des normes, et de la norme juridique en particulier³²⁶. Il faut distinguer les divers systèmes culturels étudiés, qui sont

toute idée renferme l'image du monde. La tâche de la présentation de l'idée ce n'est rien moins que de dessiner cette image en réduction du monde. »

³²² Payot, Daniel. *Constellation et Utopie, op. cit.*, p. 122. « Le problème que suggère chez Adorno la reprise du vocabulaire leibnizien est donc le suivant : peut-on déchiffrer le singulier comme tel, comme monade, et peut-on le faire entrer dans des liaisons syntaxiques, des connexions de sens, là où le recours à l'hypothèse d'un accommodement harmonieux *a priori* fait défaut ? »

³²³ Adorno, Theodor W. « Fragment sur les rapports entre musique et langage », in *Quasi una fantasia, op. cit.*, p. 8. « Tout phénomène musical en vertu de ce qu'il rappelle, de sur quoi il se détache, de l'attente qu'il fait naître renvoie au-delà de lui-même. C'est cette transcendance du détail musical qui définit son contenu, ce qui se passe dans la musique. »

³²⁴ *Ibid.*, p. 6. « La médiatisation s'effectue selon une autre loi en musique que dans le langage signifiant : non pas dans des significations qui renvoient les unes aux autres, mais dans leur absorption mortelle au sein d'un tout qui seul sauve la signification qu'au niveau du détail il neutralise. »

³²⁵ Payot, Daniel. *Op. cit.*, p. 124. « De là, ajoute Adorno, la tentation qui naît dans la musique de "faire comme si elle était bel et bien directement le *nom*", tentation bien entendu illusoire mais dont rendent compte des propositions telles que "toute musique a pour idée la forme du nom divin" ou "la musique représente la tentative humaine", si vaine soit-elle, d'énoncer le Nom lui-même au lieu de communiquer des significations. On perdrait beaucoup de la pensée musicale d'Adorno si on négligeait de telles affirmations : non seulement parce qu'elles confirment une inspiration "messianique" dont la teneur traverse incontestablement toute l'œuvre de ce matérialiste déclaré, mais aussi parce qu'elles complètent une interprétation de la musique qui la situe au cœur de la question du singulier, de la difficulté à lui donner voix sans le condamner à la servitude dans la totalité ou au contraire de l'exhumation de possibles et d'expressions de survivances grâce auxquelles cette voix pourrait trouver la chance de son expression émancipée. »

³²⁶ Kelsen, comme positiviste, se situe très loin de la Théorie critique. Il nous semble cependant que sa lecture de

toujours considérés comme faisant l'objet d'un développement autonome et, à ce titre, apparaissent comme n'ayant pas besoin de fondement hétéronome. Si l'on y songe, même le langage, chez Benjamin, dans le continuum de la diversification post-babélique et dans le développement de son historicité adopte une structure auto-poïétique. Dieu a peut-être décidé dans le mythe babélique de manifester ce que Derrida nommerait la différance entre les langues comme processus, mais pas la nature de cette différance, qui est la différence en propre ou du devenir ultérieur des différentes langues. La fondation du langage humain, si on l'attribuait hétéronomiquement à Dieu, ne saurait être alors que négative, comme forclusion du langage adamique originel. Il ne saurait en réalité s'agir d'un fondement assimilable à ce que l'on nomme une arkhê. Le langage se produit de lui-même et suit en effet, dans ses manifestations humaines, une certaine rationalité.

Cependant, il existe bien dans le *verbe*, au sens benjaminien, quelque chose qui excède la production autonome et rationnelle formalisée de la langue, et c'est ce point précis qui fonde l'opposition de Benjamin à une totale autonomisation du langage humain. Ce dernier ne peut trouver son sens, ce que nous appellerons ici sa *prévalence*, *ce par quoi il vaut*, et *ce sur quoi il vaut*, qu'à travers une référence située en dehors du langage humain. Pour que *le sens du langage*, qui n'est pas confondu avec le sens *dans le langage* surgisse, il faut supposer un arrière-plan du langage qui soit au moins de la teneur d'une idée régulatrice. Cet aspect apparaît dans la traduction, qui révèle alors une *hétéronomie* de la prévalence du langage qui prend ainsi sa valeur. Chez Adorno, le système musical, dont nous avons vu qu'il est doté d'une syntaxe et d'une sémantique, est, lui aussi, divisé entre sa production autonome et la nécessité de *référer*. On pourrait tout à fait poursuivre ce schéma avec Kirchheimer et Neumann qui, l'un comme l'autre, fondent la légitimité du Droit dans la notion théologique d'une *sanctuarisation* de la Norme par rapport aux distorsions des intérêts privés. La Norme est produite de manière autonome, mais sa prévalence s'impose à travers une finalité d'ordre supérieur. Ce qui consolide l'unité de cette conception des systèmes culturels, c'est le refus de la réponse binaire qui rejoint selon nous parfaitement le schéma de la Loi juive chez Fromm. La Loi juive se développe de manière autonome : elle se révèle produite par la discussion entre les sages mais elle doit assurer sa prévalence sur une référence hétéronome minimale. L'autonomie est fondée

la nécessité de supposer une *Grundnorm* fonctionnelle de caractère neutre qui entraîne la validation par récursion de tout le système normatif autoproduit présente une congruence formelle avec les modèles de répartition de l'autonomie et de l'hétéronomie dans la Théorie critique. Elle n'en est pas une influence mais ici seulement une grille de lecture.

dans l'hétéronomie et le système ne peut jamais être clos, qu'il s'agisse d'un système social ou de production esthétique. L'autonomie totale est, en réalité, triomphe de la rationalité instrumentale, et d'un point de vue politique et esthétique, une telle conception ouvre la voie à l'autoritarisme³²⁷.

C'est alors la fonction de la théologie que de maintenir pour l'ensemble des systèmes abordés l'idée d'une hétéronomie, d'une valeur dont la fondation temporalisée se situe dans un à-venir messianique qui permet épistémologiquement de fonder une Théorie critique capable d'examiner toutes les productions sociales³²⁸ derrière une opposition formelle au matérialisme historique qui en réalité le rejoint pleinement. Elle explique les positions du dernier Horkheimer, qui finit par renoncer à fonder la morale de manière autonome et conclut à la nécessité d'une référence hétéronome.

Cette conception, dans laquelle la théorie du langage joue un rôle important, puisque c'est à partir d'elle que le langage lui-même est délié du *Logos*, peut être appréhendée comme porteuse de contradictions, et c'est d'ailleurs ainsi que se la représenta Jürgen Habermas. On mesure la distance qui sépare les deux paradigmes quant à la conception du langage. D'une part, la première Théorie critique se fonde sur des auteurs sceptiques quant à la valeur rationnelle de la communication, qualifiant cette fonction de bavardage, si l'on se réfère à Benjamin, et de nominalisme, si l'on s'attarde sur la position d'Adorno, fonction qui sera ultérieurement si magnifiée comme l'expression même de la construction publique de la Raison par Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel. Cette position sceptique sur la fonction communicationnelle du langage est par ailleurs tout à fait compatible avec la conception que se font Adorno et Horkheimer de la démythologisation comme *critique du Mythe* et comme *critique de la rationalisation comme Mythe*, ce qui ne saurait étonner, puisque de réelles convergences existent entre Adorno et Benjamin. Le point fondamental que recueille en réalité la *Dialectique de la Raison* est que la rationalisation, même communicationnelle, ne saurait mener à l'émancipation, que l'achèvement de la sécularisation passe nécessairement par un

³²⁷ Adorno, Theodor W. « Vers une musique informelle », in *Quasi una fantasia*, *op. cit.*, p. 337. « Seule une société organisée rationnellement verrait disparaître avec le manque, la nécessité d'une organisation répressive, seule une musique entièrement maîtrisée s'affranchirait également de toute contrainte y compris la sienne propre. »

³²⁸ Benjamin, Walter. « *Theologische Kritik* », in *Gesammelte Schriften*, Francfort, Suhrkamp, 1980, vol. III, p. 277. « Le mode d'examen théologique acquiert sa pleine signification en se retournant contre l'art qui est ce qu'il y a de plus destructif à devoir être caché. Le motif fondamental de ces examens est que l'illumination théologique des œuvres permet de fournir un authentique schéma par lequel interpréter leurs aspects politiques aussi bien qu'esthétiques, leurs déterminations économiques aussi bien que métaphysiques. On peut voir cela comme une attitude qui se tourne radicalement contre les matérialistes historiques et les retourne en leur opposé. »

desserrement de la cage d'acier de la rationalisation. La sécularisation n'est pas un processus progressif aboutissant à une immanentisation totale de l'émergence des systèmes culturels.

Pour Habermas, il y a en réalité une aporie entre la conception théologique du langage qui émane de la première Théorie critique et la forme qu'adopte leur Théorie de la rationalisation. Un regard historique sur la constitution de l'Espace public amène ainsi Habermas à conclure que la rationalité à l'œuvre durant les Lumières a pu effectivement constituer une émancipation et que cette émancipation repose sur le développement de la communication publique des idées. Le lien historique entre *Espace public* et *rationalité communicationnelle* tend ainsi à privilégier la fonction communicationnelle du langage comme *centrale dans ce processus*. Il est ainsi faux à ses yeux de prétendre, comme le font les auteurs de la *Dialectique de la Raison*, que la fonction communicationnelle s'apparente uniquement à une manifestation de la rationalité instrumentale : elle constitue au contraire l'ossature de la dimension émancipatoire et démocratique de la rationalité³²⁹. L'ancrage de leur appréhension des systèmes normatifs dans un paradigme théologique explique le refus des théoriciens de première génération de voir dans la dimension immanente et autonome de la communication le ferment d'une rationalité que les tenants du paradigme communicationnel décriront comme *non instrumentale*. Adorno et Horkheimer, en pensant sauver la Raison de la destruction par la rationalité instrumentale, assimileront de manière excessive Raison objective et rationalité instrumentale, jusqu'à menacer la Raison elle-même. S'ils souhaitaient combattre le Mythe de la rationalisation, leur radicalité leur a fait perdre de vue l'aporie dans laquelle ils se sont trouvés finalement enfermés³³⁰. Cette dernière consiste finalement à réhabiliter le Mythe pour défendre la Raison *contre la rationalisation*, notions insuffisamment distinctes dans leurs derniers écrits.

³²⁹ Wellmer, Albrecht. « De la théorie critique », in Aubert, Isabelle et Kervégan, Jean-François (dir.), *Dialogues avec Jürgen Habermas*, Paris, CNRS éditions, 2018, pp. 81-82. « Quand Hegel dit que "le droit de ne rien reconnaître de ce que je ne discerne pas comme étant rationnel est le droit suprême du sujet." (*Principes de philosophie du Droit* § 132), il reformule une idée des Lumières que Habermas veut sauver contre la critique radicale du processus des Lumières dans *La dialectique de la Raison*. Habermas estime que l'histoire européenne des Lumières fut aussi un processus de rationalisation communicationnelle du monde vécu, un processus de rationalisation qui a conduit à l'idée normative d'une autodétermination démocratique dans une société d'individus libres et égaux. »

³³⁰ Habermas, Jürgen. *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, p. 143, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. « Sous sa forme instrumentale, la Raison a fini par se confondre avec le pouvoir, renonçant ainsi à sa force critique ; voilà la dernière révélation d'une critique de l'idéologie appliquée à elle-même. Il reste qu'une telle description de l'autodestruction subie par la faculté critique est paradoxale, dans la mesure où, à l'instant même de cette description, elle ne peut éviter de pratiquer la critique dont elle déclare la Mort. Adorno était parfaitement conscient de ce qu'en devenant totale, la critique engendre une telle contradiction performative. »

Il y aurait, à l'arrière-plan de l'ensemble des positions de la première génération, l'idée sous-jacente qu'il existerait *une mauvaise forme d'immanentisation, qui débouche sur une fausse conception de la sécularisation*, à laquelle serait finalement préférable une forme de re-transcendentalisation qui ferait du « théologique » le déterminant fonctionnel d'un mouvement de sauvegarde du sens. Le sens serait alors conçu comme opposé à la plate signification de l'échange communicationnel et chargé d'une densité sémantique. Pour les tenants du paradigme communicationnel, la première Théorie critique ne perçoit pas nécessairement la re-transcendentalisation qu'elle inaugurerait pourtant, l'assimilant à une immanentisation radicale par une critique devenue totale, critique qui porterait même sur son propre fondement qu'est la Raison. Habermas y oppose donc l'immanentisation produite par la discussion rationnelle. Habermas partage avec la première génération l'intérêt pour un rapprochement entre théorie du langage et théorie du Droit, mais il fait de cette conjonction des deux sous-systèmes le vecteur de la formalisation concrète d'un principe de discussion qui ne s'ancre dans aucun schéma théologique³³¹. Ce que perçoit en outre Habermas dans le paradigme théologique de ses prédécesseurs, c'est une forme de réflexivité sur l'Histoire et le temps solidaire d'une forme de subjectivation du sujet collectif de l'Histoire déjà en germe dans les écrits programmatiques de Horkheimer³³², subjectivation qui pose une unité, effaçant le rôle de la communication comme publicisation de la pluralité des opinions dans le cadre structurant de la raison publique. Cette subjectivation subsistante du sujet collectif demeure en réalité aux yeux de Habermas une représentation théologique de l'Histoire et de la Société dans laquelle Dieu se trouve immanentisé. Les théoriciens de la première génération auraient aussi, par ailleurs, déplacé la philosophie du Sujet à une autre échelle, lui conférant un certain renouveau.

Toutes ces raisons amènent Habermas à poser un diagnostic radical qu'il formule explicitement dans la *Théorie de l'agir communicationnel* : il est nécessaire de changer de paradigme³³³. Si le paradigme théologique n'est jamais désigné comme tel, il ne fait nul doute

³³¹ Habermas, Jürgen. *Droit et Démocratie*, Paris, Gallimard, 1996, p. 485, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. « C'est dans la mesure où le principe de discussion prend une forme juridique qu'il se transforme en principe de démocratie. »

³³² Horkheimer, Max. « Théorie traditionnelle et Théorie critique », in *Théorie critique, op. cit.*, p. 70. « Au stade du passage de l'organisation sociale actuelle vers une organisation future (...) l'humanité doit d'abord se constituer en sujet conscient. »

³³³ Habermas, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel (TAC)*, Paris, Fayard, 1985, t. 1, p. 371, trad. Christian Bouchindhomme. « Horkheimer et Adorno se voient contraints d'approfondir les fondements de la critique de la réification et d'élargir la raison instrumentale jusqu'à en faire une catégorie du processus historico-mondial de civilisation (...) à étendre le procès de réification en allant le chercher en deçà du capitalisme commençant, aux débuts du devenir-homme, mais ce faisant ils menacent de dissiper les contours du concept de raison. » Et *Ibid.*, p. 372. « Il faut dégager des raisons justifiant un changement de paradigme. »

que c'est la conception de la démythologisation comme *critique de la rationalisation* et *sauvegarde de certains contenus éthiques et sémantiques du Mythe* qui constitue l'adversaire théorique de Habermas et que ce dernier cherche à renverser par l'élaboration d'un nouveau paradigme fondé sur une immanentisation et une dé-subjectivation radicale. Ce mouvement implique également un affranchissement décisif de la Théorie critique du rapport au Temps, dont la prégnance dans la première Théorie critique est liée à *la conscience anticipante du sujet collectif*. C'est d'ailleurs cette croyance maintenue dans un sujet collectif de l'Histoire qui déterminait la dimension politique et motivationnelle de l'usage des concepts théologiques sécularisés. Seul un sujet collectif pouvait selon Habermas, par exemple, être concerné par une conception messianique de l'Histoire et une promesse d'achèvement de la sécularisation.

IV. L'effondrement du paradigme théologique au profit du paradigme communicationnel

L'un des points les plus importants de cette étude est de montrer comment ce qu'on a appelé le tournant linguistique et communicationnel de la Théorie critique a contribué à un tournant majeur quant à la place qu'occupaient les concepts théologiques dans la première Théorie critique. Il s'agit, d'une part, de montrer comment le discours de la Théorie critique s'est déplacé d'un discours qui utilisait, dans un cadre sécularisé, les images du monde issues de la théologie vers un modèle prônant, dans la ligne d'une pensée post-métaphysique rigoureuse, une attitude agnostique vidée des références métaphysiques, y compris celles d'une métaphysique négative dont se réclamaient Adorno et Horkheimer. Le modèle langagier et communicationnel se veut tout d'abord une tentative de fonder un modèle de philosophie sociale et politique libérée du double écueil d'un positivisme, qui prive les énoncés normatifs de tout sens, aussi bien que des scories métaphysiques, elles-mêmes dépourvues de sens, et ce dans le cadre d'une fondation immanente des principes gouvernant l'Etat libéral moderne. Le discours théologique fait l'objet d'une entreprise rigoureusement éliminativiste qui passe par une critique de la structure métaphysique des références théologiques affectionnées par la première Théorie critique (A). L'analyse que font les tenants du paradigme communicationnel des positions ultimes de la première génération de la Théorie critique est celle d'un retour à la métaphysique et à son corrélat normatif que serait la réintroduction d'une normativité hétéronome. La critique de la Raison de Horkheimer aurait abouti à un scepticisme généralisé envers la Raison dont la référence théologique serait davantage un symptôme qu'un remède

(B). En outre, dans le cadre d'une théorie communicationnelle universaliste, le retour de la référence juive pose le problème de la possibilité pour un tel modèle d'intégrer des contenus culturels anamnétiques, même si la réflexion ultérieure de Habermas montrera une prise de conscience de cette faiblesse à laquelle il finira par remédier pour éviter l'aspect le plus formaliste de son modèle (C). Toutefois, on voit se dessiner derrière ce mouvement les prémisses d'une redéfinition de la Théorie critique comme incluant la valeur politique du discours religieux. Il s'agit aussi d'apprécier dans quelle mesure un tel tournant est déterminé sur un désaccord de principe sur le rôle de la théologie et de la métaphysique. Doit-on considérer dès lors que le modèle de communauté communicationnelle réussit à échapper à tout ancrage dans la métaphysique, comme cela semble être son objectif ? Comment alors comprendre que la théologie comme discipline se soit fortement efforcée d'intégrer le paradigme communicationnel si ce dernier n'est en réalité porteur d'aucun héritage métaphysique sous-jacent (D) ?

A) La critique habermassienne de la métaphysique pessimiste de Horkheimer

Pour aborder la question de l'arrière-plan théologique de la première Théorie critique, l'idée selon laquelle, en dépit de son éclatement formel, de la disparité des positions des auteurs qui la constituent, cette dernière peut néanmoins être abordée de manière systémique, est le point de départ épistémique que se donnent les tenants du tournant communicationnel³³⁴. Ce nouveau paradigme se conçoit en réalité comme une entreprise de clarification et d'immanetisation des contenus de la première Théorie critique. L'usage des concepts théologiques sécularisés constitue de ce fait un élément qu'il convient d'expliquer en maintenant d'une approche systémique de cet héritage. Alfred Schmidt³³⁵ a ainsi été le premier à interpréter la pensée du dernier Horkheimer à l'aune de son rapport à la philosophie de la religion de Schopenhauer et à affirmer dans le même mouvement le caractère systémique des notes de Horkheimer au riche contenu théologisant. La relation étroite qui unit Horkheimer à

³³⁴ Habermas, Jürgen. « À propos de la phrase de Horkheimer "sauvegarder un sens inconditionné sans Dieu est une chimère" », in *Textes et Contextes*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 69, trad. Rainer Rochlitz. « Ces éclairantes reconstructions m'ont instruit sur les raisons et les motifs qui ont poussé Horkheimer à chercher conseil auprès de Schopenhauer à propos d'une religion qui pût encore satisfaire le désir d'une justice accomplie. Horkheimer s'intéresse en effet aux doctrines du judaïsme et du christianisme moins en raison de Dieu que de la force expiatoire de Dieu. L'injustice qui s'accomplit sur le dos de la créature souffrante ne doit pas avoir le dernier mot. »

³³⁵ Schmidt, Alfred. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, Munich, Piper, 1987 et « Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis », in *Quatuor Coronati*, 1988, p. 87.

Schopenhauer constitue l'une des grandes originalités de la pensée et du parcours intellectuel du directeur de l'Institut, bien que les articulations de sa pensée avec celle de Schopenhauer demeurent peu étudiées³³⁶. Pourtant, comme nous l'avons vu, le schéma du dernier Horkheimer apparaît à maints égards comme la structure inversée de celui de Schopenhauer, dans la mesure où ce dernier a lui-même subverti de l'intérieur le modèle de l'idéalisme allemand en rompant précisément avec un arrière-fond théologique et en épousant les principaux présupposés du matérialisme pour les concilier avec une structure idéaliste de sa théorie de la connaissance et de sa métaphysique³³⁷. Étudier et déconstruire cet objet curieux qu'est une philosophie matérialiste qui se nourrit de concepts issus de la théologie revient donc à sonder de manière précise comment s'élabore l'inversion de la structure schopenhauerienne chez Horkheimer pour légitimer le paradigme théologique qu'il déploie. Habermas explique ainsi que son choix de débattre à distance avec Horkheimer sur son recours au théologique est entièrement surdéterminé par l'interprétation de Horkheimer que fait Alfred Schmidt, qui rend incontournables et inséparables interprétations systémiques et herméneutiques de la philosophie schopenhauerienne³³⁸ pour comprendre la pensée du directeur de l'*Institut für Sozialforschung*. La souffrance des hommes, au centre de leurs philosophies respectives, constitue le motif premier par lequel on puisse relier les deux auteurs. La thématique transversale de la vie endommagée, qui se retrouve aussi bien chez Adorno que Horkheimer, marque une certaine nouveauté de la prise en compte de la souffrance comme concept philosophique, mais nourrissant la théorie sociale. La souffrance chez Schopenhauer est un des modes de révélation

³³⁶ A lire Cronan, Todd. « On Max Horkheimer's "Schopenhauer and Society" », Revue *Qui parle*, vol. 15, n° 1, Duke University Press, 1955. L'auteur évoque le rôle important de la réflexion sociale dans l'article de Horkheimer et le met en rapport avec la distinction effectuée par Ferdinand Tönnies entre communauté et société.

³³⁷ Troude, Stanislas. « Schopenhauer et le matérialisme », in Revue *Le philosophe*, n° 28, 2007, pp. 237-246. p. 237 : « Il semble étrange d'établir une comparaison entre la philosophie d'Arthur Schopenhauer et le matérialisme, courant de pensée qui lui est apparemment antithétique. Il considère en effet, dans la lignée de l'idéalisme de Berkeley, que la matière n'existe que relativement au sujet qui la perçoit, et prétend fonder une métaphysique, la physique étant strictement limitée à la claire compréhension du fonctionnement du système des objets, c'est-à-dire, pour employer ses propres termes, étant conditionnée, en tant que science objective, par le principe de raison. Le défi est par conséquent de taille. Deux raisons nous incitent à le relever. Premièrement, la connaissance de la doctrine de Schopenhauer, pour être approfondie, ne doit pas éluder les problèmes que nous trouvons irrésolus dans certains développements de son système, quitte à provoquer quelque remue-ménage au sein de ses fondements, ou à en contester la cohérence interne. Nous allons soulever quelques-uns de ces points litigieux, non pas pour desservir l'auteur, mais au contraire pour recueillir les fruits indirects de sa pensée, ce que ses successeurs n'ont pas manqué de faire. Secondement, nous essaierons de montrer comment le matérialisme peut s'enrichir de certaines pensées dites "idéalistes" et, grâce à certaines critiques, affiner ses positions. Ces réflexions devraient l'amener à réformer certains de ses principes, notamment un certain "naturalisme naïf". »

³³⁸ Schmidt, Alfred. « *Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers* », in *Horkheimer Heute*, Francfort, Fischer, 1982, p. 182. Schmidt explique que les philosophies de la religion de Schopenhauer et de Tillich sont deux sources majeures de la réflexion de Horkheimer le menant à la revalorisation du Mythe et de l'Allégorie, engageant ainsi un dialogue fécond avec la critique de la religion de Feuerbach et sa critique du Mythe.

du fondement de l'existence, une des expériences de la vie humaine, avec la musique, par laquelle s'évanouit la distance qu'induit la représentation d'avec son objet et par laquelle l'idéalisme se trouve confronté à la butée de l'abolition du sujet et de l'objet.

Pour Habermas, c'est bien le rapport à la philosophie de la souffrance de Schopenhauer qui constitue la clef de l'explication du tournant nostalgique du dernier Horkheimer. La critique radicale de la nostalgie théologique de Horkheimer par Habermas est conçue comme une critique visant à l'élimination des reliquats de la métaphysique que révèle cette attitude³³⁹. Habermas considère que la pensée de Horkheimer est marquée par une aporie qui traverse toute la première Théorie critique, opposant, d'une part, un souci de sauvegarder le potentiel sémantique et les vérités morales auxquels la religion permet un certain accès, ce qui suppose de séculariser les contenus religieux, et d'autre part, l'indéniable capacité de la première Théorie critique à posséder une conscience aiguë que le processus historique de sécularisation risque de faire disparaître ces apports de la religion *avec la religion elle-même*³⁴⁰. L'intérêt de Horkheimer pour les concepts théologiques est clairement envisagé par Habermas comme marquant à la fois une tentative assez novatrice de résoudre cette aporie qui traverse la philosophie depuis Hegel, et une position assez traditionnelle, qui voit ces contenus théologiques comme l'équivalent des postulats de la raison pratique, développant le mécanisme motivationnel qui permet le respect effectif des normes morales dans une perspective kantienne, sur laquelle reposerait une justification épistémique argumentative. Horkheimer affirmerait ainsi par ailleurs, au grand scandale de Habermas, que la morale séculière serait incapable de donner des arguments convaincants, déliés de la sanction et de l'intérêt, pour condamner le meurtre, sans recourir à un arrière-plan métaphysique fondationnel³⁴¹. La religion est ainsi explicitement déliée par Horkheimer de tout principe métaphysique concret et de toute valeur

³³⁹ Habermas, Jürgen. *Op. cit.*, p. 70. « Que ce soit chimère de vouloir sauvegarder un sens inconditionné sans Dieu ne trahit pas seulement un besoin métaphysique. La phrase elle-même est une partie de cette métaphysique sans laquelle aujourd'hui, non seulement les philosophes, mais aussi les théologiens doivent s'en sortir. »

³⁴⁰ *Ibid.* « La métaphysique de Schopenhauer semblait pouvoir promettre la résolution d'une aporie à laquelle Horkheimer avait abouti par la voie de deux convictions de force égale. Pour lui aussi, l'entreprise critique de la philosophie consiste essentiellement à sauver dans l'esprit de l'Aufklärung ce qu'il y a de vrai dans la religion ; d'un autre côté, il était clair pour lui que "l'on ne peut pas séculariser la religion, si l'on ne veut pas la perdre". »

³⁴¹ *Ibid.* « Ce qui constitue pour lui la teneur essentielle de la religion, la morale précisément, n'est plus apparentée à la raison. Horkheimer loue les sombres écrivains de la bourgeoisie de "ne pas avoir masqué, mais d'avoir proclamé à haute voix l'impossibilité de produire contre le meurtre un argument de principe qui soit fondé sur la raison". J'avoue que cette phrase ne m'irrite pas moins aujourd'hui que lorsque je l'ai lue pour la première fois, il y a quelque quatre décennies. C'est ainsi que je n'ai jamais vraiment pu me convaincre des conséquences de ce scepticisme à l'égard de la raison qui fonde la double relation de Horkheimer à la religion. »

de vérité en ce domaine pour être portée sur le terrain d'une anthropologie et d'une image du monde à finalité morale.

Pour Habermas, ce schéma revient finalement à s'inscrire, certes consciemment, et avec moult précautions, dans le schéma de l'Histoire du Salut mis en lumière par Löwith. Un des aspects de la philosophie de Löwith dans *Histoire et Salut* était précisément de montrer que, non seulement, les philosophies de l'Histoire contiennent des schémas théologiques liés à la notion de Salut, mais que cette notion de Salut elle-même demeure l'arrière-plan de nombreux aspects de la philosophie morale³⁴². La visée du souverain Bien chez Kant possède un aspect téléologique dont la structure n'est pas dénuée de similarités avec celle de l'eschatologie. Si le Salut historique est collectif, il ne peut s'affranchir de la notion de souverain Bien comme horizon téléologique qui sous-tendrait l'ensemble de nos actions individuelles. Si Horkheimer se réclame du matérialisme, il réintroduirait cependant la notion de Salut à travers l'adoption d'un positionnement idéaliste qui mêle raison pratique kantienne et philosophie de la religion de Schopenhauer. Comme Kant conservait l'idée de Dieu en tant que postulat de la raison pratique afin de justifier l'idée téléologique d'un souverain Bien, Horkheimer conserverait les concepts théologiques sécularisés pour justifier la notion politique de justice conçue comme fin de la souffrance et horizon de la communauté universelle. Le schéma motivationnel kantien de la raison pratique s'allie donc à la problématique éthique de Schopenhauer et à sa métaphysique de la souffrance pour dessiner un schéma qui possède effectivement de nombreux aspects eschatologiques. Les précautions prises par Horkheimer n'empêchent pas Habermas de considérer que la tentative de sécularisation volontaire des concepts théologiques échoue, dans la mesure où elle fait chuter la Théorie critique dans la métaphysique au lieu de prendre acte d'un possible dépassement de la métaphysique. La phrase de Horkheimer : « *Sauvegarder un sens inconditionné sans Dieu est une chimère* » devient le symbole qui cristallise, pour Habermas, l'échec de la première Théorie critique à défendre une position originale sur la sécularisation qui rompt avec les fantômes de la métaphysique.

³⁴² Donegani, Jean-Marie. « La mondanisation du salut », in *Recherches de sciences religieuses*, t. 100, n° 2/3, 2011, p. 359. « On l'aura perçu par ce rappel des débats qui animent les théoriciens du politique, la question du salut, individuel et collectif, n'est pas aujourd'hui une question qui intéresse seulement les religions. Elle est au centre de l'identité morale de nos sociétés libérales et sécularisées. Parce que, même hors de toute référence à une révélation transcendante, même dans le cadre du pluralisme moral qui signe la donne séculière, il n'est pas possible de délaissier la question du *telos* humain et de ne pas s'interroger sur les voies du salut de chaque homme et de l'humanité. »

Le problème principal de la position de Horkheimer, telle que perçue par Habermas, est d'admettre la thèse de *l'impossibilité de toute fondation normative sur des critères purement rationnels*. Toute position fondationnelle éthique et par conséquent, pour Habermas, juridique et politique, doit, pour Horkheimer, faire appel à une notion métaphysique ou, à défaut, s'inscrire dans le registre restrictif des morales provisoires guidées par les circonstances et les coutumes. Cette alternative est cependant difficilement acceptable pour un matérialiste car elle revient à transposer dans la sphère éthique les considérations épistémiques de Descartes qui affirmait qu'un athée ne pouvait être géomètre, privé du recours fondationnel à un Dieu parfait et non trompeur. Une dernière solution à ce dilemme est cependant fournie par la morale de Schopenhauer, qui permet un recours à un principe fondationnel indépendant des considérations métaphysiques et religieuses, mais qui ne peut être de l'ordre de la Raison sous aucune de ses formes. Horkheimer partage avec Schopenhauer l'idée de la centralité du sentiment de pitié comme fondement de la morale et il le relie, dans une perspective politique, à la notion de justice, qui n'est plus la simple pratique individuelle résultant de la compassion comme chez Schopenhauer, mais l'expression de l'aspiration sociale à la solidarité³⁴³. Le mouvement de sécularisation dans le domaine moral, tel que le comprend Horkheimer, n'est pas nécessairement une montée vers la Raison, mais une substitution de la médiatisation de la morale par la religion à travers un accès direct par le sentiment. La conception de la justice que développe Horkheimer rompt certes avec toute forme d'idéalité platonicienne. Il ne suppose ainsi pas une forme de justice absolue et intemporelle sur le modèle mythique du Jugement dernier qui clôt le *Gorgias*. Cependant, cette conception de la justice demeure épistémiquement incluse dans le scepticisme envers la Raison de son auteur. Le lien que ce dernier établit entre une morale fondée sur la pitié comme sentiment d'une part et les revendications politiques de justice d'autre part, est ainsi désigné par lui comme une « *intellection juste* ». C'est autrement dit *l'intuition* qui devient à travers cette notion le moteur de l'action politique et morale³⁴⁴. En

³⁴³ Habermas, Jürgen. *Ibid.*, p.71. « Après que dans le monde sécularisé, le mouvement de l'âme du repentir, instruit par la religion, ne passe plus pour rationnel, le sentiment moral de la pitié prend sa place. Lorsque Horkheimer définit le bien – de façon volontairement tautologique – comme l'essai d'abolir le mal, il a à l'esprit la solidarité avec les souffrances des créatures vulnérables et abandonnées, aiguillonnée par l'indignation devant l'injustice concrète. La force réconciliante de la pitié n'est plus en opposition avec la force propulsive de la révolte contre un monde sans expiation ni réparation de l'injustice subie. Solidarité et justice sont les deux faces de la même médaille ; c'est pourquoi l'éthique de la pitié ne refuse pas à la morale de la justice la reconnaissance de son rang, elle ne fait que lui contester la rigidité de son éthique de la conviction. »

³⁴⁴ Horkheimer, Max. *Notes critiques*, Paris, Payot, p.125, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel. « Les positivistes (...) ignorent complètement que la haine envers l'honnête homme et le respect pour l'être vil sont devant la vérité, pas uniquement devant les mœurs, des émotions erronées, des expériences et des réactions non seulement idéologiquement blâmables, mais objectivement erronées. »

ce sens, Habermas souligne que la méfiance de Horkheimer envers la Raison l'a conduit à substituer à celle-ci une forme que l'on peut rattacher, soit à des mécanismes de foi, conservant un schéma religieux, soit à un certain naturalisme, la pitié étant l'émanation de *dispositions naturelles* de rejet de la souffrance, conservant alors un schéma métaphysique compatible avec le matérialisme. Dans les deux cas, le fondement de la morale paraît séparé de son ancrage social et rationnel résidant dans l'échange argumentatif et les structures rationnelles inhérentes au langage. Le désaccord le plus profond de Habermas avec Horkheimer apparaît, selon Habermas, lorsque ce dernier définit à la *théorie sociale critique la tâche de remplacer la théologie*, non pas sur le mode d'un triomphe de la rationalité qui amènerait à développer un cadre normatif autonome et immanent à la société, mais sur le mode de la reproduction à l'identique de contenus motivationnels religieux acceptables dans un univers sécularisé. Telle que souhaitée initialement par Horkheimer, la première Théorie critique se nourrissait des constats empiriques, des enquêtes sociales pour dénoncer les injustices et définir négativement le devoir-être de la Société et critiquer les formes d'injustice qui en sont l'actualité. Cette méthodologie fondée sur la négativité est, aux yeux de Horkheimer, *incompatible avec toute définition normative du Bien*. C'est la critique de la Raison, et non la Raison elle-même, comme désignation du mal et non du Bien, qui doit occuper la place de la défunte théologie³⁴⁵. C'est ainsi que le programme horkheimerien se trouverait entaché d'une contradiction originelle : il supposerait que la Théorie critique devrait remplacer la théologie, mais sans pouvoir prétendre à des affirmations normatives positives, alors qu'il affirme dans le même temps que la théologie et le discours religieux entretiennent un lien fondationnel irréductible et irremplaçable avec la morale. Pour Habermas, le programme de Horkheimer ne peut qu'échouer, miné de cette contradiction qui invalide le schéma de sécularisation censé émerger de l'usage des concepts théologiques, déliés des croyances qui les sous-tendent.

³⁴⁵ Habermas, Jürgen. *Op. cit.*, p. 72. « Seules des recherches matérielles peuvent dépasser le formalisme impuissant, d'une manière évidemment paradoxale. Sans pouvoir nommer le bien, une théorie critique de la société doit caractériser l'injustice à chaque fois déterminée. Parce que cette théorie, sceptique comme elle l'est à l'égard de la raison, n'entretient pas de relation affirmative avec les contenus normatifs que néanmoins elle déploie pas à pas dans sa critique des conditions d'injustice, elle doit emprunter tout ce qu'elle a de normatif à une forme de l'esprit entre-temps dépassée : à la théologie fusionnée à la métaphysique. »

B) La raison communicationnelle contre l'hétéronomie normative sous-jacente de la première Théorie critique

L'apport de Schopenhauer dans la pensée de Horkheimer était donc de tenter de parvenir à résoudre cette aporie. La morale de Schopenhauer est le prototype d'une troisième voie entre Raison immanentiste et transcendance théologique qui permettrait la résolution de l'aporie entre sécularisation et conservation des contenus de la religion afin de fonder une motivation morale déliée de tout réalisme métaphysique³⁴⁶. Conscient de la contradiction qui habite le problème de la sécularisation tel qu'envisagé par la Théorie critique³⁴⁷, Horkheimer tentait de résoudre cette difficulté en exprimant avec Schopenhauer un commun scepticisme envers la Raison³⁴⁸. Si, chez Horkheimer, ce scepticisme non métaphysique est alimenté par la Morale et l'Histoire comme manifestations empiriques de la prégnance du mal radical, si cette attitude théorique se veut la résultante d'un diagnostic procédant de la réflexion sur l'époque, chez Schopenhauer, la Raison est ontologiquement subordonnée à la Volonté comme principe directeur de développement de l'être et de la persistance de la singularité de chaque organisme. Cette subordination de la Raison entraîne son exclusion comme fondation ultime de la morale. C'est la compassion comme sentiment qui est le motif primordial de l'agir en faveur d'autrui.

Ainsi, chez Schopenhauer, la vertu pratique de justice procède de ce sentiment, empêchant à la fois d'agir *pour nuire à autrui*, aussi bien que motivant le sujet pour agir *en faveur d'autrui*, et elle remplace ainsi la notion de devoir par une économie émotionnelle. Cette morale du sentiment et de la pitié conduit Horkheimer à faire de Schopenhauer un paradoxal continuateur des Evangiles. C'est la supériorité de l'impulsion éthique compassionnelle sur la dimension normative et obligatoire du devoir qui réjouit Horkheimer, ce dernier y discernant en outre le prélude à ce qu'il souhaite réaliser pour la Théorie critique : la mise en place d'une pensée éthico-politique non normative et non formaliste qui puisse également échapper à une

³⁴⁶ Habermas, Jürgen. *Ibid.* « C'est pourquoi les pensées du vieil Horkheimer tournent autour de la théologie qui doit être "remplacée" par l'entreprise critique et autocritique de la raison, sans toutefois pouvoir être remplacée par la raison dans ses performances de fondation satisfaisant à la prétention à l'inconditionné de la morale. La philosophie tardive de Horkheimer se laisse comprendre comme une élaboration de ce problème, l'interprétation de la métaphysique schopenhauerienne comme une proposition visant sa résolution. »

³⁴⁷ Horkheimer, Max. *Notes critiques, op. cit.*, p. 91, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel. « La théorie sociale a remplacé la théologie, mais sans trouver un nouveau ciel à indiquer, pas même un ciel terrestre. Elle ne peut certes le chasser de l'esprit, voilà pourquoi aussi on lui demande toujours le chemin qui mène là-bas. Comme si ce n'était pas justement sa découverte, que le ciel dont on peut indiquer le chemin n'en est pas un. »

³⁴⁸ Habermas, Jürgen. *Textes et Contextes, op. cit.*, p. 70. « Chez Horkheimer, elle est encore aiguësée par un profond scepticisme à l'égard de la raison. Ce qui constitue pour lui la teneur essentielle de la religion, la morale précisément, n'est plus apparentée à la raison. »

métaphysique où les concepts sont hypostasiés comme dans l'idéalisme allemand traditionnel. L'idée fondamentale de Horkheimer serait de rapatrier la philosophie de Schopenhauer dans le giron du matérialisme, à condition de reproduire avec le matérialisme le geste que Schopenhauer a posé avec l'idéalisme. Horkheimer, à l'image de Bloch, souligne lui-même que le matérialisme et l'athéisme restent tributaires depuis le XVIII^{ème} siècle des « architectures sublimes de la religion et de la métaphysique » dont ils conservent les images cosmologiques du monde et le privilège de la totalité³⁴⁹. La synthèse avec la métaphysique de Schopenhauer et sa primauté du sentiment viserait ainsi à cette délicate opération qui consisterait à sauvegarder l'élan éthique de la religion sans demeurer tributaire de sa vision du monde³⁵⁰, dont la primauté de la Raison est une émanation parmi d'autres, témoignant de la structure onto-théologique commune de la philosophie des Lumières matérialiste avec la métaphysique³⁵¹. Alfred Schmidt saisit ainsi le paradoxe de la référence à une métaphysique qui fait de la Volonté irrationnelle une sorte de fondement de l'Être quasi mythique : elle permet de ne pas se soumettre à la tyrannie du *Logos*, à la figure du Dieu créateur, et donc à son corollaire moral qu'est la supériorité de la vie théorique tournée vers l'Un comme vie bonne, conservant le primat marxien de la *Praxis*, sans sauver Marx³⁵². A travers la prévalence accordée à la compassion, c'est une forme de *Praxis* tournée vers la coopération avec autrui qui surgit comme remède à la rationalisation du monde administré et à la maximisation égoïste des intérêts. Au-delà de la violence et de l'agression qui relie les êtres vivants dans ce vouloir-vivre qu'est l'univers schopenhauerien, Horkheimer comprend la compassion comme la saisie par le sujet du destin commun des vivants et, dans la sphère sociale, du destin commun des hommes. C'est à une

³⁴⁹ Habermas, Jürgen. *Profil philosophiques et politiques*, op. cit., p. 196. « Dieu est mort, mais son lieu lui a survécu. L'espace dans lequel l'humanité a imaginé Dieu et les dieux subsiste en quelque sorte après l'écroulement de ces hypostases comme un espace vide ; les "sondages" qu'on y fait, c'est-à-dire ceux qu'entreprend l'athéisme enfin conçu, révèlent les grandes lignes d'un règne futur de la liberté. »

³⁵⁰ Habermas, Jürgen. *Textes et Contextes*, op. cit., p. 74. « Un dépassement rationnel de la théologie et de ses contenus fondamentaux – comment peut-on accomplir cela aujourd'hui, sous les conditions d'une critique de la métaphysique sur laquelle on ne peut plus revenir, sans détruire ni le sens des contenus religieux, ni la raison elle-même ? C'est avec cette question que le matérialiste pessimiste Horkheimer se tourne vers l'idéaliste pessimiste Schopenhauer. D'après l'étonnante interprétation de Horkheimer, l'actualité de Schopenhauer réside en ce que son négativisme conséquent sauverait "l'esprit de l'Évangile". Schopenhauer aurait réussi le tour de force de fonder la morale, qui repose sur la théologie, de manière athéiste – donc de maintenir la religion malgré le retrait de Dieu. »

³⁵¹ Habermas, Jürgen. *Ibid.*, p. 73. « Horkheimer fut toujours conscient du contenu théologique de la théorie marxienne : avec son idée de la société juste, l'Aufklärung avait ouvert la perspective d'un nouvel au-delà dans l'ici-bas ; l'esprit de l'Évangile devait maintenant trouver sa voie dans le processus historique. Le dépassement sécularisant de l'onto-théologie dans la philosophie de l'histoire a un résultat profondément ambigu. D'un côté, la philosophie devient une théologie déguisée, et en sauve les contenus essentiels. »

³⁵² Schmidt, Alfred. « *Aufklärung und Mythos im Werk Horkheimers* », in *Horkheimer heute*, op. cit., pp 180-244. Schmidt souligne que dès la *Dialectique de l'Aufklärung*, Adorno et Horkheimer ont repéré chez Schopenhauer une proximité de la thématique de la Volonté avec celle du mythe fondateur des sociétés traditionnelles.

véritable politique de l'affect que Horkheimer soumettrait en effet la Théorie critique, introduisant à la place de la raison instrumentale une théorie sociale et métaphysique de la compassion à connotation religieuse³⁵³. C'est là un point d'achoppement majeur avec les successeurs de la Théorie critique.

Bien que partageant la critique de la raison instrumentale et discursive, ils n'en considèrent pas moins nécessaire une approche pratique de la théorie sociale à travers une forme de rationalité, certes différenciée de la rationalité discursive, mais appartenant au domaine élargi de la Raison. Habermas stigmatisera à de nombreuses reprises la méfiance envers la Raison de Horkheimer³⁵⁴. Si ce dernier faisait des distinctions précises dans *Le Crépuscule de la Raison*, inaugurant le concept de Raison objective, Habermas considère que la dernière philosophie de Horkheimer franchit définitivement le pas d'un rejet épistémique de la Raison à travers son absorption de l'héritage schopenhauerien. *Ce rejet de la Raison aurait été renforcé par un usage des concepts théologiques sécularisés, qui n'auraient pas contribué à la critique de la métaphysique et de la religion, mais au contraire à re-théologiser la Théorie critique.* L'utilisation de Schopenhauer trahit précisément cette volonté de se substituer à la religion en cédant par trop sur le terrain de la Raison. Cette substitution est donc à la fois sauvegarde et critique de Schopenhauer, dont Horkheimer tente d'épurer la dimension métaphysique dans le même temps qu'il en aurait retiré un modèle éthique. Schopenhauer est demeuré métaphysiquement bien trop chrétien selon Horkheimer lui-même car il admet un principe d'unité aux racines de l'Être, mais c'est la contrepartie de son éthique fondée sur l'idée d'une vertu cardinale qu'est la Justice et d'un fondement de la morale qu'est la compassion. L'ambition de Horkheimer serait de sauvegarder cette éthique en la détachant de toute métaphysique. C'est sur cette ambition que Habermas semble poser un constat d'impasse.

Restaurer un modèle de Théorie critique fondée sur une forme de Raison, ne se limitant pas au positivisme et à la soumission au caractère instrumental de la Raison, sans pour autant

³⁵³ Horkheimer, Max. « *Religion und Philosophie* », in *Gesammelte Schriften*, Francfort, Suhrkamp, vol. VII, p. 193. « Le règne du phénomène, la réalité dont on peut faire l'expérience, n'est-ce pas là, non pas l'œuvre d'une puissance divine positive, l'expression de l'être bon en soi et éternel, mais d'une volonté s'affirmant dans tout ce qui est fini, se reflétant défigurée dans la pluralité, mais néanmoins profondément identique ? Chacun a alors une raison de se savoir un avec chaque autre, non par ses motifs spécifiques, mais par son imbrication dans la folie et la faute, par ses pulsions, par la joie et la déchéance. La vie et le destin du fondateur du christianisme deviennent l'idéal, non plus en raison de commandements, mais par le discernement de ce qu'il y a de plus intime dans le monde. » (Notre traduction.)

³⁵⁴ Habermas, Jürgen. *Op. cit.*, p. 70. « C'est ainsi que je n'ai jamais vraiment pu me convaincre des conséquences de ce scepticisme à l'égard de la raison qui fonde la double relation de Horkheimer à la religion. »

user de la réintégration des concepts théologiques : tel semble être le but du tournant communicationnel conçu par Habermas en particulier, qui vise par cette démarche, contrairement à Apel, la dé-transcendantalisation la plus rigoureuse. L'usage des concepts théologiques sécularisés par les auteurs de la première Théorie critique présente ainsi deux défauts majeurs à ses yeux : d'une part, ils reposent en tant qu'actes de langage sur la dimension perlocutoire de la performativité et sur la confusion jugée comme « mystique » entre l'illocutoire et le perlocutoire. Ce qui apparaît comme élément motivationnel de la morale non normative, à visée émancipatrice chez Horkheimer, semble à Habermas l'illustration d'une forme de domination subsistant à travers l'usage du langage et des images du monde dans laquelle les interlocuteurs n'argumentent pas sur un pied d'égalité. L'ambition éthico-politique de solidarité et de justice est alors contredite par un présupposé étranger au libéralisme politique dans lequel va s'insérer la démarche de la Théorie critique communicationnelle. D'autre part, elle n'admet pas la primauté de l'usage d'une certaine forme de Raison qui est le corollaire de l'élaboration d'un cadre normatif immanent fondé sur l'entente communicationnelle. La visée de vérité traditionnelle de la métaphysique, dont Alfred Schmidt a montré qu'elle demeure un arrière-plan stable chez Horkheimer, constitue un facteur de mélancolie philosophique³⁵⁵.

Demeurant tributaire d'une immédiateté de l'intuition morale du sujet envers un objet (position dont les allures de *lumen naturale* catholique n'échappent pas à Habermas), cet enracinement métaphysique se révèle incompatible avec une visée de vérité comme *volonté bonne* épistémique, comme motivation de l'échange argumentatif progressif et de l'élaboration communicationnelle du jugement vrai³⁵⁶. On retrouve ici une nouvelle fois illustré le conflit entre le noyau hégélien de la première Théorie critique et le retour à Kant que manifeste le tournant communicationnel. Le rejet par Horkheimer de tout formalisme éthique et de toute ambition normative tient sa source dans sa conviction que la raison procédurale qui y préside est par nature moralement agnostique, incapable de jugement prescriptif « à égale distance de la moralité et de l'immoralité ». Selon Habermas, une telle conception provient précisément

³⁵⁵ Schmidt, Alfred. *Op. cit.*, p. 226. Citant Horkheimer, « *Erinnerungen an Paul Tillich. Gespräch mit Gerhard Rein* », in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, vol. VII, p. 283. « Tillich s'obstinait comme théologien à donner sens à un au-delà de la Justice. De cela, j'ai fortement douté. Je ne peux partager son optimisme, seulement sa nostalgie. (Heimweh). » Schmidt montre ainsi la proximité d'attitude que ce dernier entretient avec la théologie de Tillich, en partageant le « *Heimweh* » que celui-ci éprouve au sujet du monde mutilé, à défaut de pouvoir en admettre l'optimisme final. Chez Horkheimer, la référence à Schopenhauer viserait à remplacer le Dieu de Tillich par un « *Urgrund* », un principe d'unité fondationnel. Elle conserverait donc une forte structure théologique.

³⁵⁶ Habermas, Jürgen. *Textes et Contextes, op. cit.*, p. 80. « Son scepticisme à l'égard de la raison est si profond que dans l'état actuel du monde, il ne peut plus découvrir d'espace pour l'Agir communicationnel. »

d'une confusion sans cesse accrue dans l'œuvre de Horkheimer entre la Raison issue de l'entendement, le savoir d'entendement hégélien, perçu comme raison instrumentale dans le motif historiciste de Horkheimer, et la Raison comme processus d'autonomisation historique de l'esprit humain à l'encontre de tout principe hétéronome comme l'est, par excellence, la Révélation³⁵⁷. Le pessimisme horkheimerien repose sur une lecture de l'histoire moderne comme effacement de la distinction entre Raison et savoir d'entendement. Paradoxalement, la convocation par Horkheimer des concepts théologiques sécularisés, des images religieuses du monde, serait une tentative anamnétique de sauvegarde de la Raison, conçue non comme source de rationalité mais comme principe des actions raisonnables, parmi lesquelles les actions morales.

Il existe, ainsi que nous l'avons vu, une sorte de « stratégie anamnétique » au sein de la première Théorie critique. Cette stratégie visait à rétablir cette forme de Raison par la convocation du potentiel sémantique des concepts théologiques, la théologie étant déjà comprise comme mode de traduction universel et raisonnable des contenus de foi devenus inaccessibles. Pour Habermas, l'ensemble des erreurs de Horkheimer dans son grand récit critique de l'histoire de la Raison proviendraient de sa croyance en un effacement de la différence entre les différents modes de rationalité et une conception par trop extensive de la raison instrumentale³⁵⁸. L'erreur est, selon Habermas, d'abord méthodologique et liée à ce qu'il considère comme l'historicisme sous-jacent à la pensée de Horkheimer. La convergence moderne qu'il croit discerner entre les différentes formes de Raison serait une illusion historiciste qui se dissiperait par une approche conceptuelle et analytique de ces différentes formes. Il existe donc pour Habermas une différence, d'une part, entre raison instrumentale et raison formelle, et d'autre part, entre raison procédurale et raison instrumentale. La première forme de raison évoquée n'est pas réductible à la transcription dans le mouvement historique des idées de la deuxième, conçue comme simple opération cognitive. Ensuite, la mise entre

³⁵⁷ Habermas, Jürgen. *Ibid.*, p. 75. « L'affirmation de Horkheimer selon laquelle la différence entre raison et entendement s'est effacée au cours du processus historique mondial présupposait encore, à la différence du poststructuralisme d'aujourd'hui, que nous pouvions encore nous rappeler ce concept emphatique de raison. Le sens critique lié au concept de "raison instrumentale" ne se dégage qu'à partir de ce souvenir. Et ce n'est que par un retour anamnétique à la raison substantielle contenue dans les images religieuses et métaphysiques du monde que nous nous assurons du sens de l'inconditionné que portaient en eux jadis des concepts comme ceux de vérité et de moralité, avant qu'ils n'aient succombé aux coups de boutoir du positivisme ou du fonctionnalisme. »

³⁵⁸ *Ibid.* « Horkheimer n'a jamais pris en considération qu'il pourrait y avoir une différence entre raison "instrumentale" et raison "formelle". Il a également assimilé sans hésiter la raison procédurale, qui ne fait plus dépendre la validité de ses résultats des contenus du monde rationnellement organisés, mais de la rationalité de la procédure par laquelle elle résout des problèmes, à la raison instrumentale. »

parenthèses par la raison procédurale des contenus concrets du monde pour s'assurer de la rationalité de sa propre démarche n'est pas non plus assimilable à la raison instrumentale, dans la mesure où cette dernière est soumise à une téléologie fondée sur l'intérêt et la réalisation pratique d'un but, d'une cause finale, tandis que la raison procédurale demeure liée à une visée de vérité dont elle s'assure épistémiquement par sa cohésion interne et la compossibilité des affirmations qui la constituent en vertu du principe de non-contradiction. Qu'elle soit davantage cohérentiste et faillibiliste que fondationnaliste ne permet pas de confondre cette démarche avec une intention de promotion de la rationalité instrumentale. Horkheimer resterait pour sa part métaphysicien dans le sens où la vérité, visée par la Raison, doit dans son optique correspondre à un Absolu. Que la finalité de sa position soit de rompre avec tout positivisme frapperait selon Habermas sa démarche du défaut inverse, dans la mesure où, précisément, le positivisme ne reconnaît pas non plus le caractère possible d'un jugement prescriptif rationnel fondé sur des principes intramondains et cantonne cette ambition à l'arbitraire³⁵⁹.

Pour Habermas, la pensée de Horkheimer renonce en fait épistémiquement à la revendication d'autonomie de la législation morale issue du kantisme. Kant maintenait certes les postulats de la raison pratique, mais la dynamique dont il procédait relevait néanmoins d'une volonté de désenchanter la métaphysique en la réservant au soubassement motivationnel de contenus éthiques, eux-mêmes secondaires dans le processus déontologique. Il y a au contraire, pour Habermas, un mouvement de restauration métaphysique qui se dessine chez Horkheimer. Contrairement à Kant, il fait de l'existence de Dieu comme idée constitutive, et non comme idée régulatrice, *le fondement d'une morale fondée en raison*, ce qui constitue pour Habermas une régression pré-critique. Kant admettait en effet parfaitement la possibilité d'une fondation rationnelle de la Pratique sans fondement théologique assuré. C'est *in fine* d'un objet de la métaphysique que dépend selon Horkheimer, lu par Habermas, la fondation d'une morale rationnelle qui puisse résister à la critique argumentative. Horkheimer préfère, au faillibilisme d'une morale rationnelle se construisant par un échange pluraliste, l'unité métaphysique d'un principe de justice fondé sur des dispositions naturelles, mises en rapport avec l'unité d'un *cosmos* traversé par le vouloir-vivre et la souffrance comme révélateur de l'Être. L'ensemble des vivants unis par la sensibilité à la souffrance, embarqués dans cet élan cosmique à tonalité biologisante, voient se tisser entre eux une nécessaire solidarité dont la notion de justice devient

³⁵⁹ On retrouvera cette attitude aussi bien dans la théorie des énoncés de Popper que dans la systémique de Luhmann, analysés par Habermas in *Raison et Légitimité*, Paris, Payot, 2012, trad. Jean Lacoste.

l'émanation politique et morale déterminante. Habermas repère en outre, à la suite de Schmidt, dans ce rattachement de la morale à la Totalité aveugle, l'irruption d'un mytheme qui s'oppose au mytheme platonico-chrétien du Jugement dernier. Il n'y a pas d'absolu de la justice chez Schopenhauer, pas plus que de pensée de l'individuation autre que dans la perception différenciée du phénomène. La morale schopenhauerienne ne permet pas de visualiser les relations intersubjectives sur le modèle de la reconnaissance, mais sur celui de la fusion communautaire. La communauté en question est élargie potentiellement à l'ensemble du vivant. Elle ne permet pas de reconnaître à l'individu une pleine responsabilité qu'un juge impartial pourrait évaluer. Habermas discerne donc une autre aporie dans cette inclusion chez Horkheimer du schéma schopenhauerien : comment concilier ce monisme et la possibilité offerte à l'homme de transformer cette compassion naturelle en une vertu sociale et politique qu'est la justice ? Horkheimer est conduit, selon Habermas, à une forme d'inflation de la référence religieuse pour résoudre cette contradiction.

Dans un texte consacré au *Psaume 91*³⁶⁰ de la Bible, Horkheimer établit un parallèle entre *l'idée de l'âme dans le judaïsme et l'appartenance à la Communauté sociale*³⁶¹. La doctrine de l'âme du judaïsme permet d'articuler, non pas une espérance de survie, mais une forme de communion collective où l'individu trouve sa rédemption dans l'appartenance au groupe bénéficiaire de l'Alliance et l'obéissance à des normes fondées de manière hétéronomes, à des commandements³⁶². On perçoit ici chez le Horkheimer tardif une profonde communauté de pensée avec le jeune Erich Fromm. Entre l'individu et la communauté, il existe ainsi une dualité permanente que le motif théologique trahit, mais qu'il doit contribuer à résoudre. Dans un tel modèle, souligne Habermas, le « plérôme » formé par la conjonction entre la communauté fusionnelle et l'ensemble des monades individuelles ne laisse guère de place à la relation intersubjective directe sans médiation de l'Un, qu'il soit communauté, *cosmos* ou Dieu. La

³⁶⁰ Horkheimer, Max. « Psalm 91 », in *Gesammelte Schriften, op. cit.*, vol. VII, p. 210.

³⁶¹ Habermas, Jürgen. *Op. cit.*, p. 79. « Horkheimer essaie de contourner le problème du dépassement de l'individu, de la négation de l'inaliénable individualité en déplaçant la thématique. Car la question n'est pas de savoir si le règne du Messie est bien de ce monde, mais si cette intuition morale fondamentale découlant du judaïsme et du christianisme, et que Horkheimer suit sans flancher, peut de manière générale être adéquatement explicitée sans se référer à l'individuation possible sans restriction au sein d'une communauté universelle. »

³⁶² Horkheimer, Max. *Ibid.* « L'idée de la survie ne signifie pas avant tout l'au-delà, mais l'être-relié à la nation, grossièrement défigurée par le nationalisme moderne, et qui a sa préhistoire dans la Bible. En organisant sa vie conformément à la Torah, en passant des jours, des mois et des années dans l'obéissance à la loi, l'individu sera, malgré des différences spécifiques, si uni à l'autre qu'il survivra après sa propre mort dans la sienne, dans son exercice de la tradition, dans son amour pour la famille et pour le groupe, dans l'attente qu'un jour encore, le monde ira bien (...). Pas dissemblable en cela à la figure de Jésus dans le christianisme, c'est le judaïsme dans son entier qui porte sur lui la Rédemption. » (Notre traduction.)

finalité de cette dualité stricte et du principe de justice médiée par la compassion pousse à la disparition de l'individu dans la communauté. Quand bien même la première Théorie critique voudrait précisément éviter cet écueil, elle n'y parviendrait pas. Pour Habermas, un tel schéma néglige les ressorts empiriques et pragmatiques de la solidarité concrètement vécue. Le rattachement du modèle politique de Horkheimer à un schéma théologique, sa méfiance envers la Raison, provoquent la mise à l'écart de mécanismes concrets empiriques de solidarité, rompant avec ses propres principes méthodologiques. Ces mécanismes ne peuvent survenir que dans la médiation des relations entre individus. La théorie nominative-sémantique du langage qui en résulte, naturellement tendue vers une référence, dont nous avons vu la manière dont elle traverse le paradigme théologique de la première Théorie critique, amène à négliger la valeur de l'intercompréhension entre les individus, médiée par le langage qui est, au contraire, le lieu pour Habermas d'un véritable dialogique visant la vérité, effacée chez Horkheimer par l'absorption théologique dans l'Un. Pour Habermas, c'est précisément au cœur de cette médiation langagière dialogique que peut se réaliser le cadre fondationnel de toute politique de solidarité. Le modèle de communauté communicationnelle prôné par Habermas se construit donc en partie en opposition au schéma théologico-politique et épistémique de la première Théorie critique. La vision politique utopique qui résulte de cette fusion communautaire ne peut se révéler compatible avec les principes du libéralisme politique. Ce dernier requiert un équilibre entre la sphère individuelle et l'appartenance collective dont la finalité n'est en aucun cas la dilution du Soi dans le Nous. Le dialogue de type habermassien se fonde aussi sur la conception de l'avènement d'un langage compatible avec l'émergence de l'Etat libéral moderne. L'approche épistémique de Horkheimer se fondait au contraire sur une conception du langage qui éludait volontairement toute référence à la rationalité d'entente et toute ambition normative pour privilégier une « morale ouverte » au sens bergsonien, fondée sur la naturalité des affects.

Habermas franchit un cap supplémentaire en considérant qu'une telle orientation ne résulte pas simplement d'un choix épistémique contestable, mais d'une véritable soumission à l'illusion transcendantale que trahit le besoin métaphysique³⁶³. Habermas montre alors que

³⁶³ Habermas, Jürgen. *Ibid.*, p. 81. « Horkheimer a assimilé la raison formelle de Kant à la raison instrumentale. Mais Ch. S. Peirce donne au formalisme kantien une tournure pragmatique-linguistique, et conçoit la raison de manière procédurale. Au niveau de l'argumentation, le processus d'interprétation des signes parvient à la conscience de lui-même. Peirce montre justement comment cette forme quasi extra-quotidienne de communication est adaptée au "sens inconditionné" de la vérité, et de prétentions à la validité transcendantales en général. Il conçoit la vérité comme le fait de pouvoir acquitter une prétention à la vérité sous les conditions de communication d'une

l'idée de communauté communicationnelle, purement immanente, remplace les postulats de la raison pratique comme horizon de possibilités infinies de progression morale vers le souverain Bien. Elle se substitue par là même, dans un cadre strictement post-métaphysique, à l'idée d'une communauté des esprits tournée vers l'Un. La communauté communicationnelle peut donc produire du sens sans recourir à l'idée de Dieu ou d'un Absolu, même sécularisés dans la pure négativité du *Bilderverbot*. Elle se différencie de la religion en ce que la tension vers l'universel dont elle est porteuse s'effectue à travers la contingence des formes de vie et les spécificités des différents langages par la mise en œuvre d'arguments raisonnables universellement compréhensibles³⁶⁴. Ce processus qui renvoie aux bonnes raisons potentielles des différents acteurs permet de restaurer un usage non instrumental de la raison tout en renouant avec une ambition normative fondée sur une raison³⁶⁵ non-discursive. Habermas distingue ainsi *la transcendance de l'intérieur*, qui correspond à l'autonomie des principes qu'un individu ou une société se donne et dont sont porteuses les structures du langage, et *la transcendance de l'extérieur*, qui correspond à l'hétéronomie des principes qu'un individu ou une société se donne et dont sont emblématiques la référence théologique et la Révélation, y compris dans leurs versions sécularisées. Le rôle de la philosophie n'est ainsi pas de se substituer à la religion comme force hétéronome porteuse de sens et d'en épouser les contours messianiques et eschatologiques, mais de contribuer à élaborer les *bonnes raisons* d'agir moralement de manière autonome. Ce dernier point se révèle aux yeux de Habermas plus fondamental que de dégager des motivations psychologiques d'ordre éthico-politique, ce à quoi, dans sa perspective, se limiterait la première Théorie critique. A l'instar de son rapport post-métaphysique aux concepts dogmatiques, la philosophie se doit d'être *régulatrice* davantage que *constitutive*. Il n'est pas interdit de penser que, lors de la polémique qu'il engagera avec Böckenförde,

communauté d'interprètes idéale, c'est-à-dire idéalement élargie dans l'espace social et le temps historique. La référence contrefactuelle à une telle communauté de communication illimitée remplace le moment d'éternité ou le caractère extra-temporel de l'"inconditionné" par l'idée d'un processus d'interprétation ouvert, mais orienté vers un but, qui transcende les limites de l'espace social et du temps historique de l'intérieur, à partir de la perspective d'une existence située dans le monde. »

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 82. « La force idéalisante de ces anticipations transcendantales pénètre même dans le cœur de la pratique communicationnelle quotidienne. Car même la plus superficielle des offres d'actes de parole, le plus conventionnel des "oui" ou des "non" renvoient à des raisons potentielles – et par là, à l'auditoire idéalement élargi qu'elles doivent convaincre pour être valides. »

³⁶⁵ *Ibid.* « Dans l'agir communicationnel, nous nous orientons en fonction de prétentions à la validité que nous ne pouvons factuellement élever que dans le contexte de notre langue, de notre forme de vie, alors que la capacité d'être acquittées qu'elles portent en elles dépasse en même temps la provincialité de ce qui est à chaque fois leur contexte historique. Celui qui fait de la langue un usage orienté vers l'intercompréhension est exposé à une transcendance venue de l'intérieur. Il peut tout aussi peu en disposer qu'il ne se rend maître de la structure de la langue par l'intentionnalité du mot qu'il prononce. L'intersubjectivité linguistique dépasse les sujets, mais sans les assujettir. »

Habermas gardera à l'esprit le travail critique réalisé à l'encontre de Horkheimer pour distinguer fondations autonome et hétéronome du droit comme il distingue ici ces deux aspects, dans la fondation de la communauté politique et des principes qui la régissent. Le tournant dit *conservateur* de Horkheimer ne l'amène-t-il pas dans le domaine de la métaphysique dans le même lieu, au sein duquel Habermas situera également Böckenförde dans le domaine normatif et juridique avec lequel il entreprendra un dialogue décisif sur la sécularisation ?

C) La critique de la résurgence de l'idéalisme allemand à travers la reprise de la tradition juive dans les motifs théologiques de la première Théorie critique

Si nous avons vu que les conditions épistémiques et politiques sont très importantes dans le constat d'une discontinuité dans le rapport de la Théorie critique à la question de la sécularisation, la question de la résurgence de la pensée juive en particulier, de la réappropriation anamnétique que constituait la trame des concepts théologiques sécularisés, représente un motif supplémentaire de discontinuité très fort avec les présupposés épistémiques du tournant communicationnel. Un court constat sociologique s'impose préalablement pour souligner qu'à un ensemble d'intellectuels juifs de l'entre-deux-guerres marqués par le contexte de la montée de l'hitlérisme et le spectre de l'extermination, a succédé à la tête de l'*Institut für Sozialforschung* un groupe d'intellectuels pétris de protestantisme et enfants de la dénazification, dans le contexte de la République fédérale des années soixante-dix. Si l'on ne peut réduire le tournant communicationnel à cette donnée historique et sociale pour des raisons méthodologiques, on ne peut non plus l'y résumer pour des raisons conceptuelles. La première Théorie critique a charrié dans sa reprise des concepts théologiques de nombreux éléments qui ne sont pas spécifiquement juifs et appartiennent au christianisme, ou même à la Gnose, comme nous l'avons précédemment constaté. En outre, la dimension anamnétique de ces contenus théologiques se veut, de par sa dimension sécularisée et de par la transformation qu'elle induit, tournée vers un usage universel. Il n'y avait donc pas d'obstacle de principe à ce que le potentiel sémantique des représentations théologiques ait pu être poursuivi et repris. De fait, cette *reprise* ne s'est pas produite, et on ne peut, par conséquent, non plus totalement s'abstenir de mentionner l'arrière-plan sociologique qui, s'il n'explique pas causalement l'ensemble des divergences apparues, permet de comprendre l'impossibilité de parler d'une continuité pure et simple de l'Ecole de Francfort sur des thématiques théologiques et sur les aspirations métaphysiques exprimées à travers une certaine anamnèse culturelle. Habermas a ainsi publié

un certain nombre d'écrits qui ont trait au judaïsme, envers lequel il a montré un grand intérêt et un grand respect. Un de ses textes les plus représentatifs demeure celui consacré aux intellectuels juifs allemands dans *Profils philosophiques et politiques*. Ce dernier se veut une défense de la place des intellectuels juifs dans la pensée allemande contre la minoration héritée de la lecture révolutionnaire-conservatrice de Jünger³⁶⁶, toujours vivace après-guerre dans l'Université allemande. Nous avons vu combien le positionnement de l'École de Francfort à l'encontre des courants conservateurs et réactionnaires de Weimar a pu déterminer la configuration politique de la pensée de la première Théorie critique. Il est frappant de remarquer que les penseurs qui sont évoqués et examinés par Habermas ne sont précisément pas en majorité des penseurs de la première Théorie critique, mais des penseurs ayant été nourris du et ayant contribué au développement de l'idéalisme allemand. Toutefois, Bloch et Benjamin seront inclus dans cette fresque. L'idéalisme est ici envisagé sous deux manifestations historiques que sont la tradition rationaliste héritée de Kant et la tradition romantique, dont le penseur central, pour Habermas, demeure Schelling. Ces deux formes marquent deux types de synthèses judéo-allemandes différentes, obéissant à des dynamiques inverses. Dans la tradition rationaliste, le judaïsme rationalisé trouve dans la morale législative de Kant un accès à l'universel. Dans la tradition romantique³⁶⁷, ce sont les concepts théologiques hérités de la Kabbale qui sont intégrés à la métaphysique allemande par des philosophes allemands. Concernant la tradition rationaliste, Habermas entreprend un récit de l'histoire des philosophes juifs dans la philosophie allemande dans laquelle la vocation néo-kantienne envers la théorie de la connaissance apparaît aussi dans toute sa fonction sociologique d'intégration des intellectuels juifs à la culture allemande dans la lignée de Mendelssohn jusqu'à Hermann Cohen³⁶⁸. En citant l'anecdote de Mendelssohn qui se cachait de ses coreligionnaires pour lire

³⁶⁶ Habermas, Jürgen. *Profils philosophiques et politiques*, op. cit., p. 53. « Touchant la vie de l'Allemagne, le Juif ne peut en rien jouer un rôle créateur quel qu'il soit, ni en bien ni en mal. » Cette phrase de Ernst Jünger a survécu à l'antisémitisme des révolutionnaires-conservateurs au nom desquels elle a été écrite il y a maintenant une génération. Et il y a quelques années encore, j'ai pu entendre la même affirmation dans l'Institut de philosophie d'une de nos grandes Universités. Les Juifs, disait-on, ne peuvent jouer dans le meilleur des cas qu'un rôle de deuxième ordre. A ce moment-là – j'étais encore étudiant – je n'y ai pas réfléchi outre mesure : certes, j'avais dû lire Husserl et Wittgenstein, Scheler et Simmel, mais j'ignorais l'origine de ces penseurs. Mais le professeur de philosophie de renom qui déniait toute créativité intellectuelle à ses collègues juifs, lui, ne l'ignorait pas. »

³⁶⁷ Habermas, Jürgen. *Ibid.* « En effet, nous ne laissons pas de nous étonner à quel point il est fructueux d'éclairer à partir d'une expérience de la tradition juive certains thèmes centraux de la philosophie de l'Idéalisme allemand, marquée pour l'essentiel par le protestantisme. Parce que l'Idéalisme lui-même a déjà reçu et absorbé une partie de l'héritage de la Kabbale, l'influence de celle-ci peut apparaître d'autant plus enrichissante à l'égard d'un courant intellectuel où subsistent quelques traits de l'esprit propre à la mystique juive, quand bien même elle resterait inaperçue. »

³⁶⁸ *Ibid.* « La parenté aussi insondable que fructueuse des Juifs avec la philosophie allemande participe du destin sociologique qui autrefois avait ouvert les portes du ghetto. Car l'assimilation, l'accueil des Juifs dans la société

de la littérature allemande, Habermas expose le fait historique bien connu selon lequel la rupture avec la tradition culturelle était la condition de l'intégration des juifs à l'*Aufklärung*.

Un deuxième mouvement s'effectue dans la pensée de Habermas depuis ce constat historique bien documenté et indiscutable en direction d'une problématique spécifiquement conceptuelle : ce dernier souligne deux caractéristiques épistémiques de la théorie de la connaissance néo-kantienne qui sont, d'une part, un antihistoricisme ainsi que, d'autre part, son indépendance quant aux contenus culturels situés, deux axiomes qui en garantissent l'universalité et la scientificité et la prémunissent de toute porosité vis-à-vis des grands récits schellingiens et hégéliens³⁶⁹. Ces aspects garantissent également sociologiquement à la fois une forme de neutralité axiologique et une ouverture universelle quant à l'origine culturelle de ceux qui veulent participer à l'activité scientifique. Hermann Cohen apparaît comme l'incarnation de cette convergence³⁷⁰. Habermas en vient à affirmer que la pensée juive demeure marquée par ce statut, qui oblige à un retrait de soi-même, à une suspension des présupposés collectifs particuliers à travers le regard objectivant de la science. Un pas supplémentaire est franchi lorsque Habermas fait de cette attitude surdéterminée par des conditions historiques un gage de pertinence épistémique. L'objectivité scientifique et l'acuité critique de la sociologie allemande doivent ainsi beaucoup à l'attitude typiquement juive de double distance, parfois vécue par les sociologues et philosophes juifs comme double contrainte, envers sa propre tradition et envers la tradition dominante. La position de Habermas nous semble pouvoir être rapprochée de celle de Karl Mannheim, qui voyait dans la sociologie naissante la science des intellectuels « désancrés ». Ce désancrage correspond plutôt fidèlement à la situation de l'intellectuel juif telle que décrite par Habermas. Ceci expliquerait l'importance quantitative et qualitative des

civile, n'est devenue vraiment effective que pour la minorité des intellectuels juifs. »

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 61. « C'est ainsi que l'épistémologie et toute la théorie de la connaissance qui s'imaginent être extérieures à l'histoire et libre de tout présupposé ont pu effectivement répondre aux aspirations de ces Juifs qui avaient dû auparavant renoncer à leur tradition pour conquérir la liberté de pensée. Ces générations venues du ghetto n'ont pu rejoindre un niveau de culture émancipé (*aufgeklärt*) qu'au prix d'une rupture avec l'engagement traditionnel et d'un saut au sein d'une histoire qui leur était étrangère : Moses Mendelssohn ne devait-il pas dissimuler à ses coreligionnaires sa fréquentation de la littérature allemande. »

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 59. « Hermann Cohen qui retrouve de façon si originale dans l'Ancien Testament l'idée kantienne de paix éternelle, se situe à vrai dire dans un autre camp que Buber et Rosenzweig. Il représente la tradition libérale des intellectuels juifs qui se sentaient si intimement liés au mouvement allemand des Lumières et pensaient pouvoir se sentir tout à fait unis en esprit à la nation. Tout de suite après le déclenchement de la guerre, Hermann Cohen a fait une conférence remarquable sur "La spécificité de l'esprit allemand" (*Das Eigenlümliche des deutschen Geistes*) à la Société des Études kantiennes de Berlin (*Kantgesellschaft*). Il délivre ainsi à l'Allemagne impérialiste de Guillaume II et à ses militaires le certificat garantissant l'origine d'un humanisme proprement allemand. Il rejette avec indignation l'idée "honteuse" qui voudrait opposer le peuple des poètes et des penseurs d'une part, et le peuple des combattants et des bâtisseurs d'États d'autre part. »

sociologues juifs dans les temps pionniers de cette science, donnée qui apparaît comme le fruit de la conjonction entre situation épistémique de la sociologie et situation historique des juifs.

Or, cette attitude épistémique, fondée sur la neutralité axiologique et sur la prise en considération de la logique argumentative et empirique, demeure un idéal type de l'attitude argumentative au sein de la communauté communicationnelle, telle qu'elle ressort de la première version que lui donne Habermas dans la *TAC*. En effet, elle respecte l'exigence de traduction des contenus spécifiques dans les contenus universels. Le texte de Habermas se situe à ce moment avant l'assouplissement du modèle de communauté communicationnelle qu'il proposera et qui sera développé dans *Entre naturalisme et religion*. Il faut souligner que la version première de la communauté communicationnelle se situe dans la problématique de ce que Habermas qualifie de la *mise en langage du sacré*, c'est-à-dire comme le mouvement de dépassement de la solidarité organique vers la solidarité mécanique. Ce remplacement du sacré comme processus de coordination sociale par les structures rationnelles immanentes du langage argumentatif et l'interaction dialogique sous-tend la transformation des formes de solidarité. Le parcours des intellectuels juifs apparaît comme une métonymie au niveau d'une micro-société de ce processus disruptif de traduction et de transformation du sacré qui constitue le modèle général anthropologique de la sécularisation que propose Habermas. Les quelques lignes que Habermas consacre à ce qu'il nomme la « philosophie de l'Histoire » de Benjamin semblent donc poser un des autres facteurs essentiels qui expliquent la rupture des tenants du courant communicationnel sur la question théologique avec la première Théorie critique. Benjamin inaugure aux yeux de Habermas une nouvelle ère du rôle des intellectuels juifs, qui ont décidé de délaisser l'épistémologie et la théorie de la connaissance comme modes d'accès à l'universel au profit d'une théologie de l'Histoire qui prend ses racines à la fois dans la tradition juive et dans l'idéalisme allemand avec comme points de rencontre la lecture de Schelling, Von Baader ou Molitor³⁷¹. Les penseurs de la première Théorie critique ne sont certes pas seuls dans ce retour dont Habermas semble discerner un schéma général présent déjà chez Buber³⁷² et Rosenzweig.

³⁷¹ *Ibid.* « Mais, Benjamin ne fut pas le premier à briser le cercle de la pensée juive qui avait juré fidélité à la théorie de la connaissance et à l'épistémologie, pour se tourner vers l'évaluation des orientations de la philosophie de l'histoire et s'y déployer si audacieusement. Simmel, qui était aussi bien l'ami de George et de Rilke que celui de Bergson et de Rodin, avait déjà franchi les frontières des philosophies d'école autrefois dominantes. » Il est à signaler que l'assimilation de Benjamin à Simmel recouvre celle que perçoit Dirk entre Horkheimer et le même Simmel.

³⁷² *Ibid.* « Ce mouvement a trouvé son expression politique Sionisme et son expression philosophique dans l'existentialisme en quelque sorte anticipé d'un Martin Buber, lequel se rattache à la dernière période de la

On discerne ainsi dans ce retour aux concepts issus de la tradition juive plusieurs obstacles épistémologiques pour Habermas : tout d'abord, la communauté communicationnelle, telle que se la représente Habermas lors de la parution de la *TAC*, ignore l'invocation des aspects culturels et religieux et ne peut se situer elle-même dans un modèle culturellement situé. Elle partage avec le modèle épistémique néo-kantien une aspiration à la rationalité des échanges et à la neutralité axiologique du modèle de base, qui est la condition même de l'égalité de participation des citoyens à l'échange argumentatif. Elle ignore la fusion communautaire et préconise la traduction généralisée des contenus culturels et religieux dans le langage de l'universalité. L'évolution ultérieure de Habermas ne dépassera pas son modèle de communauté communicationnelle d'une exigence épistémique de dés-historicisation et de décontextualisation présente ainsi dès l'origine. De fait, les tenants de la première Théorie critique marquent effectivement de ce point de vue une nouvelle époque dans l'apport des intellectuels juifs à la pensée allemande et constituent un groupe à part dans la typologie des liens que les sociologues juifs entretiennent avec leur tradition culturelle. Bien qu'ils renouent avec un certain historicisme anticipatif à travers les concepts liés à l'eschatologie et au messianisme, ils n'accomplissent pas l'ultime retour à la tradition religieuse³⁷³. L'usage des concepts théologiques sécularisés procède donc d'une *anamnèse* des contenus religieux propres au judaïsme et au grand récit biblique, mais il ne saurait recouvrir une expérience vécue quelconque. Ces résurgences ne peuvent constituer des perspectives fondationnelles ou téléologiques de ladite communauté, car elles ne sont pas traduisibles comme expérience vécues. *A contrario*, si elles ne sont pas vécues, elles ne relèvent pas pour Habermas du discours théologique proprement dit qui est toujours, dans la conception qu'il s'en fait, *traduction d'une*

mystique juive. Le hassidisme polonais et ukrainien du XV^{ème} siècle tient certes ses idées principales des écrits de la Kabbale, mais la personnalité des saints hassidiques laisse si loin derrière elle la doctrine que l'image du rabbin érudit, transmise à titre d'idéal par la tradition, est refoulée par celle du populaire Zaddik dont l'existence est la Thora elle-même devenue totalement vivante. Dans l'ardeur qui anime Buber contre l'enseignement des rabbins figé par le rationalisme, dans son appropriation de la religion du peuple, pleine de récits mythiques et de visions mystiques, il y a l'étincelle du lyrisme nouveau d'une philosophie existentielle. »

³⁷³ Kaesler, Dirk. « La sociologie : une secte juive ? Le judaïsme comme milieu d'émergence de la sociologie allemande », *Revue germanique internationale* [En ligne], n° 17, 2002, mis en ligne le 26 septembre 2011, consulté le 27 février 2018. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/887>. « La volonté "d'en être" qui, chez tous les sociologues allemands d'origine juive précédemment évoqués, devint un leitmotiv douloureux, nous amène à un troisième type, rassemblant les juifs qui ne trouvèrent ou ne retrouvèrent que progressivement une "identité juive". À ce groupe appartiennent à mes yeux essentiellement trois sociologues que j'ai déjà cités dans le deuxième groupe, Max Horkheimer, Gottfried Salomon-Delatour et Georg Simmel. » L'auteur souligne bien la pertinence que revêt la mise en lumière d'un troisième groupe d'intellectuels juifs dont la position commune est de se réapproprier des concepts propres au judaïsme sans pour autant revenir vers le judaïsme. Cette typologie sociologique correspond bien selon nous à l'attitude cognitive et conceptuelle de la première Théorie critique et le nom de Horkheimer y apparaît en premier aux côtés de celui de Simmel.

expérience vécue. Elles s'apparentent finalement à des contenus de foi et à des expériences particulières, dont l'appartenance ne peut de ce point de vue être détachée du discours religieux, surtout par une théologie désancrée qui se révèle incapable de prétendre à une traduction efficiente, puisqu'elle ignore ce qui fonde le discours religieux en sa spécificité de discours de Foi. La critique habermassienne de la démarche de la première Théorie critique est celle d'une contradiction inhérente à une démarche qu'il juge finalement impossible et contradictoire.

Le second problème qui apparaît à Habermas réside donc, non plus dans les éléments de rupture des penseurs juifs de la première Théorie critique avec le rationalisme, mais dans son corollaire que serait le retour à l'idéalisme allemand que révélerait cette réappropriation enthousiaste. Le retour à la tradition juive s'est en partie fondé, du point de vue de la Théorie critique, sur une exploitation des contenus charriés par l'idéalisme allemand et en particulier par la redécouverte de la Kabbale par Schelling, et non par un retour aux textes mêmes du judaïsme. Il faut tout d'abord souligner que cette reprise des motifs théologiques, déliée de toute expérience de foi et de tout rapport au texte originel, pose un problème que Habermas rendra davantage explicite lorsqu'il précisera le rôle qu'il entend faire jouer à la *théologie* comme *activité de recherche*, envisagée épistémiquement comme interface entre *le discours religieux* et *le langage argumentatif*. De fait, l'usage de concepts théologiques sécularisés ne peut épistémiquement pas jouer de rôle de *traduction* puisque cet usage est, comme nous l'avons vu, *ab initio* coupé de l'expérience religieuse qui ne peut être qu'une expérience vécue. L'idéalisme allemand joue à la fois le rôle de passeur de la Tradition, mais aussi de miroir déformant vis-à-vis de cette tradition authentique. Une « théologie désancrée », n'ayant pu réellement référer à la tradition dont elle émane, semble avoir succédé à l'exigence de désancrage culturel que posait l'assimilation aux penseurs juifs dans la période succédant à l'*Aufklärung*. La position des intellectuels juifs de la première Théorie critique ne rentre donc pas dans le schéma habermassien qui suppose une connexion nécessaire et insurmontable entre théologie et expérience religieuse. Récusant pour la théologie la possibilité de s'affranchir de son rapport aux contenus de foi tout en demeurant en propre qualifiable de théologique, Habermas récuse tout autant la possibilité pour les contenus de foi de parvenir à s'intégrer dans une logique argumentative sans l'intermédiaire de cette traduction théologique.

De ce point de vue, en établissant un lien entre ces deux formes de discours et d'attitudes présentées comme seules compatibles avec le modèle communicationnel, on ne s'étonnera pas que le portrait collectif que Habermas donne des intellectuels juifs soit excessivement polarisé

entre la *teshovah* de Buber et Rosenzweig³⁷⁴ d'une part et le désancrage des héritiers de Cohen de l'autre³⁷⁵, ni que la première Théorie critique ne puisse y trouver place que comme dénotant une *attitude interstitielle*. Cette conception habermassienne se révèle très surdéterminée elle-même par un concept de sécularisation qu'il faut interroger : l'importance de la fonction cognitive et motivationnelle de l'expérience religieuse vécue dans ce modèle ne répond-elle pas à un motif, lui-même ancré dans la conception chrétienne de la foi comme centre de la vie religieuse, alors que ce serait la Loi qui occuperait cette fonction dans le judaïsme ? Le motif de l'intériorité et de l'expérience vécue semble ainsi lié à une conception dont une approche juive de la sécularisation peut aisément s'affranchir, comme l'affirment à la fois Fromm et Horkheimer. La théologie juive doit avant tout être envisagée comme une herméneutique juridique et éthique fondée sur une ontologie négative menant à une *Praxis* et non comme un discours rationnel théorétique sur Dieu lié à la nécessaire conciliation de la Raison et de la Foi. Dans une perspective juive, l'attitude de mise entre parenthèses de la question du vécu religieux amènerait ainsi à admettre une théologie entièrement déliée de l'expérience religieuse comme croyance, mais susceptible, comme réflexion pratique, de produire des énoncés normatifs traduisibles dans le discours universel argumentatif sans besoin de reformulation. La position des pères fondateurs de la Théorie critique peut alors être envisagée non seulement comme une position épistémique dans laquelle le théologique se voit conférer une sphère d'autonomie par rapport au discours religieux, mais aussi comme une forme de théologie pratique sécularisée. Il s'agirait alors d'un discours rationnel sur l'éthique et la politique utilisant les ressources culturelles de l'imaginaire grâce à l'anamnèse d'une ou de plusieurs traditions données, et non pas d'un discours sur Dieu ou la Foi. On peut donc se demander si la position de Habermas ne révèle pas elle aussi une forme d'anamnèse d'une tradition particulière qu'est la tradition protestante, à travers le modèle communauté communicationnelle telle qu'il l'envisage et qu'il croit déliée de cette sorte d'ancrage, mais qui présente de vraies similitudes avec le rôle de la communauté dans la Réforme. La véritable fortune théologique que connaîtra le concept mérite ainsi d'être envisagée sous cet angle.

³⁷⁴ *Ibid.* « Qui trouve sa traduction en sociologie grâce à des sociologues continuant à affirmer leur judaïsme : au groupe des "juifs professant leur appartenance au judaïsme" appartiennent pour moi, parmi les premiers sociologues allemands retenus pour mon étude, David Koigen et Franz Oppenheimer, sachant qu'on peut difficilement considérer comme un hasard le fait que tous deux aient été fils de rabbins. »

³⁷⁵ *Ibid.* « Il faut ranger à l'opposé du groupe précédent ceux des premiers sociologues allemands qui s'efforcèrent, consciemment ou inconsciemment, de trouver dans leur vie et dans leur œuvre scientifique une identité "non juive". C'est dans cette catégorie qu'il faut ranger une large majorité des sociologues allemands "juifs". »

Le problème du retour de l'idéalisme romantique à travers les concepts théologiques issus de la tradition juive est bien au cœur de l'impossible continuité entre les deux époques de la Théorie critique. Habermas soulignera également combien la démarche de Bloch, comme celles de Benjamin et de Horkheimer, s'inscrit dans cette résurgence, bien plus, selon lui, que dans un véritable retour au judaïsme³⁷⁶. De fait, on retrouve dans le travail de Habermas deux moments d'interrogation problématiques sur le rapport de l'idéalisme et de la pensée juive orientés, d'une part, sur Schelling et son rapport à la Kabbale, et d'autre part, sur la réhabilitation par les penseurs juifs de la mystique allemande. Habermas repère les origines de ce dernier courant dans la postérité de Simmel, dont nous avons vu qu'un rapprochement épistémique et typologique avec Horkheimer et Adorno est pertinent. Pour Habermas, le matérialisme de la première Théorie critique répond au schéma ontologique simmelien d'une philosophie de la nature qui se réconcilierait avec la mystique, de même que l'éthique fleurirait au sein même du matérialisme le plus éhonté et le plus trivial³⁷⁷ de la société, comme l'exprimait Simmel lui-même dans son journal en pleine rédaction de *Philosophie de l'argent*. Habermas voit dans Simmel l'amorce d'un mouvement lié au *Lebenswelt* dont Benjamin et Bloch seront le prolongement ultime dans les tentatives de conciliation avec la *Lebensphilosophie* que recèle l'usage de concepts théologiques sécularisés. Il discerne chez un disciple juif de Simmel, Karl Joël³⁷⁸, l'esquisse d'une approche systémique³⁷⁸ entre mystique et philosophie de la nature et le commencement d'un véritable programme de recherche dont le prolongement apparaît ultérieurement dans la réhabilitation du philosophe catholique Von Baader par David Baumgardt³⁷⁹. Habermas discerne en outre dans cette appétence pour le rapport entre *Naturphilosophie* et mystique un véritable courant de la modernité juive³⁸⁰ qui s'accommode

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 79.

³⁷⁷ Habermas, Jürgen. *Profils philosophiques et politiques, op. cit., Ibid.* « Mais, chez Simmel déjà apparaît aussi, à côté de l'intérêt proprement sociologique, un autre intérêt également caractéristique, qui porta les Juifs vers une philosophie de la nature inspirée de la mystique. Il a noté un jour dans son journal : "Traiter non seulement chaque homme mais aussi chaque chose comme s'il s'agissait d'un but en soi – on aurait ainsi une éthique cosmique." »

³⁷⁸ Joel, Karl. *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Iena, Diederichs, 1906. On remarquera que Karl Joel était fils d'un rabbin ayant suivi l'enseignement de Schelling.

³⁷⁹ Baumgardt, David. *Von Baader und die Philosophische Romantik*, Halle, Niemeyer, 1927. L'ouvrage permet de mesurer les emprunts de Baader à certains concepts kabbalistiques comme le souligne également Faivre, Antoine in *Philosophie de la nature. Physique sacrée et théosophie*, Paris, Albin-Michel, 1996.

³⁸⁰ Habermas, Jürgen. *Ibid.*, p. 78. « Dans cette recherche sur Franz von Baader et le romantisme philosophique (*Franz von Baader und die philosophische Romantik*), un Juif retrouve le filon de ces spéculations sur les âges du monde, portant en germe la philosophie de la nature, et qui va de Jakob Böhme aux séminaristes de Tübingen (Schelling, Hegel et Hölderlin) en passant par le piétisme souabe. Auparavant, Richard Unger avait déjà reconnu dans le rapport plein de divergences qu'entretenait Hamann avec les Lumières ce "trait réaliste" caractéristique de la mystique protestante, que le fait de reconnaître en Dieu un fondement de la nature distingue de la mystique spiritualiste du Moyen Age. Les philosophies de la nature esquissées par Scheler et Plessner accusent elles-mêmes une certaine influence de cette tradition. En dépit de tout le matériel emprunté à différentes sciences qu'ils ont

du matérialisme et surgit ainsi dans la Théorie critique. Habermas pointe la concordance entre ce mouvement et la redécouverte par le romantisme allemand des convergences entre Böhme et la Kabbale d'Isaac Luria au XIX^{ème} siècle³⁸¹. Pour Habermas, le sens de la réhabilitation de la théologie chez Benjamin comme chez Bloch ou Horkheimer est d'accomplir ce mouvement interne à la pensée juive qui se veut une réappropriation d'éléments appartenant originellement à la Kabbale. Habermas a ainsi vu Benjamin comme un mystique, minorant fortement les accents matérialistes que ce dernier tentait d'adopter, se fondant sur ce point sur une interprétation empruntée à Scholem³⁸². Il faut ainsi souligner que cette importance accordée à la mystique dans un courant de la pensée juive est qualifiée de recherche de *l'autre de l'Histoire*. Habermas nommera ultérieurement la religion *l'autre de la Raison*. Le champ lexical de l'altérité à la rationalité marque donc son appréciation de cet intérêt pour la mystique, sans la condamner, elle est étrangère au schéma qu'il cherche à établir, appartenant y compris dans ses manifestations historiques à l'expérience de foi. Dans la démarche historique de Scholem elle-même, qui couronne finalement ce mouvement, cette recherche se heurte à une contradiction fondamentale entre, d'une part, une méthodologie qui tend au positivisme³⁸³ et, d'autre part, la reconnaissance de l'importance des conceptions mystiques du monde dans l'émergence de l'*Aufklärung*³⁸⁴. Il réside chez Scholem la même tension entre contenu de la mystique et méthode scientifique que chez Bloch, Benjamin et Horkheimer entre matérialisme et utilisation du vocabulaire théologique. Le problème supplémentaire que soulève cette légitime réappropriation par les penseurs juifs des concepts de la Tradition biblique est, selon Habermas,

assimilées, ils manifestent quelque chose de ce trait spéculatif qui remonte à la mystique de la nature ; la cosmologie de Scheler en revient même explicitement à l'idée d'un Dieu en devenir. »

³⁸¹ Habermas, Jürgen. « Dépister dans l'histoire l'autre de l'Histoire », in Kriegel, Maurice (dir.), *Gershom Scholem*, Cahier de l'Herne, Paris, L'Herne, 2009, p. 226. « C'est précisément ce à quoi répond l'idée développée par Luria d'un tsimtsoum originel. Dieu qui, à l'origine, est tout, se retire en lui-même, se replie pour ainsi dire sur soi pour laisser place à ses créatures. Cette représentation d'un retrait en soi ou d'un repli sur soi est censée expliquer le néant à partir duquel alors Dieu crée les cieux et la terre. Grâce à cette contraction initiale (comme le dira Jacob Böhme en s'accordant singulièrement avec la mystique de Luria), surgit une nature en Dieu, un nœud de sens propre et d'égoïté. »

³⁸² *Ibid.* « Mais l'attachement dont il a témoigné toute sa vie à cet ami, l'opiniâtreté passionnée avec laquelle il a jusqu'au bout suivi les traces évanouies du manuscrit prétendu perdu des "Passages parisiens", disent assez que Scholem a vu en Benjamin un esprit visité par des illuminations. »

³⁸³ *Ibid.*, p. 228. « Il ne restait donc d'autre solution à Scholem que celle d'intégrer le thème antinomiste à sa propre pratique ; il se plongea dans le positivisme pour dissiper de l'intérieur le brouillard dissimulant les faits historiques. L'aliénation scientiste voulue à l'examen critique du matériau historique était censée le rapprocher d'une vérité qui, pourtant, transcende toute histoire puisqu'elle ne se révèle qu'au regard intérieur. »

³⁸⁴ *Ibid.* « Les Lumières, pour Scholem, sont une fatalité, mais elles ne doivent pas avoir le dernier mot. Il a constamment tenu Marx et Freud pour les vrais apostats ; il est persuadé que les impulsions religieuses des derniers sabbatéens ne sont pas non plus passées intégralement dans l'utopie politique. Cependant, nous sommes tous devenus les enfants de la Révolution française. Scholem a ressenti le basculement de la religion vers l'*Aufklärung* comme tout aussi inévitable qu'insatisfaisant. Et la recherche historico-philologique de la kabbale reste prise dans cette discordance. »

qu'elle s'accompagne d'une adoption latente des schémas idéalistes eux-mêmes. La clef de ce retour de l'idéalisme culmine avec le mouvement de reprise de Schelling par Bloch³⁸⁵. Habermas dresse le verdict d'un échec généralisé de ce retour au judaïsme qui est en fait un retour à l'idéalisme allemand et à ses concepts médiatisant le judaïsme et sa tradition mystique. L'anthropologie de Plessner d'inspiration fichtéenne rentre également dans cette grille de lecture habermassienne à l'instar des options, pourtant plus nettement matérialistes, de la première Théorie critique³⁸⁶.

La résurgence des concepts théologiques est, aux yeux de Habermas, davantage un malentendu qui démontre l'imprégnation métaphysique et idéaliste de la première Théorie critique jusque dans son matérialisme et la nécessité de faire émerger une authentique pensée post-métaphysique libérée de ces éléments. Loin de regretter un retour au judaïsme, il regrette bien plutôt que ce dernier ne se soit accompli qu'à travers une pensée allemande qui se l'était approprié et continuait à dresser un obstacle théorique à un retour véritable, dans le même temps qu'elle mettait en œuvre une extermination spirituelle et physique de cet héritage. La position de Habermas doit être certes comprise comme une rigoureuse opposition épistémique à cette résurgence mais comme un regret éthique devant ce qu'il juge être l'échec de cette réappropriation juive³⁸⁷. Cette dernière ne pourrait être le fruit que d'un authentique retour aux textes et aux conceptions du judaïsme et, depuis ce point de vue, devenir partie prenante d'une communauté communicationnelle davantage ouverte à la traduction théologique de ces textes et de leur apport éthique.

³⁸⁵ Habermas, Jürgen. *Profils philosophiques et politiques*, op. cit., p. 81. « Puisque Bloch revient à Schelling et que Schelling, partant de l'esprit du romantisme, a repris l'héritage de la Kabbale dans la philosophie protestante de l'Idéalisme allemand, les composantes juives de la philosophie de Bloch sont du même coup des composantes authentiquement allemandes, si du moins de telles distinctions ont un sens. Elles rendent risible toute classification de cet ordre. »

³⁸⁶ *Ibid.* « De même que Bloch, à partir de l'esprit schellingien, et Plessner à partir de l'esprit fichtéen ont fait leur l'Idéalisme allemand et ont confirmé, au contact de l'état actuel des sciences, certaines des analyses qui étaient en avance sur l'époque où ces auteurs les ont écrites, de même ce sont encore des penseurs juifs, les amis de Walter Benjamin, qui ont pensé la Dialectique de la Raison jusqu'à son terme, pour autant que le commencement perpétuel permet en quelque manière de regarder vers une fin qu'on attend encore. Ce sont Theodor W. Adorno, Max Horkheimer et Herbert Marcuse, et le jeune Georges Lukács qui les a précédés dans cette voie. »

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 83. « Il n'est certes pas sans importance de confirmer une fois de plus cette constatation tout à fait exacte au regard du destin de la philosophie juive. Mais les termes dans lesquels l'adversaire a posé le problème demeurent sous-jacents à cette constatation ; entre-temps, le problème de l'antisémitisme s'est réglé de lui-même – nous l'avons réglé par l'extermination physique. C'est pourquoi le problème n'est plus la vie ou la survie des Juifs, leur influence ici ou là ; il ne s'agit plus que de nous-mêmes. Car en ce qui concerne notre propre vie et survie, l'héritage juif est devenu indispensable à l'esprit allemand. Au moment même où des philosophes et des hommes de science allemands ont commencé à "épurer" cet héritage, la profonde ambivalence s'est aussitôt dévoilée qui, dans la mesure où elle est un risque de barbarie touchant tout le monde, reflète de façon si angoissante la profondeur obscure de l'esprit allemand. »

D) La paradoxale fortune théologique du modèle post-métaphysique de l'entente communicationnelle : une nouvelle théologisation du séculier ?

L'aspiration de Habermas à dresser un nouveau paradigme à travers la communauté communicationnelle doit être rattachée à la revendication de l'autonomie de la fondation des principes rationnels gouvernant l'échange argumentatif. Or, c'est l'inévitabilité de la soumission à la référence hétéronome qui ressort de l'analyse critique des tentatives de la première Théorie critique, qu'elle soit liée à la fondation de la morale dans le sentiment ou qu'elle fasse référence à un *cosmos* moniste, liant le social et le naturel, dans une traduction matérialiste de la *Naturphilosophie* de l'idéalisme allemand. La question de la communauté communicationnelle est solidaire de l'élaboration positive d'un paradigme post-métaphysique. Elle doit pour cela d'abord clarifier son rapport à la Raison et à la critique de la raison instrumentale dont elle est l'héritière. Une autonomie de la raison communicationnelle qui ne sombrerait pas dans le strict positivisme suppose que la raison soit envisagée de manière pluraliste. Une des conditions de la vraie rupture avec la métaphysique est de tenir cette position fermement, là où Horkheimer et Adorno ont fini par développer une métaphysique négative³⁸⁸. L'échec de Horkheimer réside en ce qu'il a cru pouvoir distinguer la pensée métaphysique de l'Unité dans la fusion communautaire et la distinguer aussi du Mythe. Or, selon Habermas, *Mythos* et *Logos*, religion et métaphysique, ne se distinguent que par le fait de privilégier sphère éthique, en ce qui concerne le couple *Mythos*/religion, et la sphère théorique en ce qui concerne le couple *Logos*/Métaphysique, et ce, dans la perspective d'une forme de division du travail de la pensée. Habermas repère donc un schéma typiquement métaphysique dans la réduction du divers dans l'Un propre à la communauté fusionnelle, puis à travers l'utilisation d'éléments idéalistes et irrationnels, il discerne un glissement de l'Un de la communauté vers une réhabilitation implicite du Tout qui formerait alors cette communauté, chargée par sa dimension eschatologique d'accomplir le surgissement de l'Idée dans le monde³⁸⁹ dans une reprise du schéma marxien, cette fois sans prolétariat.

³⁸⁸ Habermas, Jürgen. « Thèmes de la pensée postmétaphysique », in *Parcours 1*, Paris, Gallimard, 2018, p. 246, trad. Christian Bouchindhomme. « La destruction heideggerienne de l'histoire de la métaphysique tout comme la critique de l'idéologie à laquelle Adorno soumettait les formes masquées de l'origine à l'époque moderne tendaient quant à elle, en cernant ce que la métaphysique avait toujours voulu dire et toujours manqué, à une métaphysique négative. »

³⁸⁹ *Ibid.* « En vertu de l'autorité très abstraitement invoquée d'un système des sciences de moins en moins transparent, le new age satisfait ironiquement le besoin de l'Un et du Tout, qui ne sont plus. »

La post-métaphysique est avant tout une critique du schéma idéaliste de l'Unité³⁹⁰ par le biais de la rationalité procédurale. Cette critique réside dans le choix du langage comme médium immanent du déploiement de la Raison dans une perspective de critique de la philosophie de la conscience et comme prise de distance avec le culte positiviste du fait. La métaphysique n'est alors jamais qu'une pensée qui part de la réflexivité pour élaborer une représentation du monde et c'est là sa meilleure description possible, selon Habermas : une philosophie de la conscience élargie au Tout. Comment une pensée qui se veut si radicalement étrangère à la théologie par souci d'éviter les contenus métaphysiques a-t-elle connu une telle fortune théologique, engageant un dialogue conscient et réciproque avec des théologiens, en particulier chrétiens ? A cette question s'en ajoute une seconde, porteuse de davantage de soupçons : cette fortune théologique ne démontre-t-elle pas que l'austérité métaphysique dont se réclame Habermas ne saurait dissimuler d'autres formes de résurgence de la métaphysique que les théologiens ont su discerner, par exemple dans le modèle de la communauté communicationnelle ? A ce titre, le projet de fonder une réflexion philosophique qui échapperait à la fois au positivisme et à la métaphysique est-il seulement possible ?

Le tournant communicationnel a été perçu très tôt par les théologiens allemands comme marquant un éloignement inédit de la Théorie critique avec la théologie³⁹¹, dont elle reprenait de nombreux motifs, et donc comme un défi à relever. Le parallélisme des thématiques de la Théorie critique avec l'œuvre de théologiens comme Paul Tillich³⁹² et Jürgen Moltmann, les relations personnelles tissées avec Tillich n'avaient cependant guère suscité de dialogues plus approfondis, comme nous l'avons vu précédemment. Suite au tournant communicationnel, le théologien allemand Edmund Arens s'est livré à une analyse exégétique des paroles du Christ, en particulier de l'usage des paraboles évangéliques, dans la perspective de leur signification communicationnelle. Il a été en outre l'un des analystes les plus scrupuleux de la position de Habermas, dont il repère sans ambages dans la première partie de l'œuvre la constance déflationniste vis-à-vis des contenus théologiques³⁹³ et la rareté des interventions sur la

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 254. « La rationalité procédurale ne peut plus garantir d'unité préalable au sein de la diversité des phénomènes. »

³⁹¹ Arens, Edmund. *Habermas et la théologie*, Paris, Le Cerf, 1993, p. 10. « Chez Habermas, lui-même on ne trouve que des déclarations occasionnelles quant à la religion et à la théologie. De tous les représentants de l'Ecole de Francfort, il semble être le plus éloigné de la théologie. »

³⁹² O'Keefe, Terence. « Tillich et l'Ecole de Francfort », *Etudes théologiques et religieuses*, t. XXX, n° 1, 2005, pp. 71-80.

³⁹³ Arens, Edmund. *Ibid.*, p. 11. « Il est patent que ses déclarations à ce sujet se trouvent dans ses travaux d'essayistes, alors que ces grandes œuvres systématiques ne font pas place à ses problèmes ou les excluent. Certes, la TAC examine, de manière assez explicite le développement religieux dans son rapport à la rationalisation sociale.

question de la religion, ce diagnostic datant de 1989. Cette attitude du premier Habermas est surdéterminée par la position épistémologique discernable dans la *Théorie de l'Agir communicationnel*, dans laquelle le couple rituel/sacré est considéré comme une forme de socialisation première, finalement dépassée par la mise en langage des arguments rationnels au sein de l'Espace public. Cette approche d'apparence presque positiviste est nuancée, selon Arens, par l'interprétation très personnelle que Habermas donne très tôt dans son œuvre des *Agés du monde* de Schelling, comme professant une théorie matérialiste fondée sur le concept kabbalistique de *Tsimtsoum*, contraction de Dieu sur lui-même³⁹⁴ annonciatrice du rôle que l'humanité jouera chez Marx, ainsi que sur la centralité d'un concept d'autoréflexivité collective et de l'Humanité comme « Dieu inversé ». Cette interprétation de Schelling aurait nourri l'interprétation de la modernité de Habermas comme *scission*, permettant la conscience de soi de l'Humanité *sur le mode de la crise*.

Habermas s'y montre en effet sensible à la thématique löwithienne de l'intégration des thèmes théologiques dans la philosophie de l'Histoire et on peut lire ses rares interventions comme autant de ponctuations³⁹⁵ au sujet des ressorts théologiques de certains concepts, dont le rapport entre théorie communicationnelle de la société et la notion de communauté fondée sur une alliance³⁹⁶, tandis qu'il commence à livrer quelques interprétations assimilant chez certains théologiens le concept de Dieu à une sorte de structure communicationnelle. Dans la perspective qui demeure la sienne, il s'agit non pas d'élever la structure communicationnelle à une fonction transcendantale, mais de repérer *au sein des conceptions transcendantales de la structure communicationnelle* des formes de récurrences théologiques. On peut dès lors s'interroger sur le ressort antithéologique de son désaccord avec Apel, qui n'a certes jamais été

(...) Elle établit que les conceptions religieuses et métaphysiques du monde sont dépassées, au cours du procès de rationalisation sociale, avec l'émergence des structures de conscience modernes. (...) que l'éthique de la fraternité surtout développée dans la tradition judéo-chrétienne, s'est fondue dans une "éthique communicationnelle coupée de son fondement religieux." et dissoute dans une forme sécularisée. »

³⁹⁴ Habermas, Jürgen. *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, Critique de la politique, p. 191, trad. Gérard Raulet. « La force de contraction qui existe dans tout étant est désignée par Schelling comme la base sur laquelle repose toute existence. Son essence est de nature amphibologique puisqu'elle fonde et retire tout à la fois, puisqu'elle seule confère une réalité tout en étant soi-même non-réalité, puisqu'elle fuit et se résorbe en elle-même tout en donnant par ce mouvement une base à ce qui peut se manifester. »

³⁹⁵ Arens, Edmund. *Op. cit.*, p. 13. « A diverses reprises Habermas revient sur des motifs mystiques que l'on retrouve chez Schelling, Hegel et d'autres, ainsi, le motif invoqué par Heinrich Heine d'une rédemption de Dieu par les hommes. »

³⁹⁶ Habermas, Jürgen. *Discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 385. « Peirce et Mead furent les premiers à donner sous la forme d'une théorie consensuelle de la vérité et sous la forme d'une théorie communicationnelle de la société un statut philosophique à ce thème religieux d'une société fondée sur l'alliance. C'est à cette tradition du pragmatisme que se rattache la théorie de l'activité communicationnelle. »

formulé en ces termes, mais s'exprimait néanmoins à travers la critique d'une préservation d'une structure métaphysique unitaire³⁹⁷. Le refus habermassien de toute conception transcendantale de la communication ne se situe sans doute, par conséquent, pas dans une dispute purement épistémique, mais également dans une stratégie rigoureusement éliminativiste de toute structure cognitive ou sociale à connotation métaphysique. La théologie elle-même, quand bien même elle adopterait le modèle communicationnel, demeurerait un discours transcendantalisant, hypostasiant l'ensemble des relations dialogiques qui forment la structure communicationnelle en une unité principielle, réduction synthétique du multiple à l'Un. Or, ce mouvement de pensée est aux yeux de Habermas le signe indéniable de *la méthode même* de la métaphysique. Il faut souligner là encore que Habermas, dès la *TAC*, privilégie un discours sur *la religion* et ses potentialités sémantiques et communicationnelles, bien plutôt qu'un discours sur *le théologique*, à la différence de ses prédécesseurs. C'est ainsi que la religion, comme consolation morale adossée à des contenus utopiques, conception qui résume finalement la thèse de ses prédécesseurs francfortois, finira par apparaître à Habermas comme, précisément, le contenu de la religion qui ne peut plus subsister dans la modernité³⁹⁸. Cette lecture rend évidemment caduque l'ambition de la première Théorie critique de renouer avec un pathos religieux dans le discours de la théologie, entretenant une double confusion sur ce que peut encore la religion et sur le fait que la théologie puisse se faire le vecteur de ces potentialités. Toutefois, de cette attitude, il ressort, chez Habermas, que le théologique est subordonné au religieux, qu'il en constitue en fait une simple fonction de traduction dérivée, par ailleurs suspecte de porter des germes d'objectivation théorique de ce qui demeure simplement de l'ordre d'une forme de pratique communicationnelle et d'échange argumentatif comme les autres.

Pourtant, la théologie, en particulier chrétienne, a perçu comme un défi qui lui était jeté la désertification, ou du moins l'assèchement ontologique que représente le programme du tournant communicationnel pour la Théorie critique. Elle a ainsi souhaité répondre au défi

³⁹⁷ Habermas, Jürgen. *Morale et communication*, Paris, Champs-Flammarion, 1999, p. 40, trad. Christian Bouchindhomme. « Mais dans la mesure où les exigences de validité dont nous investissons dans la conversation nos convictions dépassent le contexte de référence, dans la mesure où elles évacuent tout horizon limité d'un point de vue spatio-temporel, il s'ensuit que tout consentement mutuel, qui a été réalisé ou reproduit au niveau communicationnel doit s'appuyer sur un potentiel de raisons de fond qui, pour être discutable, n'en sont pas moins des raisons, des fondements. »

³⁹⁸ Habermas, Jürgen. *TAC, op. cit.*, t. II, p. 118. « Les fonctions d'intégration sociale et d'expression d'abord remplies par la pratique rituelle, passent dans l'agir communicationnel : dès lors, l'autorité du sacré est progressivement remplacée par l'autorité d'un consensus tenu pour fondé à une époque donnée. »

habermassien en comprenant précisément que sa fonction théorique dans le discours de la Théorie critique avait été malmenée. On remarquera le grand déséquilibre entre le dialogue engagé par les théologiens avec Habermas et celui avec Apel. Il semble que la conception transcendantale d'Apel n'ait précisément pas présenté les mêmes défis épistémiques et qu'elle ait été perçue comme étant moins en adéquation avec le phénomène séculier qui se traduit par une dé-transcendantalisation radicale des modes de pensée. Ainsi, Habermas est demeuré, au sein de cette nouvelle Théorie critique, l'interlocuteur privilégié de la théologie pour la paradoxale raison qu'il s'en montrait initialement le plus éloigné théoriquement. A partir de ce constat, on peut dresser une typologie des attitudes théologiques envers le tournant communicationnel que nous estimons au nombre de trois³⁹⁹ : l'attitude *critique*, l'attitude de *renversement* qui consiste à faire de Habermas un théologien caché, et enfin *l'intégration de concepts* dans le travail théologique, qu'il s'agisse de concepts proprement dits ou d'une refondation épistémique. En ce qui concerne la première attitude critique, on la retrouvera chez Metz, avec lequel Habermas entretiendra pourtant ultérieurement un dialogue ouvert. Metz⁴⁰⁰ critique néanmoins dans ses écrits le modèle communicationnel et sa présupposition du caractère raisonnable des participants à l'échange argumentatif ainsi que la condition de réciprocité comme condition limitative qu'il qualifie de « relation tronquée ». Il précise que la conception chrétienne de la communauté ne pose pas une telle limite qui viendrait à exclure tous ceux qui ne sont pas en mesure d'exercer de telles compétences. La réduction de la participation à la communauté communicationnelle à l'expression de compétences en lien avec la rationalité apparaît comme trop restrictive en termes éthiques. L'égalité formelle de base des participants présenterait des vertus politiques dans le cadre du libéralisme politique mais elle ne prend pas en compte la dimension diachronique de l'acquisition des compétences, nécessairement inégale, et de l'inscription dans l'historique et l'imaginaire de chacun des participants⁴⁰¹. Ainsi, Metz participe de la critique récurrente faite à Habermas selon laquelle le modèle communicationnel manquerait de tout élément anamnétique. Dans cette perspective, il peut également être reproché à Habermas de se refuser à toute histoire de la Raison et à tout

³⁹⁹ Il est à noter qu'Arens en discerne pour sa part quatre. Nous avons considéré que la démarche épistémique de Peukert, auquel il consacre une catégorie, est à la fois trop isolée et trop peu distincte des phénomènes d'intégration pour l'admettre comme catégorie autonome.

⁴⁰⁰ Metz, Johann-Baptist. *La Foi dans l'histoire et la société*, Paris, Le Cerf, 1979.

⁴⁰¹ Arens, Edmund. *Op. cit.*, p. 21. « Selon Füssel, Habermas court le risque, premièrement que son concept de raison devienne anhistorique, deuxièmement que "l'anticipation de la vraie vie ne se réduise à des supputations quasi-juridiques déniées d'espoir" et que, "troisièmement, dans une telle optique, l'Histoire elle-même ne se ramène à un pur processus de transformation de structures". »

mouvement dialectique ainsi que de rendre caduque toute référence au *Lebenswelt*. Du point de vue théologique, la structure communicationnelle de Habermas peut ainsi apparaître comme désincarnée. C'est autour de ce motif que d'autres théologiens allemands ont reproché à ce modèle communicationnel de délaisser la dimension tragique et les limites de la communication, telles qu'elles apparaissent dans la mort d'Autrui, ou encore de rendre impensable les questions éthiques de la faute et de la responsabilité⁴⁰². On remarquera que ce type de critique porte sur ces cas-limites à la communication pour lesquels la réponse requiert à leurs yeux un nécessaire saut métaphysique au-delà du langage, ou du moins du langage pris dans sa fonction communicationnelle.

De façon plus épistémologique, la réduction par Habermas de la religion à une forme anthropologique antérieure à la rationalité communicationnelle a pu apparaître comme une confusion entre le pré-langagier du rite et le supra-langagier de l'ineffable de la Foi. Toutefois, cette critique se situe dans une approche chrétienne de la religion alors même que Habermas prétend penser le Sacré d'un point de vue anthropologique dans le cadre d'un modèle universalisable. A cette attitude polémique et critique qui prend au sérieux la démarche post-métaphysique, on peut opposer une deuxième attitude qui, au contraire, a voulu précisément débusquer en Habermas un théologien caché et en la communauté communicationnelle une structure fondamentale reprenant le rôle organisateur d'un Dieu providentiel. De fait, l'accent mis sur le caractère raisonnable des parties-prenantes à l'échange argumentatif et sur la préservation d'une forme de rationalité immanente de l'échange argumentatif préserve le modèle de toute conception par trop stochastique et aléatoire de la société. Le caractère présupposé raisonnable des acteurs et la rationalité inhérente au médium langagier définissent un certain ordre de la communauté communicationnelle critiqué par un penseur comme Hans Albert. Rudolf Siebert, dans une perspective laudative, a pour sa part remarqué dans le modèle de la *TAC* une forme de séparation radicale entre le Profane et le Sacré, qui donne à ce dernier une spécificité et une reconnaissance comme attitude première dans la fonction de socialisation, à mettre en relief avec l'absence remarquable de toute analyse de cette notion de Sacré dans les développements de la première Théorie critique⁴⁰³. Siebert est cependant lui aussi tout à fait conscient de l'opération de dé-théologisation que Habermas fait subir à la Théorie critique et

⁴⁰² Nagl, L. « Aufhebung der Religion in Diskurstheorie? Kritische Anmerkungen zur Religionskritik von Jürgen Habermas », in *Mélanges Heintel*, Vienne, 1982, pp. 197-213.

⁴⁰³ Siebert, Rudolf. *The Critical Theory of Religion: from the Universal Pragmatic to Political Theology*, Berlin-New York-Amsterdam, Mouton, 1985.

du manque de référence à un Absolu, même comme simple postulat, que sa position anti-horkheimerienne l'a conduit à adopter. Le modèle de communauté communicationnelle a également pu être interprété comme relevant d'un idéal normatif d'autorégulation et d'intériorisation des normes possédant des échos augustinien dans la rencontre conjointe de l'amour, du vouloir et de la Règle. Mais c'est la troisième attitude qui fut la plus fréquente, consistant dans l'intégration de catégories habermassiennes au sein d'une théologie chrétienne déjà préconstituée.

De nombreux champs de la théologie chrétienne ont ainsi exploré les concepts principaux du tournant communicationnel dans une perspective d'inclusion et de discussion. On peut discerner plusieurs strates : dans le cadre ecclésiologique, la théorie de l'agir communicationnel a été utilisée pour rendre compte à l'intérieur des communautés de foi de leur mode de fonctionnement concret afin d'évaluer si les règles d'une communauté communicationnelle idéale pouvaient s'y appliquer. Elle a également été utilisée comme modèle d'évaluation épistémique de la validité et de la traductibilité des croyances chrétiennes en un langage universel. Il n'est pas jusqu'aux thèmes les plus centraux de la dogmatique chrétienne⁴⁰⁴ (Trinité) qui n'aient fait l'objet d'une relecture à travers le prisme du tournant communicationnel afin d'établir un modèle relationnel entre les trois personnes divines. L'intérêt de mentionner ces diverses attitudes est bien entendu de s'interroger sur le fait de savoir si Habermas a pu précisément réaliser son objectif et échapper dans son modèle communicationnel à une intégration implicite de motifs théologiques. La question est centrale car elle contribue à déterminer si l'on peut appliquer ou non de manière circulaire le théorème de sécularisation à des stratégies philosophiques qui visent à l'invalider et à plaider en faveur d'attitudes propres à la modernité délivrées de la référence théologico-métaphysique. Il faut tout d'abord remarquer qu'une telle conception n'est en effet pas purement exempte de racines théologiques et métaphysiques. On retrouve ainsi chez Schleiermacher une conception de la communauté de foi annonciatrice du modèle habermassien de compromis généralisé entre échange et sujet. Pour Schleiermacher, la religion s'exprime comme médiation communautaire entre individus car elle est le lieu où le sujet saisit le caractère fini de sa connaissance et de son esprit face à l'incommensurabilité des problématiques engagées par l'interrogation dont elle est l'objet. Le recours face à ces « deux infinis » relève, dans le jeu de langage interne de la religion,

⁴⁰⁴ Knapp, Markus. « Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff? », in *Communio sanctorum*, Würzburg, Scheele, 1988, pp. 323-337.

de la mise en place d'un mécanisme de sortie de son isolement monologique par le sujet croyant, afin de remédier à la tension qui l'anime, et ce par un recours à l'échange communicationnel⁴⁰⁵. Schleiermacher étend son modèle, interne à la communauté de foi, à l'ensemble des communautés humaines appréhendées comme communautés des esprits s'influençant mutuellement et se formant réciproquement sur le modèle de la *Bildung* hégélienne, mais une *Bildung* perçue horizontalement dans la dimension intersubjective tournée vers l'entente⁴⁰⁶.

Ainsi, la dialectique de Schleiermacher n'est pas strictement identifiable à celle de Hegel précisément en ce qu'elle vise un processus médiatisé par la communication davantage qu'un modèle ontologique de déploiement de l'Être sans être cependant réductible au pur dialogique, et elle ne s'insère pas non plus dans un paradigme de reconnaissance. La Vérité se constitue dans la contradiction communicationnelle dont le dépassement n'obéit pas à une nécessité ontologique mais à une nécessité épistémique et anthropologique de justification des raisons dans l'échange. On mesure l'écart considérable avec l'approche hégélienne dans le refus corrélatif de la substantialisation du langage et de la réduction des performances des locuteurs à de simples moments d'un processus (sur le schéma de l'Histoire hégélienne ou de la reconnaissance telle que reprise chez le jeune Hegel) et l'impossibilité de réintégrer ce modèle schleiermacherien, qui tient au maintien au sujet, par la systémique moderne, qui suppose, au contraire, son effacement. Ce modèle que Schleiermacher conçoit comme modèle de la communauté chrétienne n'a donc pas vocation à s'y restreindre, sans que son extension ne soit la préfiguration d'un idéal eschatologique d'expansion de la vérité chrétienne à la Totalité comme promesse sotériologique incarnée dans le présent. Chez Schleiermacher, l'analyse de la conscience religieuse n'est de toute façon qu'une variation spécifique d'une conception plus large de la conscience conçue comme dialectique entre un *se-poser-soi-même* (Liberté-autonomie) et un *ne-pas-s'être-posé-soi-même-ainsi* (contingence-hétéronomie). Elle permet donc une ouverture, dans la mesure où la conscience est structurellement partagée entre des tendances profondes irréductibles à l'autonomie et la nécessité de l'hétéronomie.

⁴⁰⁵ Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart, Reclam, 1969, p. 179. « A peine son sens pour la religion vient de s'éveiller qu'il en ressent l'infinité, en même temps que ses propres limites, il est conscient de n'en percevoir qu'une petite partie et ce qu'il ne peut atteindre immédiatement, il veut au moins le percevoir par un médium étranger (...). C'est ainsi que s'organise l'échange réciproque et que parler et écouter devient vite indispensable à chacun. » (Notre traduction.)

⁴⁰⁶ Schleiermacher, Friedrich. *Monologen nebst Vorarbeiten*, Hambourg, Felix Meiner, 2017.

Cette évocation des possibles racines idéalistes de la communauté communicationnelle envisagée par Habermas ne vise pas à appliquer le modèle de sécularisation à l'émergence des concepts habermassiens pour en souligner des racines théologiques éventuelles, mais bien à montrer que la communauté communicationnelle suppose, y compris chez Schleiermacher et dans son optique idéaliste, une identité de structure entre la communauté de foi métaphysiquement fondée et les communautés séculières qui rend possible le dialogue mutuel et l'intercompréhension et constituera un facteur d'évolution ultérieure dans l'œuvre de Habermas vers une philosophie politique de la religion. Nous pensons, après examen, qu'il y a bien au contraire une différence majeure dans le rejet des philosophies de la conscience exprimées par le paradigme post-métaphysique et dans le rejet d'un *a priori* transcendantal de la communauté. Quand bien même Habermas s'inspirerait de Schleiermacher, il en renverse l'ordre des déductions, ce n'est pas la conscience qui est première mais l'échange et la communication et à ce titre cette philosophie ne constitue pas un élargissement de la conscience au Tout. La raison communicationnelle permet d'échapper au piège de la métaphysique négative en ce qu'elle ne discute même plus les concepts fondamentaux de la théologie et de la métaphysique. Elle revendique un agnosticisme et une neutralité axiologique qui visent clairement à rompre avec ses origines hégéliennes⁴⁰⁷, à considérer la religion sous un angle politique et normatif, à la différence de la première Théorie critique.

⁴⁰⁷ Habermas, Jürgen. « L'unité de la raison au sein de la pluralité de ses voix », in *Parcours I*, Paris, Gallimard, 2018, p. 211. « La raison communicationnelle ne se met pas en scène dans une théorie devenue esthétique, tel le négatif incolore des religions consolatrices. Elle ne proclame pas non plus la désolation du monde abandonné de Dieu et ne s'arroge pas non plus la faculté d'apporter une quelconque consolation. Elle renonce tout autant à toute position exclusive. Tant qu'elle ne trouvera pas dans le médium du discours argumenté, de paroles plus éloquentes que celles de la religion, elle coexistera avec celle-ci en s'abstenant de la soutenir ou de la combattre. »

CHAPITRE IV.

POST-SECULARISATION ET PHILOSOPHIE POLITIQUE DE LA RELIGION

L'émergence du paradigme communicationnel a, d'une certaine manière, inauguré un glissement soudain de la pensée de la sécularisation au sein de la Théorie critique hors de toute référence théologique explicite. La grande question qui nous est posée par ce mouvement est de savoir comment ce glissement s'articule avec la tendance récente de la Théorie critique à développer le thème de la religion dans l'Espace public. Il ne s'agit plus, dans une perspective marquée par Hegel, de poursuivre un processus de *mondanisation*, mais de revenir à une perspective davantage kantienne, portant sur la manière dont la sécularisation est liée avec l'autonomisation du sujet politique, pour lequel l'espace public est désormais le lieu privilégié d'élaboration des normes. Ces dernières n'émergent donc plus sous la forme du prolongement éthique d'une Révélation et ne pouvant plus être fondées dans la moindre perspective morale et politique absolutiste, elles sont révélatrices par excellence des conséquences de la sécularisation. C'est donc à la fois comme modalité de formation des normes et comme processus se poursuivant principalement à travers l'élaboration immanente des normes qu'est envisagée la sécularisation (I). De ce fait, se substitue à la conservation du Mythe dans la Raison, dénoncée par la première Théorie critique, et qu'il fallait conjurer à l'aide de certains aspects du Mythe lui-même, une autre figure de la limitation de la raison instrumentale qui serait alors incarnée dans le recours aux potentiels sémantiques de la religion, conçue en tant que Forme de Vie possédant un ancrage historique et éthique. La raison communicationnelle devient le modèle qui remplit alors la fonction de la Raison objective chez Horkheimer dans le but avoué de réhabiliter la Raison. La démarche, à la différence de la première Théorie critique, est ainsi liée à la fois à une anthropologie et à une critique radicalisée de la métaphysique (II). La philosophie qui émerge alors n'est plus une critique de la modernité et de la rationalisation orientée par le concept d'émancipation et dirigée contre celui de domination, soutenue dans sa tâche par un recours aux concepts théologiques, mais une philosophie de la démocratie et une

théorie de la justice, dont l'élaboration requiert la mise en place d'un volet consacrant *une philosophie politique de la religion*. Cette figure de la philosophie politique de la religion pose des questions fondamentalement différentes de celles qu'abordait la première Théorie critique, au point que les convergences finissent par être, de prime abord, méconnaissables. Toutefois, dans le paradigme communicationnel se trouve préservée l'idée d'un dépassement de la question de la vérité sémantique des contenus de la religion. Les potentiels sémantiques valorisés le sont pour des raisons axiologiques. Toutefois, le contenu théologique est en grande partie neutralisé. C'est ainsi qu'émerge un couple conceptuel fondamental qui relie le statut de la métaphysique à celui de la sécularisation. La post-métaphysique que promeut Habermas est ainsi reliée à une post-sécularisation, conçue comme une ère historique où la religion reprend une légitimité nouvelle au nom de la participation démocratique (III). On constate que, si l'orientation générale qui consiste à envisager la religion de manière dialectique est préservée, le contenu en est intégralement bouleversé jusqu'à ce que la conception de la sécularisation elle-même apparaisse alors comme dépassée par un concept nouveau qui indiquerait une forme de sortie de la sécularisation. Il faut toutefois noter que cet aspect est fortement limité par les conditions rigoureuses d'expression et de validité que requiert la raison communicationnelle.

I. Une approche normative de la sécularisation

L'originalité de la position propre de Habermas, résultant de sa rupture avec la première Théorie critique, dont nous avons vu qu'elle se conçoit elle-même comme une critique de la métaphysique, est d'aborder la thèse de la sécularisation à travers un angle normatif et de renforcer la dimension immanentiste de cette approche. Habermas prend en compte la double centralité du Droit et de l'Histoire dans le modèle du théorème de la sécularisation pour déplacer ce questionnement sur le premier terme. Le point d'intersection avec sa propre pensée étant précisément l'usage de la norme juridique dans la compréhension du processus de sécularisation. Là où le théorème de sécularisation voit un modèle de transposition des schémas théologiques à travers la progressive incorporation des contenus religieux dans le droit sécularisé et la conservation d'un substrat d'origine métaphysique dans les normes fondamentales, Habermas privilégie au contraire une version déflationniste du processus. L'idée de l'inaliénabilité de la référence métaphysique et de la persistance cognitive des schémas religieux définit le socle du théorème de la sécularisation, mais aussi d'une partie de la reprise théologique des théoriciens critiques de première génération. Habermas tente, au

contraire, de définir positivement une version structurelle et normative du phénomène, radicalement étrangère à l'Histoire et aux Images du monde propres à l'imaginaire mythique et au schéma de la première Théorie critique. Partant de la position de Böckenförde, qu'il juge emblématique de la prégnance du théorème de sécularisation dans la théorie du droit allemande et dans la pensée politique, Habermas se livre à une déconstruction de celle-ci, concomitante avec une discussion des thèses de Luhmann qui lui permet de développer sa propre position équidistante de ces deux visions. Pour Habermas, l'enjeu de la sécularisation réside dans le fait d'identifier un modèle de légitimation des normes morales et juridiques qui ne soit ni purement formaliste, ni fondationnaliste. La Raison communicationnelle fournit la clef d'un tel développement immanentiste¹ qui échappe à une réduction à la pure légalité sans pour autant rétablir le référentiel métaphysique des positions post-hégéliennes que charriait la première Théorie critique. Cette déconstruction poursuit en fait la tâche critique interne effectuée avec la Théorie critique elle-même.

A) Le « dilemme de Böckenförde » comme modélisation juridique contemporaine du théorème de sécularisation

Le dialogue entre le Cardinal Ratzinger², futur Benoît XVI, et Habermas constitue le point d'orgue des interventions publiques de Habermas sur la question de la religion et de la sécularisation depuis les années quatre-vingt-dix et constitue une synthèse précieuse de ses positions en ce domaine, d'autant que cette intervention s'ancre, pour être comprise dans toutes ses articulations, dans la pensée la plus originaire de Habermas, qu'elle complète. Pour autant, malgré la forme dialogique, il serait extrêmement trompeur après lecture d'imaginer que le Cardinal bavarois fût le véritable interlocuteur de Habermas, auquel ce dernier ne s'adresse d'ailleurs jamais vraiment tout au long de son texte. Habermas choisit en fait un autre interlocuteur symbolique qui n'est autre que le juge constitutionnel et philosophe catholique Ernst-Wolfgang Böckenförde, élève de Ratzinger. Böckenförde est chargé par Habermas d'incarner une position contemporaine qui s'assimilerait à une version forte de la théorie de la

¹ Habermas, Jürgen. « Transcendance de l'intérieur, transcendance dans l'ici-bas », in *Textes et Contextes*, op. cit., pp. 85-110.

² Habermas, Jürgen et Ratzinger, Joseph. *Raison et Religion. Dialectique de la sécularisation*, Paris, Salvator, 2010. La retranscription de l'intervention de Habermas peut se retrouver également dans *Entre naturalisme et religion* chez Gallimard. Nous avons privilégié le texte comportant la réponse. (Nous ferons référence à cet ouvrage désormais comme *Dialectique de la sécularisation*.)

sécularisation. Cette position est résumée en plusieurs étapes qu'il faut distinguer successivement, d'autant que sa retranscription par Habermas entraîne des modifications discrètes, mais essentielles quant au sens originel. Il faut donc tout d'abord soigneusement distinguer la position de Böckenförde lui-même, connue sous le nom de « *dilemme de Böckenförde* », de sa reformulation, bien que cette dernière ne soit pas pour autant une trahison mais plutôt une traduction dans les termes propres à l'horizon philosophique de Habermas. Böckenförde postule comme point de départ de sa réflexion sur la sécularisation que « *l'Etat libéral³ sécularisé repose sur des présupposés qu'il ne peut garantir par lui-même* ». Pour Böckenförde, cela signifie que l'Etat libéral repose sur un processus de légitimation dont il ne peut à lui seul assurer la garantie à partir de ses propres principes constitutifs qui sont avant tout d'ordre politico-juridique, s'incarnant dans le droit positif, donc dans la légalité pure. Qu'entend néanmoins Böckenförde par « *présupposés* » ? Il existerait une nécessité pour fonder l'Etat libéral de reconnaître des principes supra-juridiques *a priori* de nature morale qui en assurent la pérennité et la légitimité, et sans lesquels l'édifice normatif juridico-politique de l'Etat libéral ne pourrait générer un fonctionnement social harmonieux. La seule légalité juridique formelle et procédurale ne peut garantir à elle seule la légitimation, mais pas davantage une légitimité reposant sur un principe immanent au Droit comme la Raison, tout au plus de telles normes peuvent incarner un ordre civil, alors bien fragile, s'il ne s'accompagne d'une reconnaissance de principes moraux fondateurs⁴ et de motivations internes de type moral de la part des agents, générées par l'adoption de ces principes. Cette articulation vise au respect desdites normes positives selon des principes qui, pour leur part, appartiennent à l'implicite des normes sociales et morales que les agents doivent intégrer et auxquelles ils doivent adhérer *a minima*. Ces principes moraux ne peuvent, selon Böckenförde, être produits par l'Etat libéral lui-même sans ruiner leur propre légitimité alors qu'ils sont dans ce cadre pourtant nécessaires

³ Böckenförde, Ernst-Wolfgang. *Staat, Recht, Freiheit*, Francfort, Suhrkamp, 2016, p. 81. Nous gardons exceptionnellement, au vu de l'importance de cette proposition, le texte allemand pour le confronter à la traduction. « *Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.* »

⁴ On remarquera que la notion juridique de droit privé issue du code civil français *affectio societatis*, héritière du droit romain, mentionne déjà que tout groupement juridique y compris de droit privé ne repose pas sur la seule inscription positive de règles dans le contrat mais sur des motivations intérieures des agents qui permettent de discriminer entre différents types de contrats. Cette motivation intérieure des agents confère ainsi au contrat de société sa spécificité au regard d'autres formes de coopération comme le contrat de travail, par exemple, et le contrat civil simple. Il y a donc dans la position de Böckenförde une reconnaissance implicite, dans le domaine du droit public de l'importance de telles motivations internes « affectives » des agents. Toutefois, ce point de vue n'est pas réductible à une forme de contractualisme sous-jacent dans la mesure où ces motivations n'apparaissent qu'en référence à une norme pré-positive. L'*affectio societatis* ainsi définie ne doit pas se confondre avec une auto-fondation par intérêt comme dans le droit privé mais bien à une fondation autour de valeurs qui déterminent les normes et les motivations. De ce point de vue, comme le montrera Habermas, on discerne chez Böckenförde une influence de l'éthique matérielle des valeurs de Scheler.

à la régulation et surtout à l'homogénéité minimale de la société⁵. Le premier terme du paradoxe est le suivant : si *a contrario* l'Etat libéral procédait à une régulation autoritaire des croyances fondamentales et des grands principes moraux de ses citoyens afin de maintenir cette homogénéité, soit qu'il proscrive, soit qu'il prescrive l'adoption de certaines convictions, de certains rites, de certaines actions ou normes supra-juridiques, il perdrait en effet par là même *mécaniquement* son caractère libéral et pluraliste. Pour autant, une telle régulation normative est indispensable car une société ne peut conserver un degré minimal de cohérence sans un minimum de normes effectives reconnues par tous. Le respect même de la légalité des normes juridiques ne peut être seulement envisagé par la seule mécanique de la sanction et du calcul rationnel des intérêts. L'ordre politique doit donc se référer à une norme extérieure préexistante que Böckenförde situe dans le substrat culturel religieux de la société. Böckenförde pense que ce processus ne peut s'effectuer qu'à travers des références normatives matériellement *hétéronomes* par rapport à l'ordre politico-juridique, ce qui contredit, d'une part, le principe d'autonomie du champ politique moderne issu de l'*Aufklärung* kantienne en opposition aux structures traditionnelles théologiques de l'Etat médiéval, et, d'autre part, l'hétéronomie de la référence religieuse au droit naturel.

C'est sur ce point que porte le deuxième terme du paradoxe : l'Etat séculier, qui se fonde désormais sur l'autonomie des principes qui le régulent par rapport à toute forme d'autorité et de légitimité extérieure à l'ordre juridico-politique, *ne peut cependant pas s'abstenir de recourir* à cette garantie extrinsèque de sa légitimité, quand bien même cette garantie serait simplement implicite. L'opposition de l'Etat moderne à l'Etat médiéval est alors illusoire dans la mesure où l'autonomie de la fondation normative est impossible dans l'un et l'autre cas en raison de la continuité théologique de la forme étatique. De ce point de vue, la doctrine de Böckenförde est cohérente puisqu'il avait adopté dans un texte antérieur la thèse de « *l'émergence de l'Etat comme processus de sécularisation*⁶ ». Cette position a pu être qualifiée

⁵ Dans des écrits plus tardifs, Böckenförde s'attarde sur la notion de dignité humaine dans la *Grundgesetz* allemande pour étudier les liens entre légalité et légitimité. Le cas de la bioéthique lui permet de montrer les limites de l'autonomie de l'Etat qui doit bien s'appuyer sur les normes morales de la société pour l'incorporer au droit positif. Böckenförde, Ernst-Wolfgang. « *Menschenwürde als normatives Prinzip. Die Grundrechte in der bioethischen Debatte* », *Juristen Zeitung*, vol. 58, n° 17, 2003, pp. 809-815. [En ligne] URL : www.jstor.org/stable/20826947.

⁶ Böckenförde, Ernst-Wolfgang. « *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* », in *Recht, Staat, Freiheit*, *op. cit.*, p. 93. « A côté de cela, et ce n'est pas moins considérable, émerge une autre dimension, le remplacement de l'ordre politique comme tel par sa détermination et sa transformation religieuse-spirituelle. Sans cet aspect du processus, on ne peut comprendre comment l'Etat est advenu et comment il se présente désormais à nous et comment concevoir les problèmes politiques fondamentaux de l'Etat actuel. » (Notre traduction.)

de « schmittienne libéralisée⁷ ». Elle s'inscrivait en effet dans la lecture historique de la modernité comme processus de sécularisation des structures politiques de la chrétienté, entraînant la spécialisation de la sphère administrative dans ses tâches séculières et de la sphère ecclésiale dans ses tâches liées à la doctrine et à la pratique du Salut. C'est ici l'indéniable versant schmittien de sa pensée, reconnaissant une forme de conservation des structures politiques anciennes. Böckenförde ne minore toutefois cependant pas la rupture survenue quant à la privatisation de la religion dans la modernité, allant de pair avec la montée d'une opinion publique pluraliste, dont l'édit de Nantes constitue, par exemple, une première matérialisation cruciale en rompant l'identification de la foi religieuse et de la citoyenneté politique⁸. C'est là le versant libéral de son herméneutique historique. Il y a donc bien, selon Böckenförde, un processus historique de sécularisation-conservation, dont on peut dire qu'il en adopte, selon des critères blumenbergiens, une lecture forte. Sa conception fait coïncider une herméneutique générale de l'Histoire comme processus de sécularisation et une pensée de la nature des concepts juridiques et politiques comme demeurant fondamentalement surdéterminés par des normes d'origine hétéronome et de type métaphysique et moral. Cependant, la privatisation de l'expression religieuse rend cette relation implicite et explique la situation de pluralisme de fait que nous connaissons. Selon Böckenförde, ce processus de sécularisation ne peut s'achever totalement sans risque de sombrer dans la pluralité normative la plus anarchique jusqu'à l'atomisation individuelle des normes dans la pure conviction.

La pensée de Böckenförde s'inscrit donc dans une réflexion conservatrice plus vaste sur la fonction de la religion vue comme « *l'agent de liaison le plus puissant de l'ordre politique*⁹ » et bien entendu *social*. La thèse développée ici est que la stabilité de l'ordre politique séculier repose *nécessairement* sur des fondements extra-séculiers, quel que soit le mode de légitimité considéré, la légitimité légale-rationnelle contemporaine envisagée par Weber n'étant pas exempte de cette résurgence. Cette lecture repose sur la crainte exprimée de l'atomisation sociale et morale d'une société où chaque individu serait pleinement renvoyé à ses choix propres et autonomes sans qu'aucune homogénéité morale ne puisse s'en dégager ou être

⁷ Voir Gordon, Peter E. « Between Christian Democracy and Critical Theory: Habermas, Böckenförde and the Dialectics of Secularization in Postwar Germany », *Social Research: an International Quarterly*, vol. 80, n° 1, printemps 2013, « German Perspectives on the Social Sciences », pp. 173-202.

⁸ Böckenförde, Ernst-Wolfgang. *Ibid.*, p. 103. « L'individu pouvait être citoyen du Royaume, tous ses droits civils garantis, sans embrasser la vraie foi. La première séparation substantielle de l'Eglise et de l'Etat était devenue effective. L'édit de Nantes fut la première tentative d'autoriser deux religions au sein d'un même Etat. » (Notre traduction.)

⁹ *Ibid.*, p. 103.

préservée. La position de Böckenförde repose également sur l'inévitable conclusion que les nécessaires présupposés moraux qui expliquent la possibilité même de l'Etat séculier sont liés à des présupposés chrétiens, et non pas antiques, ni modernes. Le christianisme conférerait ainsi la nécessaire substance morale qui permet à chaque citoyen de s'élever à la considération d'un intérêt supérieur au sien propre et de dégager les motivations morales du respect de la légalité, développant une forme de censure cognitive, prévenant la seule poursuite des intérêts propres et des convictions. En outre, d'un point de vue plus holistique, cet arrière-plan culturel chrétien constitue un cadre mental qui fournit à la société tout entière une possibilité d'homogénéisation, contrecarrant le phénomène de *polythéisme des valeurs*¹⁰ ou *Guerre des Dieux*, soulevé par Weber comme une des résultantes parmi les plus problématiques de la sécularisation.

Si l'on adoptait la grille critique de Blumenberg à l'encontre du théorème de sécularisation, on constaterait que la position de Böckenförde répondrait en effet à une classification particulièrement élevée d'adoption dudit théorème, d'autant qu'elle assume explicitement de faire de la chrétienté une époque référente du processus de sécularisation, ce qui la place encore sur ce point précis dans le prolongement des positions schmittiennes. Elle s'inscrit donc dans une triple interprétation du processus de sécularisation comme *surdétermination des formes juridiques modernes de l'Etat* par des concepts théologiques, *développement historique de la Modernité* comme processus de sécularisation et *prééminence de la structuration séculière par le récit chrétien*¹¹. Habermas aurait donc raison dans son refus rigoureux de considérer cette thèse comme libérale en quelque point. Il faut cependant préciser que Böckenförde, membre du SPD et non de la CDU, a lui-même ouvert sa position à l'idée que d'autres sources religieuses pourraient converger avec la source chrétienne laissant ainsi un espace à un certain pluralisme des conceptions du monde en faisant référence à l'Islam¹² et

¹⁰ Ce concept serait issu de la fréquentation par Weber des textes de Stuart Mill. Il part du constat que la société moderne se caractérise par une différenciation croissante qui frappe aussi le champ axiologique et non simplement celui des institutions, des classes sociales, c'est-à-dire de la matière même de la société. La différenciation s'effectue également par une prolifération centrifuge de valeurs concurrentes et parfois antagonistes dont la coexistence devient problématique au sein d'une société unique si des principes communs ne viennent recouvrir ce processus de différenciation. Le problème de l'homogénéité de la société soulevé par Böckenförde est bien un problème issu d'une lecture pessimiste de Weber dans la lignée de celle de Schmitt.

¹¹ *Ibid.*, p. 99. « La religion chrétienne était l'indiscutable fondement du commun, le socle d'homogénéité associant dominants et dominés. » Le terme d'homogénéité renvoie indubitablement au concept de chrétienté comme lien politique unificateur. De fait, rechercher cette homogénéité, c'est retrouver par nature la *res publica christiana* de Schmitt.

¹² Gordon, Peter E. « *Between Christian Democracy and Critical Theory: Habermas, Böckenförde and the Dialectics of Secularization in Postwar Germany* », art. cit. « Il doit être noté que Böckenförde lui-même a résisté aux conclusions les plus excluantes des chrétiens-démocrates conservateurs. Il était social-démocrate par affiliation partisane et il a indiqué qu'il était prêt à accorder la même légitimité qu'au christianisme à d'autres sources

en récusant les interprétations les plus conservatrices et identitaires de son dilemme qui y voyaient la prééminence de la culture chrétienne sur toutes les autres formes d'expression religieuse ou culturelle. Cependant, la nature religieuse des sources morales en question demeure privilégiée en raison de leur portée métaphysique et de leurs conséquences fondationnalistes, ainsi que, plus pragmatiquement, par la motivation qu'elles induisent chez les agents, considérés comme davantage susceptibles d'incorporer la norme ainsi fondée. Il faut signaler de ce point de vue que le point aveugle de la position de Böckenförde demeure la question du rapport de la légitimation à la Raison, qu'il semble identifier avec l'adoption d'une réduction de la légitimation à la seule légalité formelle et procédurale¹³.

Ainsi, Böckenförde ne partage cependant pas, à l'instar de Habermas qui s'y est violemment opposé, la position de Luhmann¹⁴. Pour ce dernier, la réduction de la légitimité à

d'engagement moral. Dans une interview de 2009 au *Tageszeitung* il est allé jusqu'à rejeter la conclusion conservatrice selon laquelle seul le christianisme fournirait fondations morales et politiques prérequis de la démocratie et il a accepté que l'Islam soit tout aussi capable d'être perçue comme une source légitime de morale pré-politique (Böckenförde 2009). »

¹³ C'est ce qui se déduit pleinement de la critique faite par Böckenförde de Hasso Hoffmann, représentant de Luhmann dans la sphère de la théorie du droit, mais aussi du constat suivant au sein duquel Habermas pourrait aussi s'inclure. Böckenförde, Ernst-Wolfgang. *Ibid.*, p. 140. « Pour une telle objectivation les valeurs ne sont cependant plus un substrat. Elles paraissent dépourvues de contenu et de détermination plus précise mais elles expriment uniquement des fonctions désignatives qui visent un consensus présent. »

¹⁴ Sur la pensée de Luhmann, voir Ferrarese, Estelle. *Niklas Luhmann, une introduction*, Paris, Presses-Pocket, Agora, 2007. La position de Luhmann s'inscrit, selon la lecture de Habermas, tout à fait convergente sur ce point avec celle de Böckenförde, dans le prolongement des typologies de la domination de Weber dans la mesure où elle suppose qu'à la modernité correspond un certain type de domination de type légale-rationnelle. Luhmann conçoit à la fois le légal comme la forme moderne de légitimation dans une perspective réductionniste du légitime au légal, mais il conçoit le droit positif comme système cohérent dont la validité est le fruit de décisions arbitraires. Cela explique le rejet par Habermas d'une telle conception qu'il ne peut considérer comme rationnelle puisque dénuée de fondement et étrangère à tout développement rationnel du droit. Pour Luhmann, ce qui constitue les différents sous-systèmes sociaux qu'il étudie n'est pas la rationalité téléologique d'une finalité prédéterminée ou appréhendable par les acteurs, réduits à de simples effets. De la définition de la domination légale-rationnelle par Weber, seul subsiste dans la pensée de Luhmann le premier terme. Dans la représentation luhmannienne de la société, les systèmes prévalent sur les sujets qui s'y insèrent. Ce sont les systèmes qui fabriquent les sujets, la conscience elle-même s'inscrivant comme effet de l'intersection entre système vivant et système psychique. La systémique luhmannienne aggrave la perspective dessinée par Parsons quant à la prévalence des systèmes dans la mesure où Parsons conservait la figure de l'individu comme centre d'actions pratiques, ce que Luhmann ne conserve pas dans sa modélisation de la systémique, l'individu étant plutôt un effet du système. Cette vision est issue de l'enracinement de la théorie luhmannienne dans les modélisations autopoïétiques du développement biologique des organismes, s'inscrivant par ailleurs dans une tradition kantienne de distinction des finalités organisationnelles internes des organismes et l'absence de finalité externe globale repérable. On peut néanmoins se demander si la notion de décision chez Luhmann est totalement équivalente à ce qu'elle signifie chez Schmitt, qui y attribuait une forme de rationalité téléologique que récuse même pour sa part Luhmann. Ce dernier y voit plutôt des solutions parmi des équivalents visant à la compossibilité des sous-systèmes et à l'équilibre interne du sous-système. Dans la perspective de la sécularisation, c'est le changement de rapport entre le sous-système du droit et celui de la religion qui entraîne une adaptation du sous-système juridique par l'auto-fondation dans les procédures et la légalité pure. Habermas a donc raison de ne pas considérer comme rationnelle ou dirigée vers la vérité la démarche de Luhmann qui demeure très fonctionnaliste. Il semble cependant que le modèle de la décision luhmannien s'inscrive dans la logique cartésienne de la liberté d'indifférence tandis que le décisionnisme schmittien appartient davantage à une métaphysique de la décision et de l'Instant dont on trouve des signes

la légalité est précisément la marque des formes de légitimation de l'Etat dans la modernité. Pour Luhmann, il y a donc *nécessairement* une rupture réelle entre Etat séculier et non séculier puisque les formes de légitimation changent de nature, devenant strictement légales-rationnelles. Il ne s'agit pas d'un simple changement quantitatif, mais d'une transformation qualitative de la légitimation qui, de principe substantiel, devient une simple procédure formelle. Böckenförde, à la différence de Luhmann¹⁵ et de Habermas, cette fois-ci, n'en est pas pour autant prêt à rompre avec une conception métaphysique de la norme de référence et à s'inscrire dans l'optique post-métaphysique sur laquelle Habermas et Luhmann sont, en revanche, en relatif accord. On peut déduire des positions de Böckenförde que, sans nullement partager la position de Luhmann sur l'effectivité de la réduction du légitime au légal dans la modernité, il en conserve néanmoins l'idée selon laquelle la seule légitimation par la Raison est assimilable à la réduction de la légitimité à la légalité formelle et procédurale du droit positif, et qu'il n'existe de pas de position tierce ou intermédiaire entre ces deux options, lui-même ne se situant finalement pas davantage que Luhmann dans une optique de garantie rationnelle des normes, étranger à la perspective que tente de tracer Habermas.

annonceurs chez Kierkegaard. Les deux décisionnismes auraient donc un rapport inégalement valorisant au concept de décision lui-même, très appauvri chez Luhmann, dans une logique fonctionnaliste.

¹⁵ Böckenförde, Ernst-Wolfgang. « *Bleibt die Menschenwürde unantastbar?* », in *Recht, Staat, Freiheit*, op. cit., pp. 407-419. La critique que Böckenförde adresse à Luhmann n'est pas moins virulente que celle de Habermas mais elle passe par l'intermédiaire d'une critique des positions de Hasso Hoffmann, juriste et philosophe allemand ayant réalisé une thèse sur Carl Schmitt et s'inspirant de la théorie des systèmes de Luhmann pour étudier l'émergence des normes fondamentales dans la Constitution allemande. Pour Böckenförde, la reconnaissance de normes fondamentales obéit chez Hoffmann, dans une continuation des travaux luhmanniens auxquels il fait référence (*Grundrechte als Institution*), à une logique non substantialiste des contenus éthiques mis en œuvre par les droits fondamentaux qui n'obéiraient à aucun concept directeur, aucune qualité intrinsèque, ni propriété objective. Ces normes fondamentales sont reconnues à travers la logique communicationnelle et relationnelle à l'œuvre au sein des différents systèmes sociaux et en particulier au sein de la *société*. Il s'agirait même pour Hoffmann d'une simple garantie d'échanges entre le sous-système étatique et le sous-système social. La référence à la dignité humaine inscrite dans la *Grundgesetz* fédérale doit alors s'appréhender comme l'engagement du détenteur du monopole de la violence physique légale qu'est L'Etat dans une perspective classiquement wébérienne, à n'utiliser du caractère exorbitant de ce pouvoir que sous la garantie régulatrice d'un principe limitatif reconnu par le sous-système social, stabilisant la relation entre sous-systèmes possiblement en conflit. Une telle conception, précise Böckenförde, présente l'inconvénient de ne faire de la norme fondamentale qu'une sorte de contrat implicite, ce qui exclut de sa fondation des sujets pourtant protégés mais qui ne sont pas parties prenantes au contrat. Quelle validité une telle conception recouvre-t-elle lorsqu'on aborde très concrètement la bioéthique ou les droits de l'enfant voire la condition fœtale ? Böckenförde rappelle ainsi l'enracinement de la notion de dignité humaine dans un ensemble plus vaste s'étendant de valeurs issues des racines chrétiennes jusqu'aux contenus de pensée de l'*Aufklärung* et finissant par s'incarner dans le droit positif du fait de sa pertinence intrinsèque comme norme fondamentale. La légalité du droit n'est pas auto-fondationnelle, elle procède de normes sociales pré-positives réceptionnées dans le droit et non construites par le droit. La légalité ne suffit ainsi pas à fonder la légitimité du principe. C'est donc bien l'inverse qui se produit, la reconnaissance préalable d'une légitimité à fonder la légalité.

Dans une perspective böckenfördienne, la position de Luhmann est cependant considérée comme rationnelle mais ne correspond pas à la réalité sociale empirique. C'est sur ce point que Habermas va se séparer de Böckenförde, malgré un commun refus de la position luhmannienne. Habermas va se reposer sur des fondements immanents au développement de la rationalité argumentative et tenter d'exposer son programme de « *partialité pour la Raison*¹⁶ » afin de prouver, précisément, que l'on peut justifier rationnellement l'Etat libéral, à la fois sans recourir à une référence métaphysique ou transcendantale et sans non plus céder au réductionnisme légaliste et procédural du déflationnisme radical de Luhmann. Pour Habermas, qui rebaptise du terme d'*actionnisme* cette approche, Luhmann engloutit la norme morale et la référence à la vérité dans le mécanisme de légitimation moderne de l'Etat par la seule norme de droit positif, dépourvue de rapport sémantique ou téléologique à la vérité, réduite à l'efficacité *systemique* des normes produites en fonction des objectifs de légitimation. Ce système s'établit sans recourir aux motivations internes des agents ni aux échanges communicationnels. On constate sur ce point que le dialogue engagé par Habermas est en réalité, de manière sous-jacente, un trilogue, dans la mesure où Habermas cherche à se distinguer à la fois des positions de Böckenförde et de celles de Luhmann en reposant le dilemme de Böckenförde en des termes strictement normatifs, auquel le modèle originel n'est cependant pas réductible en raison de son référentiel historique. On peut parler, dans le cas de Böckenförde et malgré l'austérité de la forme narrative, d'un *grand récit* autour de la sécularisation, de son intégration implicite des motivations individuelles intérieures des agents et de la référence métaphysique qui excède, comme *Weltanschauung*, la simple question des modalités de la fondation normative du droit positif. Pour Habermas, les deux penseurs proposent cependant des modèles également non rationnels de légitimation de l'Etat libéral-séculier. Celui de Luhmann possède un défaut de rationalité que révèle sa référence à l'arbitraire de la décision et à l'actionnisme pur, et Böckenförde révèle le sien par la supra-rationalité de la référence métaphysique.

Un dernier point reste cependant à éclaircir concernant la position fondationnaliste de Böckenförde : ne peut-on pas la définir comme défendant l'idée selon laquelle il y a une *recherche de vérité* dans l'élaboration des normes, critère que Habermas met en avant ? Si la norme de référence possède une valeur métaphysique et religieuse, celle-ci repose

¹⁶ Habermas, Jürgen. *Raison et Légitimité*, op. cit., p. 219. « On a déjà accepté le point de vue de l'adversaire lorsqu'on renonce devant les difficultés de l'Aufklärung et qu'en formulant le projet d'une organisation rationnelle de la société, on se réfugie dans l'actionnisme, autrement dit lorsqu'on choisit un point de départ décisionniste en espérant trouver rétrospectivement des justifications aux coûts de l'affaire quand elle aura réussi. »

nécessairement sur la vérité de la Révélation et sur un réalisme ontologique quasi platonicien de la norme de référence, donc sur une forme de référence à la vérité qui fonde un platonisme éthique rejoignant en pratique les positions de Scheler et son éthique matérielle des valeurs. Cette position aurait au moins le mérite de prôner une valeur éthique supérieure, contrairement à celle de Luhmann. Il n'est pas pour autant nécessairement si clair que Böckenförde défende une position de type ontologiquement réaliste, dans la mesure où il n'envisage, à son tour, la norme de référence supra-juridique que comme mécanisme de légitimation morale de la norme légale fondé sur une référence axiologique (*Wertbegründung*). On ne peut strictement déduire de la position de Böckenförde qu'elle impliquerait en fait davantage qu'une simple forme de *postulat de la raison juridique*, sur le modèle des postulats de la raison pratique de Kant. Cette norme apparaîtrait davantage comme une *idée régulatrice* de la légalité plutôt que comme possédant un contenu substantiel, ce qui expliquerait la valeur fondamentale que Böckenförde accorde par ailleurs à la notion de liberté politique. Il semble que Böckenförde conceptualise la sécularisation comme une réconciliation de type hégélien entre l'esprit chrétien et l'effectivité historique de la liberté politique comme espace de réalisation du contenu moral et politique du christianisme, indépendant de sa vérité sémantique. Néanmoins, les deux modalités de compréhension de la position de Böckenförde, celle d'une norme fondamentale métaphysique objectivement fondée, donc sémantique, aussi bien que celle d'une simple idée régulatrice, donc plutôt téléologique, fonctionnent sur le mode d'un présupposé de caractère métaphysique, que cette métaphysique s'inscrive dans une approche dogmatique pré-kantienne (en fait, post-hégélienne) ou dans une approche déflationniste kantienne davantage axée sur une application de la raison pratique comme postulat. Elles sont alors toutes deux également problématiques : soit le rapport à la vérité n'est pas constitué en tant que tel dans le cas du postulat, et il n'y a même pas de prétention à la validité argumentative, soit il s'agit d'une vérité extérieure préconstituée, hétéronome, au développement intrinsèque rationnel de l'échange argumentatif, et donc cette position se révèle inacceptable pour Habermas. Une bonne partie de la pensée de la sécularisation de Habermas est donc une tentative de résolution de ce dilemme et une tentative de définition d'un positionnement équidistant à ceux de Luhmann et de Böckenförde. Il s'agit de poursuivre dans le domaine de la pensée de la sécularisation le travail entamé au sein de la Théorie critique contre la résurgence de la métaphysique et de l'hétéronomie.

B) La réinterprétation normative du dilemme de Böckenförde par Habermas

Pour sa part, Habermas procède donc à une théorisation du phénomène de sécularisation comme étant surdéterminé par la discussion argumentée du dilemme de Böckenförde¹⁷, le considérant comme le point d'ancrage souhaitable pour toute discussion sur la sécularisation selon une grille de lecture qui comprend deux entrées : d'une part, il identifie la question des rapports entre *légalité* et *légitimité* dans le cadre de l'analyse des formes modernes de légitimation ; d'autre part, il identifie celle de la nécessité ou non d'une référence à la norme de type métaphysique supra-juridictionnelle comme fondement nécessaire de l'ordre séculier et libéral. Le choix de la référence insistante¹⁸ à Böckenförde s'explique en outre par deux facteurs supplémentaires stratégiques : en premier lieu, la position de Böckenförde est une position d'*adoption forte du théorème de sécularisation* qui permet d'en articuler les trois principaux aspects, historiques, juridiques et moraux, et de les discuter. En second lieu, sa forme de présentation paradoxale logico-juridique, accentuée par Habermas, est idéalement susceptible d'une traduction en termes normatifs puisque l'on peut modéliser le dilemme par la question de l'identité *organique* entre, d'une part, l'Etat, dans son aspect de producteur du droit positif et des mécanismes procéduraux et formels qui appartiennent classiquement au domaine de la légalité, et d'autre part, ce même Etat, appréhendé dans son aspect de garant du consensus social autour des normes légales qui appartiennent traditionnellement au domaine de la légitimité, ouvrant sur la question des normes morales mises en œuvre pour fonder ce que Habermas qualifie justement de *légitimité de la légalité*.

La première tâche à laquelle s'attelle Habermas dans sa lecture du dilemme est de développer l'idée selon laquelle la discussion autour de la sécularisation est avant tout de nature

¹⁷ Habermas, Jürgen et Ratzinger, Joseph. *Op. cit.*, p. 33. « Le thème proposé pour notre débat rappelle une question que posait Ernst-Wolfgang Böckenförde au milieu des années 60 à la formule saisissante : "L'Etat démocratique et sécularisé se nourrit-il de présupposés *normatifs* que lui-même est incapable de garantir ?" »

¹⁸ La discussion avec Böckenförde se poursuit en outre dans *Droit et Démocratie*, au chapitre VII. Habermas précise bien tout au long du chapitre la dimension axiologique de la démarche fondationnelle de Böckenförde, ce qui l'amène par ailleurs à fournir un modèle explicatif de la montée en puissance de la justice constitutionnelle par rapport au pouvoir législatif comme tendance lourde et irrésistible des démocraties modernes. Le fondement axiologique de la norme juridique rend compte de cette évolution, les « normes principielles » dépendant de « décisions axiologiques ». De fait, en annexant par ce biais Böckenförde à un certain décisionnisme sur les valeurs, il tend à accréditer l'idée d'un fondationnalisme reposant sur un postulat téléologique davantage que sur un principe à visée sémantique. Habermas ajoute d'ailleurs qu'une telle conception transforme les normes de droit en structures téléologiques mais ne critique pas Böckenförde du point de vue d'un quelconque platonisme axiologique. La critique ultérieure de la post-métaphysique hégélienne englobe certes Böckenförde, mais ce dernier n'en est pas l'illustration privilégiée puisque cette critique ne fait pas tant référence à la problématique normative qu'à la problématique métaphysique.

normative¹⁹. Le terme de « *présupposés* » contenu dans le texte original de Böckenförde a été complété par Habermas par le terme « *normatif* », notablement absent du texte originel de Böckenförde en dépit du tropisme juridique de son auteur. Cet ajout implique que sont en jeu dans sa réflexion des normes *a posteriori*, et non plus comme chez Böckenförde des *conditions de possibilité a priori* de l'émergence de l'Etat libéral qui posaient le problème en termes génétiques et axiologiques que l'on peut résumer de la manière suivante : quelles valeurs permettent l'apparition, mais aussi la pérennité de l'Etat séculier-libéral ? Habermas organise un déplacement de la question génétique vers les conditions empiriques et systémiques de la sécularisation et rompt avec le champ axiologique du lexique utilisé dans le *dilemme de Böckenförde*. Habermas a pour finalité de prouver que les ressources de la légitimité de l'Etat moderne ne se situent pas dans la référence à des normes transcendantes, ni d'ailleurs dans un sujet collectif transcendantal²⁰. Il existe ainsi chez Habermas une forme de redéfinition du cadre épistémologique de la question de la sécularisation pour atteindre un niveau de questionnement le plus formaliste possible quant à la nature des normes mises en œuvre, dans la plus pure tradition kantienne²¹. On mesure ainsi que ce modèle est aussi assez éloigné de celui de la première Théorie critique. Toutefois, il faut également souligner que ce déplacement vers la question normative et systémique, davantage que vers la question génétique, amène à s'interroger de manière empirique et à faire de l'expérience historique et politico-juridique un cadre privilégié d'analyse qu'est *la production concrète du Droit*. C'est autour de la distinction

¹⁹ Les présupposés auxquels fait référence Böckenförde sont très clairement de nature axiologique. Habermas, ne s'inscrivant pas dans une ontologie réaliste des valeurs, ne saurait reconnaître cette manière de poser le problème. On peut cependant souligner que cette distinction qui sous-tend toute la discussion n'est explicite que dans *Droit et Démocratie*.

²⁰ Apel, Karl-Otto. *Penser avec Habermas contre Habermas*, Paris, Ed. de l'éclat, 1990, trad. Marianne Charrière. Nous n'approfondirons pas ici le débat entre Apel et Habermas, mais le refus de Habermas de poser des présupposés rationnels préexistants *a priori* au développement de l'entente communicationnelle est au cœur de leur désaccord. Ce refus de tout transcendantalisme, c'est-à-dire de toute structure *a priori* de l'entente communicationnelle, est un des ressorts du débat avec Böckenförde, dont la position constitue par ailleurs un transcendantalisme fort au-delà de la position de rupture que symbolise Apel avec le projet post-métaphysique de Habermas.

²¹ Habermas fait explicitement référence au développement d'un républicanisme kantien comme modalité du libéralisme politique dont il se réclame. Habermas, Jürgen. *Dialectique de la sécularisation*, op. cit., p. 36. « Le libéralisme politique que je défends sous la forme particulière d'un républicanisme kantien » et en fera l'objet de son ouvrage *L'Intégration républicaine*. Sur cette option politique et ses conséquences dans l'histoire de la Théorie critique comme facteur de rupture avec la première Théorie critique dans la définition de la *Praxis* et ses rapports avec la Théorie, voir Vincent, Jean-Marie, « Théorie critique et républicanisme kantien », Revue *Multitudes*, [En ligne]. URL : <http://www.multitudes.net/Theorie-critique-et-republicanisme/>. « Paradoxalement, sur ce point, Horkheimer et Adorno se rapprochent involontairement du Habermas qui croit que ce capitalisme a définitivement maîtrisé son instabilité. Aujourd'hui, à l'heure de la mondialisation et de la flexibilisation du travail, il est donc temps de faire sortir Horkheimer et Adorno de leur hibernation, en mêlant dans une nouvelle pensée critique la reprise de la critique de l'économie politique et la reprise de la théorie critique, d'une théorie qui ne succomberait pas aux sirènes communicationnelles de Jürgen Habermas. »

entre légalité et légitimité, soumise à analyse empirique, que va donc d'abord s'organiser la réflexion de Habermas, avant même de s'interroger sur la nature possible des normes de référence fondatrices et de la possibilité de défendre un fondationnalisme post-métaphysique quelconque.

La question de la sécularisation est donc résolument abordée sous l'angle de la légitimité normative et de la production des normes. Il ne s'agit pas ici de se situer dans une forme d'explication du devenir historique ou de s'interroger sur le rapport entre pensée religieuse et pensée sécularisée, mais de se situer dans un champ politique constitué de normes concurrentes visant à se légitimer et à se fonder selon la dialectique Hétéronomie/Autonomie issue de la distinction kantienne sur l'origine et la nature législative des normes pratiques devant être mises en œuvre par le sujet autonome. Cette approche vise à neutraliser la question de la norme supra-juridique et s'inscrit dans la tendance ontologiquement déflationniste de l'approche post-métaphysique de Habermas. La sécularisation se définit donc, sous le prisme habermassien, à partir d'une retranscription de la lecture de Böckenförde, *comme l'adoption d'un certain régime de normes universalisables* en vertu du fameux *principe U*²², partagé avec Apel. Il s'agit d'une modalité de légitimation de ces normes et de leur procédure particulière d'adoption dans le cadre de l'exigence d'autonomie législative des conduites morales héritée de Kant. Habermas distingue ainsi deux types de rapport que l'Etat moderne entretient aux normes juridico-politiques : la *production* et la *garantie de validité*, sans pour autant engager une séparation stricte entre légalité et légitimité qui correspondrait à ces deux fonctions. La définition habermassienne met en avant la question de la *garantie* des normes comme étant celle à travers laquelle se pose le problème de la sécularisation. La question n'est pas pour lui celle d'un principe sociologique d'homogénéisation de la société ou de dépassement de l'individualisme des valeurs dont Böckenförde se montrait soucieux, mais celle de l'acceptation volontaire commune et générale des normes dans le cadre de l'Etat de droit moderne. A quelles conditions les normes adoptées par l'Etat démocratique moderne sont-elles suffisamment fondées pour

²² Kervégan, Jean-François. *La Raison des normes. Essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2015, p. 97. « Cette capacité normative, ce pouvoir de discriminer ce qui est "bien" de ce qui est "mal" (...) la raison en reconnaît donc l'existence et la validité par elle-même (en tant que raison pure) grâce au test d'universalisation que constitue la loi fondamentale de la normativité (le principe U). Elle constate l'existence d'une structure normative à laquelle doit être soumise toute proposition pratique (toute maxime d'action) : sera validée par la raison toute proposition normative dont on est dans la nécessité de reconnaître qu'elle est universalisable. (...) citation de Kant, Emmanuel. *Fondation de la métaphysique des mœurs*, "Il n'y a donc qu'un unique impératif catégorique et c'est celui-ci : Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une maxime universelle." »

être acceptées sans réticence par les citoyens et donc appliquées, et en outre reconnues comme suffisamment justes et bonnes ? Le problème qui se pose alors est présenté de manière bien plus *fonctionnelle* (sans être fonctionnaliste) que dans le dilemme originel de Böckenförde où il était pleinement *fondationnel*.

Habermas a lié le débat sur la sécularisation au principe d'autonomie dans le cadre de la définition post-kantienne des normes qui impliquent une auto-fondation par l'Etat démocratique, par nature faillible, ne reposant sur aucun fondement mythico-politique, mais sur la volonté collective de ses citoyens élaborée dans un cadre argumentatif. Le principe d'autonomie issu de l'*Aufklärung*, tel que nous le connaissons formalisé par Kant et appliqué au domaine politique, implique que les identités organiques respectives du producteur des normes et du garant de ces normes soient, dans l'Etat séculier, confondues. Le champ normatif du droit positif y apparaît, si l'on peut se permettre une analogie, comme le déploiement moniste d'une *natura naturans* et d'une *natura naturata* normatives qui émergeraient à travers l'Etat démocratique séculier perçu comme *cosmos* normatif de la modernité, mais un *cosmos* dont l'organisation serait purement contingente pour les uns (Luhmann) ou au contraire gouvernée par une nécessité pour d'autres (Böckenförde). Le problème vient donc de la relativité de la nature des normes ainsi garanties puisque toujours liées à l'autolégitimation de l'Etat lui-même.

Des normes hétéronomes, telles que les lois ou les prescriptions religieuses, possèdent pour leur part une légitimité extérieure déclarativement supérieure à l'autorité chargée de leur application. Cette autorité n'est d'ailleurs pas non plus nécessairement l'autorité de légitimation qui peut être soit une Eglise, soit une autorité séparée, y compris lorsque l'Etat est confessionnel, ou même théocratique²³. L'extériorité du principe de légitimation des normes au

²³ Arminjon, Constance. « Islam contemporain : histoire des doctrines et des courants de pensée », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, [En ligne], n° 122, 2015, mis en ligne le 09 septembre 2015, consulté le 17 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1342>. C'est ainsi qu'en Iran, qui demeure une théocratie, il y a bien une séparation organique entre le clergé et l'Etat. La hiérarchie entre ces puissances fait certes le régime théocratique. Mais la légalité de l'un ne procède pas de la légitimité de l'autre. La grande innovation juridico-théologique des théoriciens de la révolution islamique iranienne, dont l'ayatollah Montazeri est la figure post-khomeyniste principale, est d'inaugurer la coexistence des légitimités populaires et divines puis de les hiérarchiser sous le concept khomeyniste de « guidance juridique ». L'étude de Mme Arminjon tend à prouver que même dans le cadre d'une théocratie contemporaine, une forme de sécularisation subsiste dans le sens qu'une reconnaissance de la capacité d'auto-institution politique de la société est inévitable bien que strictement encadrée. Le caractère supra-juridique de la Révélation coexiste avec des mécanismes de reconnaissance de la nature au moins partiellement séculière du pouvoir politique. L'originalité de la République islamique d'Iran est de maintenir la séparation organique mais de lui adjoindre une séparation matérielle des sources de légitimité et donc de ne pas se conformer au modèle séculier de la concentration étatique du droit, sans conserver non plus l'unicité de la légitimation des formes théocratiques traditionnelles. Cet exemple tend aussi à montrer la pertinence d'une lecture de la sécularisation à travers l'élaboration du droit et la dialectique

principe de production, tant organiquement que matériellement, se caractérise donc pour sa part par un régime normatif d'hétéronomie qui est la caractéristique des époques et des régimes non séculiers. On remarquera d'emblée un déplacement supplémentaire : pour Habermas, si la sécularisation est un processus dont l'application de principe suppose une *séparation* principielle et organique des autorités théologiques et politiques, ce processus se traduit en contrepartie par une *concentration* de la fonction de légitimation et de la fonction de *production normative légale* au sein de la même source organique d'autorité qu'est l'Etat libéral moderne. La norme de droit positif constitue pour sa part l'incarnation *matérielle* de ce processus de *concentration organique*. Pour autant, faut-il déduire de cette concentration organique une identité matérielle de *la légalité* et de *la légitimité* ? La légère transformation terminologique qu'opère Habermas n'est cependant pas réductible à une trahison de la démarche originelle de Böckenförde, ni à une distorsion de sens. Elle vise simplement à reposer la question à travers des modalités appréhendables d'abord en termes de droit positif, forme pratique à travers laquelle se déploie l'édifice théorico-politique de l'Etat séculier moderne. Elle vise, dans la ligne épistémologique traditionnelle de l'Ecole de Francfort, à appuyer la réflexion théorique sur des données empiriques que les contenus jurisprudentiels et législatifs du droit positif peuvent constituer, en l'espèce, de manière satisfaisante. Le cadre du droit positif constitue à la fois *l'aboutissement* du processus politique de déploiement de l'autorité de l'Etat mais, d'un autre côté, le droit est également la forme normative *seulement minimale* autour de laquelle un consensus social est nécessaire pour qu'un ordre civil viable existe. On peut en effet adopter des visions du monde très différentes au sein d'une même société ; ce qui détermine leur cohérence minimale est la reconnaissance effective de la validité et de la légitimité du droit positif, entraînant l'application effective de ces normes. On rejoint ainsi le constat dressé par Böckenförde de la difficulté de fonder la légalité sur elle-même, l'apport de Habermas est de ne se résoudre ni à l'insolubilité du problème, ni à sa résolution par un recours à l'hétéronomie.

Toutefois, se contenter d'une telle définition systémique reviendrait en effet à adopter une vision de la société de type légale, à planification administrative technocratique, position que Habermas attribue donc, de manière fort critique, à Luhmann et à sa définition de la légitimation de type légale-rationnelle. Cette dernière est alors réduite à la reconnaissance de la légalité des normes de droit positif et à la conformité formelle des procédures juridiques²⁴. Pour Luhmann,

légitimation/légalité, y compris pour des applications concrètes d'analyse politologique.

²⁴ Luhmann, Niklas. « *Soziologie des politischen Systems* », in *Soziologische Aufklärung I*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1970, p. 156. « Le droit d'une société devient positif lorsque la légitimité d'une légalité

l'identité organique du *producteur* et du *garant* de la norme amène l'identité matérielle de la norme dans le strict cadre de la seule légalité, faisant de la légitimité un simple effet de surface de la légalité qui devient de ce fait la résultante d'un choix arbitraire²⁵. Cet arbitraire fonde alors le rapprochement que Habermas effectue avec le décisionnisme schmittien dans la mesure où Luhmann assimile cet arbitraire à une forme de décision²⁶, et non pas à la conséquence aléatoire des évolutions d'un système en rapport avec d'autres comme on pourrait s'y attendre dans le cadre de sa systémique générale. A cet élément empirique qu'est le droit positif, s'adjoint également la volonté de Habermas d'aborder le problème de la sécularisation sous l'angle de ses implications cognitives et motivationnelles, aspect absent de la démarche luhmannienne comme de celle de Böckenförde, ce qui est plus surprenant, alors même que ce dernier fait appel à une norme de référence impliquant des motivations psychologiquement identifiables²⁷. En effet, si seule la présentation en termes normatifs est capable de faire ressortir le problème de la légitimation qu'entraîne la confusion organique propre à l'Etat moderne entre l'autorité de production des normes et celle qui en garantit la légitimité, elle ne peut ignorer les motivations des agents quant à l'acceptation de cette confusion. Cette spécificité de l'Etat de droit et la dissonance cognitive qu'elle implique ne doivent pas être dissimulées comme étant l'expression d'une difficulté majeure et insoluble du mécanisme de légitimation de l'Etat libéral. Cette difficulté est reconnue comme fondant la pertinence de la question posée par Böckenförde, comme prouvant à l'inverse la faiblesse du réductionnisme luhmannien. Le fait séculier selon Habermas s'identifie par le passage intégral de la souveraineté politique sous le régime du droit positif légitimé par la Raison, mais non pas par l'arbitraire décisionniste. La souveraineté est alors conçue comme la possibilité de déploiement de normes légales et légitimes dans un cadre rationnel argumentatif qui lui conférerait sa légitimité. Il est indispensable d'élucider quelles contreparties permettent de fonder la légitimité de cette concentration²⁸ organique

pure est reconnue, par conséquent lorsque le droit est respecté parce qu'il est établi selon des règles déterminées par une décision compétente. » (Notre traduction.) Luhmann expose ici le caractère auto-fondationnel du droit positif dans le cadre de l'Etat libéral moderne. Cette interprétation de la domination légale-rationnelle de Weber revient à insister sur le caractère légal et sur le formalisme procédural.

²⁵ *Ibid.* « Ainsi, sur une question essentielle de la vie en commun des hommes, l'arbitraire devient institution. »

²⁶ Luhmann, Niklas. « *Positives Recht und Ideologie* », in *Soziologische Aufklärung*, *op. cit.*, p. 180. « Le caractère positif du droit signifie que les contenus arbitraires peuvent acquérir une validité légitime grâce à une décision qui met en vigueur le droit et qui peut lui reprendre cette validité. Le droit positif est valide grâce à une décision. »

²⁷ Habermas, Jürgen. *Dialectique de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 40. « Un ordre constitutionnel rendu totalement positif aurait besoin de la religion ou de quelque autre "force de soutien" pour garantir du point de vue cognitif ce qui fonde sa validité. » Or, précisément, la question cognitive des motivations n'est jamais abordée de manière directe par Böckenförde alors qu'elle est nécessairement impliquée par sa prise de position. Cette reformulation par Habermas est là encore une manière de souligner un manque ontogénétique criant dans le schéma établi par le juriste constitutionnel.

²⁸ Il y a là les prémisses d'une réflexion polémique à l'encontre de Schmitt dans la mesure où cette concentration

problématique. C'est donc bien comme processus de transformation des normes morales en normes juridiques et dans le caractère central des normes juridiques dans le fonctionnement de l'autorité politique moderne que se situent les deux questions centrales de la réflexion habermassienne : une autorité politique fondée en vertu du principe d'autonomie peut-elle être suffisamment légitime par elle-même pour garantir ses propres normes ? Ses normes ne sont-elles pas réductibles à de pures procédures formelles autour desquelles se forme un consensus *a posteriori*, comme le prétend Luhmann ?

C) La légitimation post-métaphysique de l'Etat libéral

Habermas souligne en effet un point de convergence avec Böckenförde : il constate avec lui l'insuffisance d'une cohésion sociale qui ne serait fondée, dans une perspective luhmannienne, que sur un consensus autour des procédures formelles d'adoption des normes du droit positif²⁹. Si ces dernières consistent en la possibilité minimale et nécessaire pour assurer la cohésion et la pérennité d'un Etat, n'en sont-elles pas moins insuffisantes pour assurer autre chose qu'un pur *modus vivendi* ? Or, le programme de légitimation de l'Etat libéral peut-il s'affranchir de ce pur constat formel de partage des principes fondateurs et des procédures d'adoption du droit positif ? Pour Habermas, ce qui caractérise le libéralisme politique dont il se réclame, c'est précisément la position selon laquelle une justification autonome non religieuse et non métaphysique des fondements normatifs de l'Etat libéral est possible, sans se réduire à la légalité pure et à l'adoption d'un positivisme juridique strict. En ce sens, la position de Böckenförde n'appartient pas pour Habermas à celle du libéralisme politique tel qu'il le conçoit, y compris dans le cadre du libéralisme conservateur défendu par la CDU. Habermas pose alors les conditions épistémologiques qui différencient le libéralisme politique de doctrines concurrentes, en particulier celles qui supposent la nécessité d'une référence supra-juridique de type religieux ou métaphysique comme norme fondatrice de l'ordre politico-

est décrite par ce dernier comme caractérisant la confusion démocratique entre gouvernants et gouvernés et la faiblesse structurelle de l'Etat libéral moderne. C'est ici qu'apparaît la racine schmittienne de l'interrogation de Böckenförde. Elle est explicitement anti-habermassienne si l'on en croit l'évocation suivante : Böckenförde, Ernst-Wolfgang. « *Démocratie et représentation : pour une critique du débat contemporain* », revue en ligne *Trivium*, n° 16, 2014. « La notion de démocratie comme forme politique ne peut être conçue en tant que démocratie immédiate. Le plébiscite de tous les jours n'est pas une forme d'Etat (Carl Schmitt). »

²⁹ Habermas, Jürgen. *Ibid.*, p. 35. « S'il suppose au mieux à l'arrière-plan, un consensus formel limité à des procédures et des principes. » L'allusion pourrait impliquer Rawls également mais il nous semble que la discussion s'inscrit dans les travaux antérieurs de Habermas, dans lesquels Luhmann est l'incarnation de cette position. Le texte y fait référence en p. 40, citant de concert Kelsen.

juridique, mais aussi celles qui reposent sur l'arbitraire du seul droit positif, dont la variabilité culturelle ne peut procéder d'une démarche universaliste ni même d'une démarche rationnelle. Il s'agit tout d'abord de considérer comme inconciliable avec le libéralisme séculier l'adoption d'une forme de jusnaturalisme de tendance forte, que ce jusnaturalisme soit fondé sur un ordre cosmologique, à l'image des théories prévalentes dans l'Antiquité, ou sur une révélation religieuse, à l'image des formes théocratiques médiévales. Habermas procède ici à un geste d'une ampleur très importante en posant comme opposées à tout libéralisme politique³⁰ un certain nombre de théories normatives fondamentales du droit et de la morale³¹.

Il s'agit d'abord de souligner le caractère fondamental des présupposés épistémologiques et ontologiques sur le droit comme présupposés à toute caractérisation de l'ordre politique. Il faut signaler en outre que la terminologie adoptée par Habermas reprend le terme *Heilsgeschichte, Histoire du Salut*, typique de la pensée de Karl Löwith. A l'inverse, une forme de positivisme juridique maximaliste, qui trouve sa traduction sociologique chez Luhmann, est définitivement assimilée à un pur décisionnisme arbitraire qui choisit, avec sa liberté d'indifférence éthique, entre des normes également valides sans qu'aucune ne puisse reposer sur un critère de rationalité ou de légitimité privilégié autre que la décision d'autolégitimation *a posteriori* de l'Etat par la production de fait des normes légales. La problématique habermassienne de la mobilisation des rapports entre légitimité et légalité dans le cadre d'une discussion sur la sécularisation doit en fait être replacée dans le *corpus* plus vaste. Les interrogations de Habermas sur la fonction de légitimation dans les sociétés modernes sont déjà anciennes. Elles se posent en dialogue avec les positions fondatrices de Max Weber sur la légitimation du Droit, mais aussi dans une réflexion sur la légitimation de l'Etat et dans une perspective de dépassement du marxisme traditionnel. A ce titre, Habermas mentionnait déjà à ce moment la sécularisation comme premier facteur de caractérisation de l'Etat moderne³². Dans *Raison et Légitimité*, Habermas posait ainsi les fondations de ses positions concernant les

³⁰ Habermas, Jürgen. *Dialectique de la sécularisation, op. cit.*, p. 36. « Le libéralisme politique se comprend comme une justification non religieuse et post-métaphysique des fondements normatifs de l'Etat constitutionnel. »

³¹ *Ibid.* « Cette théorie se place dans la tradition d'un droit rationnel qui *renonce aux présupposés* (nous soulignons) forts des doctrines classiques et religieuses du droit naturel – présupposés forts basés sur la cosmologie et l'histoire du salut. »

³² Habermas, Jürgen. *Après Marx*, Paris, Fayard, 1985, p. 270, trad. Marc B. De Launay et Jean-René Ladmiral. « Parallèlement à la spécification fonctionnelle des tâches d'administration publique et de gouvernement, se dessine un concept du politique qui réclame une justification immanente au registre politique (...). Pour autant que je sache c'est Marsile de Padoue qui fut l'un des premiers, sinon le premier – dans son ouvrage *Defensor Pacis*, empreint d'aristotélisme – la théorie de la *transformatio imperii*, et par là, toute justification d'ordre théologique. »

motivations des individus et les effets du système social dont la combinaison permet la légitimation des institutions modernes. Habermas y soulignait tout d'abord le rapport effectif qu'entretiennent les mécanismes de légitimation et le rapport à la vérité en se fondant sur le développement ontogénétique de la conscience morale chez l'enfant, celle-ci étant considérée empiriquement comme le parachèvement d'un processus d'apprentissage cognitif. La morale participe *empiriquement* d'une supériorité de la fonction cognitive par laquelle elle émerge dans la mesure où elle entretient un rapport avec la vérité empiriquement constatable. Toutefois, cette condition ontogénétique, qui fait référence à la psychologie génétique de Piaget et aux stades du développement moral de la psychologie de Kohlberg³³, dépend en second ressort de sa correspondance et de son interaction avec les normes universelles du discours rationnel et de l'intégration de ces normes de rationalité au sein des normes de droit positif et autres normes sociales effectives. C'est cette interrogation autour de l'aspect *systématique* de la fonction de légitimation que Habermas repère dans le dilemme de Böckenförde, mettant de côté la dimension ontogénétique de son analyse lorsqu'il aborde la question dans le cadre d'une problématique de la sécularisation. Traiter cette dimension ontogénétique est néanmoins nécessaire puisqu'il reproche à Böckenförde son absence mais elle peut s'effectuer à part de la présente réflexion.

Dans le cadre de la distinction typologique des formes de domination légitime établie par Max Weber³⁴, Habermas rappelle que le fait saillant souligné par Weber est l'inégale distribution des ressources et de la plus-value sociale entre les différents groupes, alors même que la cohésion de la société suppose que ces répartitions soient légitimées afin de ne pas être perpétuellement l'objet d'une remise en cause violente qui survient lorsque les acteurs ne croient plus aux légitimations morales et ne craignent plus par ailleurs les mécanismes coercitifs de sanction qui accompagnent leur irrespect. Weber établissait ainsi une distinction devenue classique entre les différentes formes de domination et de légitimation, *charismatique, légale-rationnelle et traditionnelle*. C'est bien entendu, dans le cadre des sociétés modernes, la forme de légitimation rationnelle-légale modélisée par Weber que discute Habermas. Il souligne dans

³³ On trouvera un bon exposé de la théorie de Kohlberg et ses six stades de développement chez Apel, Karl-Otto in *Discussion et Responsabilité*, Paris, Le Cerf, 1998, t. II, pp. 85-133. « La fondation de l'éthique de la communication au moyen de présupposés de la pragmatique transcendantale et les problèmes que pose le stade le plus élevé d'une logique du développement appliquée à la conscience morale. »

³⁴ Weber, Max. « Les types de domination », in *Economie et Société*, *op. cit.*, pp. 285-336. Weber distingue de manière classique la domination rationnelle-légale, la domination charismatique et la domination traditionnelle.

Après Marx³⁵ une dissension épistémologique essentielle avec Weber, affirmant que la typologie wébérienne élimine à bon compte de la domination légale-rationnelle les éléments traditionnels et charismatiques qui pourraient y demeurer actifs, compartimentant de manière trop stricte les différents types de légitimation. Un autre aspect de la pensée wébérienne serait contradictoire avec ce point : Weber soulignerait à d'autres moments la plurimodalité des formes de domination, évoquant les éléments matériels, affectifs ou rationnels, et soulignant qu'ils ne peuvent à eux seuls satisfaire les conditions de légitimation de la domination. Il y aurait donc chez Weber un premier problème qui serait la contradiction *entre une conception génétique pluraliste de la domination et de la légitimation afférente et une présentation typologique systémique univoque qui attribue la seule rationalité comme mode de légitimation des sociétés modernes*, et sépare les différents modes de légitimation en fonction de ces types. De ce point de vue, la position de Weber³⁶ reviendrait de surcroît à faire dépendre la fonction de légitimation d'une pure finalité pragmatique d'efficacité du mécanisme de contrôle social sans rapport aucun avec la moindre valeur de vérité, cette prétention étant assimilable à une nécessaire illusion que le système social et politique entretiendrait pour se perpétuer. Il en résulterait une modélisation de la fonction de légitimation dans le cadre de la domination rationnelle à une réduction pure et simple de la notion de *légitimité* à celle de *légalité* : il suffirait que l'ordre normatif soit matériellement et empiriquement appréhendable de manière positive, d'une part, et que les acteurs croient, d'autre part, au caractère formellement correct de cet ordre normatif, c'est-à-dire à la conformité purement formelle des procédures d'élaboration, d'adoption et d'application³⁷. Ceci étant une position dont Habermas attribue, en outre, à

³⁵ Habermas Jürgen. *Op. cit.*, p. 238. « P. von Kielmansegg a procédé à une critique pénétrante de la théorie wébérienne des types de légitimité et a proposé que l'on conçoive le traditionalisme et le charisme comme des dispositions que *tout* ordre politique légitime serait en mesure d'accepter. »

³⁶ Sur la position de Habermas relativement à Weber, voir Hunyadi, Mark. « Une morale post-métaphysique, introduction à la théorie morale de Jürgen Habermas », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 122, n° 4, 1990, pp. 467-483. « Pour Max Weber par exemple, que Habermas critiquera à cet égard, le désenchantement des images du monde a pour conséquence, selon sa formule célèbre, une indépassable "guerre des dieux" ; car la rationalité, désormais abandonnée à elle-même, peut certes déployer toute sa puissance "technique", c'est-à-dire trouver les moyens les plus adaptés aux fins qu'elle entend poursuivre ; mais sur ces fins elles-mêmes, la raison reste muette, car il n'y a pas là, pour Weber, de rationalité possible : chacun est renvoyé à ses préférences, à son système de valeurs personnelles, à ses choix subjectifs. Il y a donc guerre des dieux, dans le sens d'un affrontement indépassable des systèmes de valeurs subjectifs, où ne décide en dernière instance que la libre préférence de chacun. » On constate que la lecture habermassienne de Weber fait de Luhmann un continuateur de Habermas et que les termes employés rejoignent la critique de Böckenförde.

³⁷ Il faut cependant souligner que nous ne faisons ici qu'exprimer la position critique de Habermas sur Weber résumée ci-dessus par Mark Hunyadi. On remarquera cependant que la lecture habermassienne de Weber est loin de faire l'unanimité. Ainsi, Bruno Karsenti, lors d'un séminaire tenu à l'EHESS le 24/11/2017, rappelle que le terme utilisé par Weber est celui de « domination légale-rationnelle », qui comporte donc une référence à la rationalité et ne serait de ce fait réductible ni au seul aspect légal, comme chez Luhmann interprété par Habermas, ni à une absence de référence à la Raison et à la Vérité comme le prétend Habermas. Pour Karsenti, la démarche

Luhmann la responsabilité du prolongement contemporain comme modèle d'une forme de synthèse entre positivisme juridique strict et décisionnisme³⁸.

D'une certaine manière, Böckenförde et Habermas partagent un commun refus, malgré leur forte divergence sur la nature de la norme fondationnelle. Ni l'un, ni l'autre ne peut admettre ce réductionnisme de la légitimité à la légalité comme suffisant pour fonder un mécanisme de légitimation durable et solide d'une société. Pour Habermas, adopter un tel modèle général de légitimation revient nécessairement à réhabiliter un décisionnisme normatif qui cantonne nos jugements de valeur à un arbitraire décisionnel qui entraîne la validité des normes légales sans rapport avec l'usage de la Raison et sans visée de vérité. Or, l'usage personnel de la Raison est bien une condition de l'autonomie morale des individus, tandis que son usage collectif dans l'élaboration et la légitimation des lois fonde aussi la légitimation de l'Etat moderne comme producteur de normes autonomes décidées collectivement par le moyen

de Weber ne peut être assimilée à une confusion entre le mécanisme de légitimation et un pur mécanisme de contrôle social reposant sur une illusion. Il y a dans la domination légale-rationnelle chez Weber un usage de la Raison qui n'est ni de pure rhétorique ni de pure stratégie de légitimation mais qui explique la dimension particulière de cette forme de légitimation dans les sociétés modernes et, d'une certaine manière, son succès. Karsenti, Bruno « Le sociologue et le prophète. Weber et le destin des modernes », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], n° 13, 2013, mis en ligne le 01 janvier 2017, consulté le 21 décembre 2017. URL : <http://journals.openedition.org/traces/5743>. « Comme l'exégèse wébérienne l'a montré de différentes manières dans la période récente, le concept de rationalisation appliqué de façon univoque pour rendre compte de la normativité des modernes recèle un risque heuristique majeur (...). Quand elle est comprise comme un grand courant historique qui ferait passer d'une action traditionnelle à une action rationnelle en valeur et enfin à une action rationnelle en finalité, la rationalisation n'est à tout prendre qu'une fiction de philosophe lisant Weber, et restant captivé par une fausse idée du *tragique* moderne. La fausse idée, c'est de penser que le tragique moderne tiendrait à ce que la rationalité en valeur, lorsqu'elle culmine dans l'assomption de la valeur d'autonomie des modernes, se renverse en rationalité instrumentale, au prix de cette même autonomie. La conquête de l'autonomie aboutit alors à sa négation. Et seule la *philosophie* viendrait nous sauver. La sociologie des sociétés modernes montrerait la situation tragique – culminant dans la figure symptomatique du "bureaucrate sans âme" – et la philosophie viendrait à la rescousse pour redonner de l'ampleur à la rationalité, l'élargir, transcender les limites sociales de la rationalité instrumentale. En bref, la sociologie serait un savoir des pathologies modernes, voire de la modernité comme pathologie, et la philosophie sociale, comme philosophie de la rationalité refondée, une thérapie salutaire – sinon un substitut aux anciennes religions de salut. À cela, il convient au contraire d'opposer une autre sociologie de la modernité, à travers une relecture du *vrai* Weber, le Weber sociologue et non pas le Weber apprêté pour philosophes. Si la sociologie de la rationalité pratique des modernes aboutit bien à un diagnostic de tragique, ce n'est pas *du même tragique* qu'il s'agit, le tragique fictif et contradictoire selon lequel on serait passé de l'autonomie comme valeur rationnellement adoptée à l'autonomie dissoute dans la rationalité instrumentale omnipuissante. »

³⁸ Ici encore, il faut distinguer l'interprétation de Habermas de la systémique luhmannienne comme manifestation d'un décisionnisme arbitraire de type schmittien et la manière dont d'autres commentateurs interprètent la démarche de Luhmann. S'il s'agit bien de manière indéniable d'une réduction de la légitimité à la pure légalité sans mention de la rationalité, la dimension systémique de la démarche luhmannienne peut tout autant plaider pour une forme d'adaptation des mécanismes de légitimation à d'autres évolutions des sous-systèmes dont la causalité serait moins arbitraire que ne le serait le schéma décisionniste. De fait, la systémique globale de Luhmann semble objectivement mal s'accommoder d'une temporalité décisionnelle dans son modèle d'évolution et de transformation des systèmes et sous-systèmes. Par ailleurs, si Luhmann ne mentionne pas la rationalité à la différence de Weber, cela signifie de ce point de vue une évolution et non un simple prolongement de l'analyse wébérienne. On ne peut conclure comme semble le faire parfois Habermas que Luhmann *est la vérité* de Weber.

de la convergence de la discussion rationnelle et l'échange argumentatif. La conséquence en est, bien entendu, que l'élément rationnel dont peut se prévaloir la forme moderne de l'Etat au regard des formes de domination traditionnelles et charismatiques perd de sa supériorité intrinsèque, s'il n'entretient pas un rapport quelconque avec une visée de vérité par la prétention à la validité. Böckenförde, pour sa part, représenterait une autre forme d'interprétation problématique de la rationalité webérienne dans le prolongement des positions de Johannes Winckelmann³⁹, puisqu'il s'agirait de se référer à des valeurs objectives conçues comme des principes de régulation normative des décisions morales et de la structure légale et procédurale effective. Si la *Raison* n'est pas mobilisée par Winckelmann comme processus de légitimation, il faut néanmoins supposer, à la lecture de ses textes, de *bonnes raisons* de suivre la légalité, et ses *bonnes raisons* ne peuvent que s'ancrer dans des valeurs objectivement constituées et universalisables au sein d'une éthique. Habermas englobe finalement Winckelmann et Böckenförde dans le même type de critique fondamentale : les normes axiologiques évoquées par Winckelmann présentent selon Habermas un arrière-plan métaphysique, qui a, au moins, le mérite d'être bien plus explicite, moins dissimulé, chez Böckenförde. Les valeurs convoquées par Winckelmann doivent en effet être ontologiquement qualifiées et sont clairement supra-juridiques. De ce fait, elles s'inscrivent l'une et l'autre dans un processus de réhabilitation de l'ontologie constitutive du droit naturel, sous une forme moderne chez Winckelmann, et sous une forme ancienne chez Böckenförde. Cette objectivation de la norme fondamentale revient pratiquement chez Winckelmann à hypostasier ces valeurs au nom d'une éthique matérielle des valeurs d'inspiration schélerienne, ce qui est indéniablement contradictoire avec une des thèses fondamentales de Weber selon laquelle le pluralisme des dogmes et des conceptions morales, le fameux *polythéisme des valeurs* ou *Guerre des Dieux* est une constante indépassable des sociétés modernes, et ne saurait s'accommoder d'une objectivation quelconque de valeurs référentes. Cet aspect, chez Weber, n'est pas une simple attitude méthodologique et heuristique que l'on pourrait contourner, selon Habermas, mais un véritable présupposé ontologique de type déflationniste dont Winckelmann s'affranchit à tort. De ce point de vue, la position de Winckelmann annonce avant l'heure un des termes du dilemme de Böckenförde dans la mesure où il considère lui aussi comme nécessaire pour fonder la légitimité de la légalité de supposer un principe supra-légal objectivé dans une norme qui ne peut échapper à une connotation

³⁹ Johannes Winckelmann est un des grands interprètes et lecteurs allemands de Max Weber sur lequel s'appuie Habermas pour montrer les incohérences des tentatives de réinterprétation axiologique de Weber. Voir Winckelmann, Johannes. *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1952.

métaphysique. La différence entre Winckelmann et Böckenförde est finalement assez réduite dans la mesure où l'un comme l'autre développent un jusnaturalisme fondé sur la pertinence éthique d'un ensemble de valeurs de références pour l'un, sur le caractère davantage unifié de la pertinence éthique d'une Révélation pour l'autre, sur des modalités également téléologiques.

L'originalité de Habermas est ici, *a contrario*, si l'on prend Luhmann comme point de référence, de faire dépendre les conditions de légitimation de *leur visée de vérité* et de plaider donc pour la possibilité d'une crise autonome de la légitimation due à l'écart entre les justifications utilisées et la vérité, ce qui rend possible une convergence entre normes légales et morales. Pour autant, ce rapport à la vérité ne présuppose pas que cette vérité soit donnée au sein d'une norme objective dont il conviendrait de se rapprocher. Savoir si les normes d'action et de jugement en général peuvent être susceptibles d'une justification rationnelle et affirmer que les notions pratiques sont susceptibles de vérité sans recourir à une référence métaphysique fondationnelle est donc la position forte que défend Habermas, plaidant pour un certain objectivisme de la validité des normes fondées sur la Raison comme processus de légitimation et non comme fondement axiologique d'une éthique matérielle des valeurs. A ce titre, il s'appuie d'abord sur l'exposé d'une position épistémologique qui plaide pour une distinction stricte entre jugements prescriptifs et énoncés descriptifs, bien que cette distinction ne soit justement pas partagée par Habermas lui-même. La distinction effectuée par Popper⁴⁰ sépare les propositions du langage entre, d'une part, les énoncés descriptifs et déclaratifs qui nous disent ce qu'est le monde (de type « *La table est ronde, verte, etc.* ») et qui sont susceptibles de prendre une valeur de vérité en s'inscrivant dans une sémantique générale susceptible de vérification empirique, et, d'autre part, les propositions prescriptives qui indiquent au contraire ce que nous devons faire du point de vue pratique qui est celui de l'action morale (« *il faut, tu dois, il est bien de, etc.* »). Ces deux formes propositionnelles ne seraient pas seulement selon Popper de simples distinctions linguistiques : elles mettent en jeu des distinctions ontologiques profondes entre *être* et *devoir-être* dont les racines remontent à Hume. *Jugements de valeur prescriptifs et énoncés descriptifs* sont donc, pour Popper, rigoureusement et ontologiquement étrangers les uns aux autres. Cette distinction a pour conséquence de considérer comme

⁴⁰ Popper, Karl. *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Ed. du Seuil, Points Essais, 2018, t. II, p. 268. « Dans le corps de cet ouvrage j'ai parlé du dualisme des faits et des décisions ; ou pour adopter la terminologie de L. J. Russell du dualisme des énoncés (*propositions*) et des propositions (*proposals*). (...) Nous venons de voir qu'il y a une asymétrie incontestable entre les propositions (*proposals*) et les énoncés (*propositions*). Il y en a une autre : c'est que les normes s'appliquent toujours à des faits et que les faits sont appréciés selon les normes. Ces relations ne sont pas réversibles. »

impossible la possibilité de justification rationnelle de nos raisons morales étant donné que, d'une certaine manière, celles-ci reposent sur des présupposés non vérifiables sémantiquement et donc irrationnels, puisque insusceptibles de recevoir une valeur de vérité universalisable. Les jugements prescriptifs ne sont, dans ce cadre poppérien, que Habermas assimile à l'ensemble des positions de la philosophie analytique⁴¹, pas susceptibles d'analyse dans un contexte autre que celui d'une pragmatique générale, pragmatique dans laquelle elles auraient des motivations liées aux divers besoins, illocutoires lorsqu'il s'agit du locuteur manifestant ses intentions, ou perlocutoires concernant les dispositions de l'auditeur qu'il s'agit de faire agir dans un certain sens.

Il est évident que, dans le monde de Popper, il n'existe pas de *principe U* du fait du mur de séparation érigé par sa conception du langage entre la dimension pragmatique et la dimension sémantique. Les jugements prescriptifs seraient donc susceptibles d'une analyse purement réduite à une catégorisation entre *décisions* (au sens luhmannien et schmittien, c'est-à-dire des choix d'actions arbitraires entre équivalents, de la liberté d'indifférence au sens cartésien, soit le plus bas degré possible), entre des *émotions*⁴² ou même, comme l'indique textuellement Habermas, entre des *actes de foi*. Une division poppérienne aussi radicale du langage distinguerait de surcroît les énoncés de type moral en deux grandes familles : d'une part, les *décisions*, considérées à part (comme adopter un certain système de droit positif plutôt qu'un autre, en matière de politique). Cette lecture s'inscrirait, comme le mentionne ouvertement Habermas lui-même, dans une réhabilitation globale du décisionnisme de type schmittien. D'autre part, les autres types de jugements moraux s'inscriraient purement et simplement dans un horizon métaphysique, celui des *actes de foi* en un principe naturel ou surnaturel de surdétermination axiologique par des valeurs ou un principe fondationnel de type métaphysique. Selon Popper, lu par Habermas, il n'y aurait finalement d'autres alternatives que celle de devenir partisan soit de Luhmann, soit de Böckenförde. Il s'agirait de se rallier soit au pur conventionnalisme, soit aux différentes formes de naturalisme ou de positions théologisantes. La nature des jugements prescriptifs est en fait plus complexe dans l'œuvre de Popper, car ces derniers relèvent, malgré tout, comme l'explique Habermas, d'une forme *de*

⁴¹ On peut trouver des avis tout à fait divergents repoussant cette dualité stricte et appartenant au courant analytique : Putnam, Hilary. *Raison, Vérité, Histoire*, Paris, Minuit, 1994, trad. Abel Gerschenfeld.

⁴² Habermas cite à ce propos les travaux de Monro, David Hector. *Empiricism and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967 ; et de Stevenson, Charles Leslie. *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1946.

contractualisation entre les locuteurs. Ces jugements forment en vertu des actions qui résultent de leurs interactions langagières des formes de codécisions, ce qui n'écarte pas néanmoins le caractère arbitraire, conventionnel de ces décisions malgré les convergences qu'elles créent ou qu'elles présupposent⁴³. On constate ici que s'élabore l'idée d'une norme fondée sur la volonté, et la décision sur le caractère fondateur quoique arbitraire de cette norme dont *la seule volonté* constitue le fondement. Le modèle de l'adoption des normes serait à rapprocher dans une perspective schmittienne de celui de la décision conventionnelle. Habermas accepte une partie de ce raisonnement dans la mesure où il admet *le modèle de formation coopératif et contractuel des normes qui se dégage malgré tout de l'analyse poppérienne*. Il récuse toutefois, à la différence de Popper, ainsi que de Luhmann et de Schmitt, *l'idée selon laquelle des normes seraient arbitrairement créées* en fonction des simples effets pratiques attendus par les acteurs et de leur contexte pragmatique.

Pour Habermas, une mise en œuvre de tels accords normatifs n'est pas le pur fruit d'une décision arbitraire collective, mais elle doit faire référence à des modalités rationnelles qui ne sont pas étroitement réductibles à des énoncés descriptifs de type poppérien. Ces modalités rationnelles ne sont pas non plus objectivables dans la perspective fondationnaliste et métaphysique post-hégélienne que représente Böckenförde. Toutefois, ce que repère Habermas dans ce processus de production des normes, c'est leur relative permanence au regard des changements de circonstance. Il existe une différence de temporalité entre les changements intervenus au sein du droit positif, par exemple, et les évolutions morales des agents dans leurs actions et motivations et les événements⁴⁴. Reprenant l'exemple du contrat⁴⁵, Habermas montre

⁴³ Lewis, David. *Convention: a Philosophical Study*, Oxford, Blackwell, 2002. Lewis prend l'exemple de la conduite à droite et de la conduite à gauche. Aucune n'est plus morale que l'autre mais toutes deux sont des formes de coordination pragmatiquement équivalentes et axiologiquement neutres.

⁴⁴ On peut se demander si on n'assiste pas à nouveau ici à une résurgence de l'ontologie sociale de Marx telle qu'elle est décrite dans la *Critique de l'économie politique* et le tome II du *Capital* comme totalité différenciée par des temporalités multiples. Les contradictions sociales sont ainsi assimilables à des différences de temporalité dans les différentes sphères issues de la différenciation de la société. Cette thèse, dite des temporalités multiples, permet d'établir un lien entre la conception marxienne quantitative du temps comme *rythme* et la conception schellingienne du temps comme *pulsation* qui serait condensée dans un présent différencié et déplacée du schéma religieux messianique à la description structurelle des contradictions de la société. Voir Althusser, Louis, Balibar, Etienne, Establet, Roger, Macherey, Pierre et Rancière, Jacques. *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 284. « Que chacun de ces temps et chacune de ces histoires soient relativement autonomes, n'en fait pas pour autant des domaines indépendants du tout : la spécificité de chacun de ces temps, de chacune de ces histoires, autrement dit leur autonomie et indépendance relatives, sont fondées sur un certain type d'articulation dans le tout, donc sur un certain type de dépendance à l'égard du tout. » Habermas adopterait donc une certaine lecture marxienne de la temporalité fondée sur la coexistence de différents temps sociaux, plutôt que sur la dilution des différentes ek-stases, à la manière de Benjamin, ou par la communication de ces ek-stases chez Bloch. Il réintroduirait, par l'intermédiaire de la communauté communicationnelle, un tout.

⁴⁵ Habermas, Jürgen. *Raison et Légitimité, op. cit.*, p. 163. « Mais si deux impératifs sont combinés sur la base de

que ce dernier survit aux évolutions du droit positif ultérieur dans la mesure où les normes mises en jeu par le contrat ne sauraient se réduire à la simple légalité positive ou aux changements de circonstances factuelles. De fait, les garde-fous posés à la rétroactivité des normes dans le droit des états séculiers libéraux, par exemple en droit pénal, mais aussi en droit économique, témoignent de l'importance de la notion de sécurité juridique qui fonctionne comme un principe métajuridique de discussion rationnelle encadrant aussi bien le producteur des normes contre son propre arbitraire que les agents soumis aux normes quant à leur loyauté interpersonnelle. Si les normes étaient arbitraires, elles ne pourraient bénéficier d'une stabilité quelconque ; si elles étaient, au contraire, l'instanciation particulière d'une norme supra-juridique générale de type métaphysique ou axiologique, comme l'imagine Böckenförde, elles seraient de fait dotées d'une permanence repérable empiriquement dont le droit positif historique ne porte effectivement trace, puisque sa caractéristique fondamentale demeure *la relativité historique et géographique*. Habermas rattache le statut particulier des normes dans leur ancrage ontologique au sein de la sphère du devoir-être qu'il assimile à la validité normative. Cette validité ne peut selon lui, dans la lignée de l'influence fondamentale de Durkheim, résider dans le seul champ des motifs empiriques que sont les sanctions, l'intérêt ou les inclinations psychologiques des agents. Par ailleurs, assimiler le respect d'une norme à un simple dispositif empirique reviendrait, selon Habermas, à confondre la nature grammaticalement impérative de l'ordre que l'on donne dans le langage courant et de l'obéissance qui s'ensuit comme résultante perlocutoire, à la nature impérative de la norme qui procède d'un *autre principe d'impérativité* que celui de l'obéissance que traduit l'impératif grammatical⁴⁶. Le contrat conventionnel à la base de la coordination décisionnelle n'implique ainsi pas une dualité de type ordre/obéissance mais une réciprocité qui ne peut se comprendre que dans un double mouvement de reconnaissance mutuelle de la validité des normes supra-contractuelles présidant aux conditions de validité de sa formation. Ce mécanisme surdétermine la reconnaissance ultérieure de la validité de la norme que les acteurs se donnent à eux-mêmes à travers ledit contrat dans un processus de formation intersubjectif. La seule possibilité de résoudre cette aporie serait de proposer une synthèse entre la nécessité d'une norme fondationnelle de type böckenfördienne et le caractère arbitraire de cette norme dans une perspective luhmannienne et schmittienne.

la réciprocité de telle sorte que les deux parties conviennent de satisfaire leurs exigences mutuelles, nous parlons d'un contrat. Un contrat fonde une norme que les parties contractantes reconnaissent. »

⁴⁶ *Ibid.*, p. 165. « La construction d'Ilting n'est pas appropriée parce qu'elle ne permet pas d'indiquer la différence décisive qu'il y a entre l'obéissance à des ordres concrets et le respect de normes reconnues dans l'intersubjectivité. »

Habermas démontre ainsi qu'une telle solution au problème a été tentée et il attribue à Ilting⁴⁷ la paternité de cette tentative. Cet effort est qualifié d'absurde⁴⁸ par Habermas dans la mesure où il vise à fonder une norme sur un principe sur lequel aucune norme fondamentale ne peut reposer, qui est l'arbitraire décisionnel. Les deux axes Böckenförde/Winckelmann et Luhmann/Schmitt ne peuvent que sortir affaiblis de la synthèse proposée par Ilting, laquelle repose sur une tentative de dépassement linguistique mal fondée sur l'impératif grammatical comme type d'énoncé transcendant la séparation poppérienne entre énoncé descriptif et énoncé prescriptif. Habermas réfute donc *à la fois* l'arbitraire de la légitimation par la légalité et l'idée d'une norme métaphysique ou de valeurs de référence comme fondement de la légitimation.

Toutefois, l'argumentaire de Winckelmann, selon lequel il est nécessaire qu'il y ait de *bonnes raisons* de suivre la norme en se fondant sur la dimension rationnelle de la domination évoquée par Weber, retrouve chez Habermas une pertinence nouvelle. Il s'en différencie par le fait que ces *bonnes raisons* ne sont pas téléologiquement fondées sur la correspondance à des valeurs présumées, et encore moins sur une norme métaphysique, comme chez Böckenförde. C'est *l'élaboration collective progressive des raisons* dans la discussion qui fonde la validité des normes mises en œuvre, comme l'illustre l'exemple de la formation contractuelle. Toutefois, un tel modèle ne signifie pas le retour à une métaphore du contrat social et à la prédominance de l'échange synallagmatique des volontés, qui s'accommoderait fort bien d'une conception arbitraire de la norme comme le prouve le concept de jugement prescriptif décisionnel chez Popper. La pluralité importante des agents dans le cadre de la norme juridique sociale implique que le modèle ne soit pas assimilable à la pure rencontre conventionnelle des volontés et des décisions des agents, dont la coordination serait impossible, mais celui de la communauté communicationnelle, examinant collectivement la prétention à la validité de la norme par l'échange argumentatif dont la résultante est alors la *reconnaissance collective motivée rationnellement* de cette validité. Le concept de rationalité mis en œuvre doit cependant être distingué de la simple rationalité instrumentale et téléologique dont Habermas perçoit le modèle chez Popper ainsi qu'à travers sa propre lecture de Weber⁴⁹. Elle risquerait de se

⁴⁷ *Ibid.* « C'est pourquoi Ilting se voit contraint d'adjoindre une nouvelle hypothèse selon laquelle la reconnaissance de toute norme suppose la reconnaissance d'une norme fondamentale : la reconnaissance d'une norme devrait être considérée comme un acte de volonté qui pourrait même être invoqué par la suite contre elle-même. »

⁴⁸ *Ibid.* « Mais quel motif y aurait-il à reconnaître une norme aussi absurde ? La validité des normes ne peut être fondée sur le fait qu'on s'engage à ne pas les changer. »

⁴⁹ *Ibid.*, p. 166. « Comme le montrent les exemples de Max Weber ou Karl Popper, il y a, il est vrai, des positions qui admettent la possibilité d'une argumentation morale et qui s'en tiennent pourtant à un traitement décisionniste

résumer à la nature déductive des arguments. S'appuyant sur la démarche épistémologique de Peirce et Toulmin⁵⁰, Habermas élargit le modèle de la discussion rationnelle à des arguments non déductifs et s'éloigne définitivement de la distinction poppérienne.

Ce soubassement logique de la conception de l'échange argumentatif n'est pas sans influence dans le débat sur la sécularisation dans la mesure où Habermas, peut-être contre sa propre interprétation, prolonge de ce point de vue l'idée de la première Ecole de Francfort de la possibilité d'une conception de la Raison qui ne soit pas étroitement liée au développement hypothético-déductif de type cartésien. Cette conception de la Raison est considérée comme un obstacle épistémologique qui légitime les conceptions de la légitimité de type luhmannienne. De ce point de vue, l'insuffisance de la raison déductive fonde le jugement habermassien sur l'insuffisance de la légalité et la nécessité de recourir à d'autres principes. Changer le contenu de ce qu'on définit par Raison passe alors nécessairement par élargir le contenu des raisonnements valides tout en revendiquant l'usage de cette notion, cette fois contre des raisonnements de type böckenfördien. La Raison ainsi définie s'accommode de la notion d'*argumentation substantielle*. La dimension substantielle ne réside pas dans une norme de référence mais dans la force des arguments échangés dans l'espace public. La substance est en l'espèce composée du tissu des échanges relationnels et communicationnels et de la force argumentative qui résulte de leur multiplicité. Un tel modèle argumentatif excède donc les distinctions entre énoncés prescriptifs et descriptifs dans la mesure où l'argumentation recouvre la prétention aussi bien à la vérité en termes sémantiques qu'à la justesse ou la validité des jugements prescriptifs.

La raison communicationnelle excède également les limites entre Théorie et Pratique dans la mesure où elle se constitue comme une unité pragmatique entre langage et action motivant rationnellement les agents. Remarquons que cette rationalité se distingue cependant d'une rationalité téléologique, que défendrait finalement Böckenförde dans la perspective posée par Habermas. La rationalité dont se réclame Habermas a son champ propre, parfaitement distinct de toute optique téléologique comme épistémique. La rationalité de la communication

de la problématique des valeurs. La raison doit en être trouvée dans un concept étroit de la rationalité qui n'admet que des raisonnements déductifs. »

⁵⁰ Toulmin, Stephen. *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958. Sur Peirce, Habermas utilise l'analyse d'Apel, Karl-Otto. « De Kant à Peirce, la transformation sémiotique de la logique transcendantale », in *Transformation de la philosophie*, Paris, Le Cerf, 2007, p. 157, trad. Denis Trierweiler, Christian Bouchindhomme et Thierry Simonelli.

s'exprime dans la capacité du discours à rechercher l'accord au sein d'un monde intersubjectif dont la possibilité d'accord constitue la garantie de référence objective. Il n'y a un tel monde que si l'accord est possible, et parce que cette recherche d'accord porte d'abord sur le souci, entre locuteurs, de représenter les choses de la même façon par l'intermédiaire du langage. *L'action morale suppose une recherche d'entente avec quelqu'un à propos de quelque chose.* Contrairement à l'optique luhmannienne, elle implique donc de réhabiliter des individus comme centres d'action, mais à la différence de Parsons, ces actions sont envisagées avant tout à travers les actes de langage et dans une perspective intersubjective et non comme production d'actions⁵¹. Habermas dépasse la distinction entre énoncés descriptifs et prescriptifs dans la mesure où les uns sont des conditions de possibilité de l'action, s'entendre sur la sémantique n'a pour but que d'agir, et les autres comme la résultante de définitions sur laquelle un accord a été possible. Toutefois, ce *telos* n'est pas une fin extérieure au processus de déploiement même du langage : il lui est inhérent. Il appelle donc une recherche de justification qui fera appel à des raisons prétendant compléter la description du monde objectif et la sincérité du discours tenu par la justesse des normes « *qui méritent reconnaissance dans un monde social intersubjectivement partagé* ». Ainsi, dans ce modèle, ce n'est pas la volonté qui produit la décision, mais cette volonté est formée rationnellement par le processus discursif qui porte sur des intérêts universalisables. Cette dimension universalisable qui sauve le principe U, écarte toute perspective décisionniste arbitraire mais également toute référence à une norme universelle déjà donnée. L'universabilité se distingue ici de l'universalité dans la mesure où l'universabilité est un processus de distinction entre intérêts et convictions particulières d'une part, universelles d'autre part, tandis que l'universalité accorde la seule validité à des propositions présumées universellement et sémantiquement vraies. Ce n'est pas pour Habermas la *démonstration déductive* qui est à même de fonder le rapport à la vérité, pas plus que l'acte de foi, mais une *socialisation* de la recherche de la vérité par l'échange argumentatif⁵². Dans le domaine de la religion, aucune discussion ne peut naître du maintien de présumés si l'on confère à la vérité une dimension extérieure au processus de

⁵¹ Habermas, Jürgen. *TAC, op. cit.*, t. II, p. 222. « A mon avis, Parsons sous-estime la capacité et le degré d'autarcie d'une stratégie conceptuelle et analytique à partir de la théorie de l'action, et pour cette raison, dans la construction de sa théorie de la société, il place trop loin le point de jonction entre modèle du système et modèle de l'action. »

⁵² Habermas, Jürgen. *Raison et Légitimité, op. cit.*, p. 169. « Les arguments substantiels servent à accepter ou à critiquer des prétentions à la validité, soit des prétentions à la vérité impliquées dans ces affirmations, soit des prétentions à la justesse liées à des normes d'évaluation et d'action, et impliquées dans des avertissements ou des recommandations. Ils ont la force de convaincre ceux qui prennent part à une discussion de la prétention à la validité autrement dit de motiver rationnellement la reconnaissance des prétentions à la validité. »

communication. Ainsi, aucune norme rationnelle ne peut se fonder sur le principe d'une rationalité fondée sur l'attribution d'une valeur universelle à une Révélation ou à la valeur normative d'une révélation particulière comme modèle de référence, quand bien même ce modèle ne serait que purement axiologique. Ainsi, la conception de Böckenförde, postulat ou principe, est expulsée hors du champ de la rationalité communicationnelle sous toutes ses formes.

D) Sécularisation et constitutionnalisme

Les visions théoriques de Böckenförde et de Luhmann sont donc considérées comme des émanations d'une conception pré-constitutionnaliste de l'espace politique et juridique. En dépit de leurs positionnements très différents et antagonistes, elles partagent aux yeux de Habermas une même référence commune à Carl Schmitt, dans la mesure où l'une et l'autre fait référence à des aspects de sa pensée. L'un, plutôt lié à sa théologie politique dans le cadre de la réflexion de Böckenförde, l'autre, plutôt lié à son décisionnisme, exprimé tout particulièrement dans le *Léviathan* consacré à la philosophie politique de Hobbes, dans le cadre de la pensée de Luhmann. L'intérêt de cette confrontation est également de souligner pour Habermas ce qui unit ces deux aspects dans l'œuvre de Schmitt. L'appréciation historique que Habermas porte sur le processus de sécularisation est pour sa part celui d'une rupture, et non d'une continuité. Prenant l'exemple des Droits de l'homme, dont il est commun de souligner l'ancrage historique dans les théologies chrétiennes du droit naturel : Habermas souligne que leur généalogie remonte, certes, à la scolastique espagnole de Vitoria et Suarez, par exemple, mais que la légitimation d'une puissance publique neutre se construit aussi dans la pensée sécularisée des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles contre les conceptions chrétiennes de l'Etat⁵³. Le constitutionnalisme, terme générique sous lequel Habermas désigne les régimes politiques de la modernité auto-institués sous le régime de l'Etat de droit, est plutôt un défi lancé aux conceptions historiques chrétiennes de la légitimité, qui demeurent marquées par la parole paulinienne faisant de Dieu la source de tout pouvoir, dans la lignée d'une conception providentialiste de l'Histoire. Habermas souligne néanmoins que cette opposition historique est relativement contingente, les principes philosophiques du catholicisme reconnaissant à côté de

⁵³ Habermas, Jürgen. *Dialectique de la sécularisation*, op. cit., p. 36. « L'histoire de la théologie chrétienne au Moyen-Age, particulièrement la scolastique espagnole tardive, entre certes naturellement dans la généalogie des droits de l'Homme. Cependant, les fondements qui légitiment la puissance publique neutre quant à sa conception du monde remontent en fin de compte aux sources profanes du XVII^{ème} et du XVIII^{ème} siècle. »

la foi une lumière naturelle⁵⁴ de la Raison, susceptible de légitimer l'auto-fondation des normes légales. Il n'y aurait pas d'opposition principielle irréductible entre conception théologique et conception profane de l'Etat. Cette absence de contradiction permet l'évolution des sociétés occidentales vers une autolégitimation de la légalité par la Raison dans la mesure où les conceptions des rapports entre Raison et foi laissent un espace à la Raison comme modalité fondationnelle. Elle ne la fonde cependant pas, étant donné que la réalité historique empiriquement constatable ne valide pas le grand récit schmittien d'une transformation-conservation des structures théologiques dans l'Etat profane, minorant systématiquement les conflits majeurs entre ces deux conceptions et l'évolution conflictuelle de la sécularisation qui s'est imposée au terme d'un processus marqué par des violences symboliques et historiques. Pour autant, Habermas souligne que cette intégration de la Raison dans l'éventail des principes fondationnels rend les formes modernes de constitutionnalisme plus faciles à concilier avec les théories du droit naturel religieuses ou modernes (dont la position Böckenförde/Winckelmann présente selon lui les deux variantes) qu'avec les critiques relativistes de type luhmannien. Habermas rassemble ces dernières sous le terme générique de *contextualisme*. Le désaccord n'est donc pas équivalent entre les deux positions, et Habermas semble alors désigner le *contextualisme décisionniste* de type luhmannien comme son principal adversaire en vue d'une fondation rationnelle de la légalité, dans la mesure où il prend l'aspect illusoire d'un faux-ami. Le républicanisme kantien et le jusnaturalisme moderne, sous ses différentes acceptions, en dépit de leurs différences ontologiques portant sur la nature du Droit, partagent une commune reconnaissance du rôle de la Raison dans l'élaboration du droit. Le contextualisme-décisionnisme est pour sa part porteur d'une conception défaitiste de la Raison, purement instrumentale derrière sa glorification de l'approche technique et procédurale du droit. Cette dernière conception fait davantage obstacle à la reconnaissance de l'élaboration rationnelle du droit dans le constitutionnalisme contemporain.

Habermas établit un lien consubstantiel entre Constitution et rationalité au sein du processus démocratique⁵⁵. Le processus démocratique est celui qui permet l'expression discursive de l'opinion et de la volonté des agents et, de ce fait, dans la logique de la raison

⁵⁴ *Ibid.* « Pourtant, du côté catholique, où l'on entretient un rapport apaisé au *lumen naturale*, il n'y a pas, si je ne me trompe, d'obstacle foncier à une fondation autonome de la morale et du droit. » Soulignons au passage que Habermas dit à mots couverts que Böckenförde n'utilise pas *toutes* les ressources théoriques de la théologie chrétienne qui pourraient permettre une auto-fondation par la Raison.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 39. « Le point de référence de cette stratégie de fondation est la Constitution que les citoyens associés se donnent à eux-mêmes et non la domestication d'une violence d'Etat qui subsiste. »

communicationnelle, il offre les meilleures garanties de légitimation. En outre, ce processus ne peut être réduit à un simple formalisme procédural, dans la mesure où il implique, à travers les droits fondamentaux, une norme interne qui n'est pas supra-juridique ni appréhendable dans les termes du jusnaturalisme. Les droits fondamentaux en question ne sont pas non plus réductibles à une émanation du droit positif, délié de toute considération morale. Il y a donc, à travers l'appréhension de la sécularisation par Habermas, une théorisation d'une rupture qui survient dans l'ordre juridique par la prééminence moderne du constitutionnalisme et son élaboration communicationnelle sur la notion fondamentalement décisionniste de *souveraineté* et sa connotation théologique sous-jacente. C'est ici que Habermas fait se rejoindre sa critique du décisionnisme schmittien et son herméneutique de la sécularisation. En identifiant la souveraineté de l'Etat moderne à la souveraineté de Dieu, Schmitt, dans la tradition juridique allemande du positivisme d'Etat, permet l'émergence d'une position comme celle de Böckenförde, en ce que cette dernière présuppose une substance éthique du droit, reposant sur une norme supra-juridique. L'Etat constitutionnel moderne, selon Habermas, ne répond plus à ce schéma, et en ce sens seulement, *il est vraiment séculier dans la mesure où il ne suppose pas de détenteur ou de sujet de la souveraineté et rompt donc à ce titre avec les formes antérieures de l'Etat, dont le Reich allemand depuis Bismarck*⁵⁶. La construction progressive de la Constitution comme processus de raison communicationnelle rompt avec les modèles théologiques traditionnels *tout en étant rendue possible par la dimension rationnelle de la théologie, qui accorde à la Raison une légitimité*. Le substantialisme de la souveraineté ne réside alors plus nulle part, ni dans la référence métaphysique, ni dans le peuple substantialisé et son objectif d'homogénéité. La définition de Habermas n'est alors pas éloignée de l'espace vide par lequel Claude Lefort désignait l'essence de la démocratie. Cet espace vide n'est pourtant pas un espace dénué de sens ni arbitraire puisque la procédure démocratique est celle qui permet de conférer de la légitimité à la légalité. La légitimité démocratique n'a nul besoin de se reposer sur un principe d'essence métaphysique, moral ou religieux qui lui serait extérieur car, pour Habermas, le point commun de Luhmann et de Böckenförde est de confondre légalité et positivisme juridique. L'un comme l'autre, qu'ils s'en réclament ou s'en défient, n'admettent pas que le droit positif dans le cadre démocratique reçoive l'onction des citoyens parce que la Raison participe de sa fondation autonome. La procédure rationnelle remplace la substance

⁵⁶ *Ibid.* « Le positivisme de la volonté d'Etat (de Laband et Jellinek à Carl Schmitt) qui avait ses racines dans le Reich impérial, laissait encore une ouverture pour une substance éthique non juridique, "de l'Etat" ou "du Politique" ; au contraire, dans l'Etat constitutionnel, il n'y a pas de sujet de la souveraineté qui se nourrirait d'une substance pré-juridique. »

éthique et s'oppose en outre à une conception arbitraire de la procédure, lesquelles sont en réalité deux aspects émanant de la théorisation schmittienne de la sécularisation.

Habermas revendique pour le constitutionnalisme une autonomisation complète par rapport aux traditions religieuses et métaphysiques en raison de la force cognitive rationnelle supérieure du processus démocratique de communication rationnelle. Pour Habermas, le fondationnalisme normatif de Böckenförde n'est nullement représentatif, malgré son substantialisme éthique, d'une supériorité éthique quelconque, dont il se revendique pourtant de manière insistante. Le paradoxe de l'Etat producteur et garant du droit a pour contrepartie positive, en démocratie, que le citoyen est lui-même à la fois producteur et soumis au droit qu'il contribue à produire. A ce titre, l'exigence éthique des citoyens est accrue dans le cadre d'un processus normatif auto-fondationnel dans la mesure où la concentration du rôle de destinataire et de producteur du droit accentue le besoin de légitimation et la volonté de contrôle des citoyens considérés et se percevant comme coauteurs du droit. Là encore, l'argumentaire de Habermas se situe dans une perspective de renversement de l'argumentaire de Schmitt, pour qui la concentration organique au sein de l'Etat de la production et de la garantie du droit et la confusion des rôles de citoyen législateur et sujet de droit est au fondement de sa critique de la démocratie. Pour Habermas, le dilemme de Böckenförde est une modélisation policée et atténuée de cette critique radicale. Au contraire, Habermas montre que cette concentration s'accompagne d'un dédoublement du citoyen qui favorise une forme de complétude : comme destinataire du droit, le citoyen respecte la loi, ce qu'il partage somme toute avec le ressortissant d'Etats non démocratiques ou non séculiers, mais comme coauteur du droit, il est capable de se mobiliser dans des conflits publics portant sur la justesse ou la pertinence de ce droit, que ce soit en amont ou en aval de la validation de la norme⁵⁷. L'argumentaire de Böckenförde sur le lien éthique unifiant socialement une société dans un processus d'homogénéisation est retourné par Habermas, qui considère que c'est la résolution raisonnée des conflits dans la discussion rationnelle qui crée ce lien unifiant délié de toute référence substantielle éthique à l'identité culturelle ou religieuse qui caractérise les sociétés démocratiques. Là où l'Etat, fondé sur un principe non séculier ou non libéral, n'exige pas d'autre vertu civique que le respect de la légalité, l'éthos démocratique mobilise des contenus cognitifs et des vertus politiques de

⁵⁷ *Ibid.*, p. 41. « De destinataires du droit, on attend simplement qu'en prenant conscience de leurs libertés subjectives (et de leurs droits) ils ne franchissent pas les limites prévues par la loi. De citoyens placés comme coauteurs des lois démocratiques, on attend autre chose, en fait de motivations et de dispositions, que l'obéissance aux contraintes des lois garantissant la liberté. »

participation qui excèdent le respect de la norme⁵⁸. Ce processus n'est donc pas du tout étranger à un contenu éthique, mais ce dernier n'est ni substantiel ni incarné dans une téléologie normative présumée, et encore moins dans la téléologie historique. Habermas fait résider la question de Böckenförde dans la prégnance historique du déficit de culture démocratique de l'Allemagne, où l'Etat de droit ne se confond pas nécessairement avec l'Etat démocratique, délaissant la conception positive et prescriptive de la liberté politique. Le dilemme de Böckenförde n'est possible que dans la mesure où ce dernier ne conçoit *la liberté politique qu'en opposition avec le lien social alors que pour Habermas la forme politique démocratique est par définition créatrice de lien social* : elle l'obtient par la discussion rationnelle des opinions et la confrontation des volontés. La liberté politique n'est ainsi pas la dilution des individus dans un espace où chaque citoyen serait consigné à un isolement monadique mais la condition de possibilité d'une solidarité non mécanique⁵⁹. La religion et la culture, pour leur part, ne sont pas des ancrages politiques mais pré-politiques, et Habermas souligne la dimension contradictoire qui peut être lue entre, d'une part, la tentative de réhabilitation d'une notion pure de politique par Schmitt et, d'autre part, le caractère pré-politique des fondements religieux et théologiques qui surdétermineraient la politique. Au contraire, il faut considérer la notion de patriotisme constitutionnel, décriée par ses détracteurs pour son juridisme et son formalisme sous-jacents, qui dissimuleraient la dilution de la substance éthique et historique d'une communauté politique dans le procéduralisme le plus abstrait, comme permettant, à l'inverse, d'unifier le passé historique, les aspirations éthiques des citoyens et le formalisme de la légalité. Une telle lecture du patriotisme constitutionnel vise à établir une distinction avec le procéduralisme strict de Luhmann, avec lequel il est parfois confondu par les commentateurs. Pour Habermas, il y a une corrélation entre le processus démocratique et la Raison, corrélation qui s'incarne dans une éthique collective de la justice. Cette recherche de la justice ne repose pas sur une définition abstraite et légale mais sur l'intégration des contenus moraux des agents dans une représentation collective édictrice de valeurs sur le même mode que le droit. Le contenu axiologique n'est pas absent du processus démocratique, mais il ne s'accompagne pas de la présupposition d'une norme : il repose sur l'élaboration collective, conjointe à l'usage de

⁵⁸ *Ibid.* « Être prêt à répondre de concitoyens étrangers et anonymes et à faire des sacrifices au nom d'intérêts communs : ce n'est là qu'une invitation qu'on peut lancer aux citoyens d'une collectivité libérale. C'est pourquoi des vertus sont essentielles pour le maintien de la démocratie. »

⁵⁹ *Ibid.* « Seul un Etat de Droit sans démocratie, auquel nous avons été trop longtemps accoutumés en Allemagne, suggérerait une réponse négative à la question de Böckenförde "jusqu'à quel point des populations réunies au sein de l'Etat peuvent-elles vivre exclusivement des garanties offertes par la liberté de chacun, sans un lien unifiant qui existe préalablement à cette liberté ?" »

la rationalité et de principes de justice qui vont représenter la synthèse des contenus axiologiques mis en œuvre dans la discussion collective⁶⁰. Le patriotisme constitutionnel n'est pas un principe déflationniste de définition du politique mais une construction conceptuelle visant à synthétiser les contenus concrets axiologiques et historiques irriguant le principe de légitimité avec le formalisme nécessaire de la légalité constitutionnelle. Le patriotisme constitutionnel n'est ainsi pas la modélisation du cauchemar böckenfördien d'une société atomisée, livrée à une concurrence antagoniste des valeurs et réduite à un *modus vivendi* ou à *ce que la théorie politique moderne nomme une consociation*⁶¹, mais elle est l'intégration des contenus pré-politiques, histoire et valeurs comme post-politiques, droit et procédures, dans le politique qui est défini comme l'espace de synthèse de ces éléments associant le plus grand nombre. Cette conception du politique s'oppose au décisionnisme comme repli du politique sur des instants et des individus, donc à une raréfaction de la sphère du politique, tandis que le patriotisme constitutionnel vise à transformer l'espace démocratique comme *cosmos* du politique. L'inscription de la justification du politique et du juridique dans une norme transcendante constitue pour Habermas la manifestation d'une forme de misologie démocratique, dans la mesure où l'alliance entre Raison et démocratie est certes perçue, mais considérée avec scepticisme quant à sa capacité à assurer le bonheur des citoyens à cause des promesses déçues de la participation démocratique et de la persistance de l'injustice sociale. La déception qui en résulte s'incarne dans des formes de critique de la Raison qui renouent parfois avec la résurgence du recours à des normes transcendantes. Habermas considère cette voie comme une réactualisation conjointe des modes de pensée de Schmitt, de Heidegger et de Leo Strauss, ce qui sous sa plume vaut signe de condamnation⁶². Toutefois, cette résurgence conduit à une interrogation inévitable sur ce qu'il convient de faire de la religion comme composante culturelle et historique de cet espace politique synthétique inclus dans la notion de patriotisme constitutionnel, dans la mesure où ce dernier, sans se fonder sur de telles normes, doit cependant intégrer dans la discussion rationnelle les propositions axiologiques de ceux qui s'en réclament alors même qu'elles ne reconnaissent pas épistémiquement les conditions élémentaires de la

⁶⁰ *Ibid.* « Le lien unifiant perdu est le processus démocratique lui-même – une pratique communicationnelle qu'on ne peut exercer que collectivement, ou en dernière instance, la juste compréhension de la Constitution s'offre à la discussion. »

⁶¹ Lacabanne, Julien. *La Démocratie consociative. Forces et faiblesse du multiculturalisme*, Paris, Persée, 2016.

⁶² Habermas, Jürgen. *Dialectique de la sécularisation*, op. cit., p. 48. « A Téhéran, un collègue m'a demandé si du point de vue des cultures comparées et de la sociologie des religions, la sécularisation européenne n'était pas à proprement parler la voie particulière qui aurait besoin d'un correctif. Cela fait pesner à l'état d'esprit qui réganit sous la république de Weimar, à Carl Schmitt, Heidegger ou Leo Strauss. »

procédure générale de discussion. Ayant admis la valeur de l'anamnèse culturelle au cœur même de son usage de la raison procédurale, Habermas doit faire justice de la confusion horkheimerienne entre raison procédurale et raison instrumentale.

II. Les fondements anthropologiques et communicationnels de la sécularisation

La critique de l'hétéronomie de la référence normative chez Böckenförde n'est, en fait, que l'illustration dans les domaines politiques et juridiques de la conception que développe Habermas de l'absolue autonomie de la communauté communicationnelle anthropologiquement fondée. Le refus du fondationnalisme normatif est également un refus de tout fondationnalisme constitutif de la communauté communicationnelle dans sa forme transcendante telle que la défend Apel. L'émergence de cette dernière est un modèle important qui se substitue dans la pensée de Habermas au théorème de sécularisation comme modèle épistémique de l'avènement de la modernité. Habermas tente de présenter un modèle de transformation des sociétés gouvernées anciennement par l'hétéronomie et des formes de solidarités mécaniques en des sociétés gouvernées par une autonomie normative et une solidarité organique qui ne fasse pas appel à des reliquats de la métaphysique comme l'historicité (A). A ce titre, le modèle de communauté communicationnelle de Habermas est surdéterminé par son opposition structurelle aux communautés unifiées par la sacralité du religieux. Chez Habermas, la critique de l'inconscient théologique des théories affirmant l'hétéronomie de la norme fondamentale de l'ensemble juridique et politique s'accompagne d'une prise en compte du religieux comme concept pratique (B). Habermas s'appuie donc sur le symbolisme interactionnel de Mead et l'anthropologie fondamentale de la religion et du Droit de Durkheim pour élaborer un modèle épistémique de communauté communicationnelle qui lui soit propre, marqué par un refus de tout transcendantalisme. Cet élément est présent dès la rédaction de la *TAC* et doit s'interpréter parallèlement à la critique de la prégnance théologique de la première Théorie critique (C).

A) Une conception originale de la sécularisation fondée sur une critique non positiviste de la métaphysique

Le recours à une norme fondationnelle dans le discours juridique de Böckenförde s'explique, selon Habermas, par la persistance de plusieurs figures qui hantent le discours métaphysique de la philosophie allemande et qui émergent dans différents champs extra-philosophiques, dont la Théorie du droit. Le modèle explicatif de Habermas se fonde sur la question de l'autolimitation de la Raison et, au sein de son propre discours philosophique de justification, du recours par celle-ci à un Autre pour se fonder elle-même. Si les limites de la Raison pour Kant ouvrent ainsi un domaine propre à la Foi et plus généralement à la croyance, il ne s'agissait pas pour autant pour ce dernier de faire reposer le domaine de la Raison sur cet espace réservé à la croyance, dont il faut rappeler qu'elle est seulement un *tenir-pour-vrai* (*für-wahr-halten*) ne pouvant mener qu'à des idées *régulatrices* et non à des idées *constitutives*⁶³. La tradition kantienne ne fait donc pas de cette distinction un motif fondationnel et préserve l'autonomie du domaine de la Raison en concédant, certes, à cet Autre de la Raison une légitimité, mais toujours dans le respect d'une non-contradiction avec la Raison, dans la mesure où celle-ci ne saurait émerger de ce qui appartient à un autre mode de connaissance apportant moins de garanties de certitude⁶⁴. Pour Habermas, ces figures de *l'Autre de la Raison* qui fonderaient la Raison demeurent des figures théologiques post-kantiennes qui ne correspondent pas à la réalité politique de l'Etat libéral et au contenu du républicanisme kantien dont il se réclame. La persistance de schémas métaphysiques dans la pensée juridique allemande montre la persistance d'un esprit théologique dont Habermas décrit trois figures avec lesquelles l'Etat

⁶³ Kant distingue ainsi dans la *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 559, l'usage *constitutif* de certaines idées, Dieu, le Monde, la Liberté, « par-là les concepts de certains objets seraient donnés », ce qui est impossible puisque ces objets ne nous sont pas appréhendables du fait des limites tracés par Kant à notre connaissance, tandis que l'usage *régulateur* est nécessaire dans la mesure où « il oriente l'entendement vers un certain but en vue duquel les lignes directrices de toutes ses règles convergent en un point. » La valeur exclusivement pratique de ce qui deviendra les postulats de la raison pratique est esquissée dès la *Critique de la raison pure*.

⁶⁴ Kant, Emmanuel. « Méthodologie transcendantale. Canon de la raison pure, section III », in *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 615. « Le mot foi est en pareil cas une expression modeste au point de vue *objectif*, mais qui annonce en même temps une ferme conscience du point de vue *subjectif*. »

Kant effectue ainsi une classification dans laquelle la foi trouve une place intermédiaire entre opinion et connaissance représentant un haut degré de conviction subjective alliée à un faible degré de garantie objective. Remarquons que si Kant classe la foi comme un intermédiaire, cette dernière est frappée néanmoins d'un coefficient d'incohérence élevé puisqu'elle est le seul mode où l'on assiste à un déséquilibre entre degré de conviction subjective et garantie objective. En réalité, l'opinion est moins susceptible de générer des erreurs puisqu'elle ne s'accompagne pas d'une conviction élevée et peut donc se corriger. La foi est le domaine par excellence de l'illusion transcendantale, l'illusion pouvant se définir comme erreur incorrigible. Platon rappelle lui-même dans le *Menon* que le mérite de l'opinion est de permettre de prendre conscience de la possibilité de faire une erreur et de se corriger dans la mesure où nous sommes conscients de notre faillibilité.

libéral et la pensée politique démocratique post-métaphysique doivent rompre. Pour Habermas, la préservation d'un contenu métaphysique au sein de la modernité comme schéma fondationnel de la Raison et des Normes fondamentales est inadaptée à la saisie des caractéristiques d'émergence de l'Etat moderne fondé sur l'autonomisation de la Raison. Habermas procède ainsi à une inversion : il y a retour de la métaphysique et d'une métaphysique possiblement en lien avec la théologie *dès que* la Raison et les normes qui en sont issues *ne sont pas appréhendées comme auto-fondationnelles*. Toute forme d'hétéronomie quant à la fondation de la Raison comme du Droit trahit son origine métaphysique et, par ce biais, est susceptible de déboucher sur une nouvelle forme de confusion théologico-politique. Pour Habermas, l'ensemble de ces figures appartient donc à une métaphysique qu'il qualifie de *post-hégélienne* dans le sens où celle-ci provient d'un dépassement hégélien de Kant et d'un retour aux schémas théologiques comme idées constitutives et non plus comme idées simplement régulatrices.

Habermas a tout d'abord rangé Böckenförde de manière polémique dans la tradition de l'hégélianisme de droite⁶⁵, faisant référence à sa théorie de l'Etat, en raison de son recours à une fondation métaphysique ultime qui signerait la caractéristique hégélienne des Institutions qui ne seraient que l'expression, au sein de l'Histoire, d'une odyssee métaphysique de l'Esprit. En présentant une certaine téléologie des normes juridiques comme orientées vers une norme ultime fondationnelle, Böckenförde transforme effectivement le Droit et les institutions en *expression* de cette norme, au sens où les institutions se manifestent comme des instanciations de celle-ci depuis le domaine du Concept au sein du Réel. De fait, Böckenförde se range explicitement sous la bannière du programme hégélien de la réciprocité entre élaboration de la communauté morale civique et rôle spirituel de l'Etat⁶⁶. Les figures de ce post-hégélianisme contemporain toujours sous la menace de l'expression phénoménale d'un principe religieux ou métaphysique sous-jacent sont donc, aux yeux de Habermas, au nombre de trois.

La première référence théologique implicite part de l'analyse de la conscience de soi comme révélatrice négativement de l'impossibilité pour le sujet de s'auto-fonder, confronté à

⁶⁵ Habermas, Jürgen. *Dialectique de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 40. « A l'encontre d'une compréhension de l'Etat constitutionnel dans la lignée des hégéliens de droite, la conception procédurale inspirée de Kant repose sur une fondation autonome des principes constitutionnels, rationnellement acceptable dans ses prétentions par tous les citoyens. »

⁶⁶ Böckenförde, Ernst-Wolfgang. « *Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel* », in *op. cit.*, p. 116. « Est-ce-que la religion est, comme on l'a pensé pendant des siècles, la puissance fondatrice et formatrice qui garantit la civilisation et la moralité qui vivent dans le cœur de ses citoyens en dehors de l'Etat, ou est-elle dans ce rôle *remplaçable* et finalement inutile ? » (Notre traduction.)

la nécessité d'emprunter son identité à un Autre qui est Dieu ou une forme de Totalité intelligible⁶⁷. On trouvera ce schéma chez Schleiermacher⁶⁸, cité par Habermas, mais il n'est pas étranger à un penseur très éloigné de Hegel, Kierkegaard, dont la garantie existentielle du sujet repose sur une confrontation tragique au Tout-Autre⁶⁹, comme Non-Soi et comme différence radicale. Le rejet de la dialectique processuelle de Hegel par Kierkegaard se retrouve projetée dans une théologie dialectique dés-historicisée qui n'est, entendue ainsi, pas sans résonance avec la dialectique négative malgré la récusation sans appel d'Adorno, dans la mesure où elle suppose l'impossibilité d'un dépassement (*Überwindung*) illustré cette fois dans le rapport à Dieu. Réconciliée dans l'idéalisme allemand par l'intégration de la négativité et de l'indétermination du Non-Être dans une logique d'identification dialectique avec l'Être, ou tragiquement irréconciliable dans l'existentialisme kierkegaardien, cette fondation hétéronome de la Raison part elle-même de la découverte de la limitation du sujet réflexif et donc de la limitation corrélatrice de la Raison devant le Soi. Elle représente une première figure de la résurgence de la métaphysique que Habermas nomme ironiquement « *la conscience dilatée* »⁷⁰. C'est dire par ce vocable que la saisie par la Raison de ses propres limites ouvre ces philosophes

⁶⁷ Habermas, Jürgen. *Dialectique de la sécularisation*, op. cit., p. 50. « Le modèle qui sert ici est l'exercice d'un retournement, d'une conversion de la raison par la raison, opérés ou du moins déclenchés par ses propres forces – que la réflexion comme chez Schleiermacher parte de la conscience de soi du sujet agissant ou qu'elle se déploie comme chez Kierkegaard à partir de l'historicité de l'assurance existentielle de soi présente en chaque individu. »

⁶⁸ On notera que c'est chez Schleiermacher que se produit la rupture entre fondation par la raison pratique et discours sur Dieu. La théologie de Schleiermacher repose sur l'idée que la religion est une « *province autonome de l'âme humaine* » à bonne distance tant de l'éthique que de la métaphysique et qui repose sur un rapport unique en son genre à la Totalité, ne s'appuyant ni sur l'agir ni sur la réflexion. L'idée centrale de Schleiermacher est que l'essence se manifeste dans l'histoire par le mode de *l'expression* de cette essence dans les manifestations phénoménales. Tout ce qui est d'essence théologique répond à ce schéma fondé sur le concept d'*expression* dont les racines spinozistes ont été dévoilées par le travail de Gilles Deleuze dans *Spinoza et le problème de l'expression*. Ce dernier concept rend compte de la manière dont la Totalité caractérisée par l'Un se manifeste dans le Multiple sensible, en termes spinozistes, comment la *natura naturans* devient *naturata à travers l'être, le connaître et l'agir*. Le corrélat et la spécificité de cette pensée chez Schleiermacher est de réhabiliter l'intuition comme mode de connaissance, d'une part, et de faire de l'Univers (ou l'Infini) une totalité susceptible de devenir un objet de cette intuition, d'autre part. L'unification de ces deux aspects est dévolue à un concept-pivot qu'est *l'intuition de l'Univers*. On constate que ce schéma correspond parfaitement à la description que fait Habermas de la *conscience dilatée*, dilatée quant aux modes de connaissance puisque *l'intuition et le sentiment* y supplantent la Raison, et dilatée quant à son objet, puisque l'Univers qui n'était pas appréhendable comme phénomène, mais comme noumène chez Kant, se trouve intuitionné en son essence chez Schleiermacher. Contrairement à Kant, c'est l'intuitionné qui détermine chez Schleiermacher ce qui se produit chez l'intuitionnant. L'idée de l'infini devient constitutive et non plus régulatrice. La conséquence en est une revendication d'hétéronomie absolue des normes éthiques. Schleiermacher, Friedrich. *Glaubenslehre*, Leipzig, Deichert, 2008, §4. « Le caractère commun à toutes les manifestations si différentes soient-elles de la piété, par où celles-ci se distinguent en même temps de tous les autres sentiments, dont l'essence identique à soi de la piété, est que nous avons conscience de nous-mêmes comme absolument dépendants ou, ce qui veut dire la même chose comme étant en rapport avec Dieu. » (Notre traduction.)

⁶⁹ La mention de Kierkegaard qui fait référence de manière implicite au Tout-Autre n'est sans doute pas dépourvue d'arrière-pensées critiques en direction du dernier Horkheimer.

⁷⁰ Habermas, Jürgen. *Dialectique de la sécularisation*, op. cit., p. 51. « Ces Dieux anonymes de la métaphysique postthégélienne, la conscience dilatée, l'événement impossible à anticiper par la pensée, la société non-aliénée sont une proie facile pour la théologie. »

sur la nécessité, selon eux logique, de placer un fondement de la Raison dans la négativité extra-rationnelle d'une conscience cosmique, d'une Totalité, insaisissable phénoménalement par la connaissance mais discernable par l'intuition. Le post-hégélianisme est d'abord pour Habermas un mouvement d'objectivation ou d'hypostase du contenu des postulats de la raison pratique kantienne. Il constitue donc un renversement de la vertueuse dynamique normative déflationniste du kantisme fondée sur la raison pratique comme auto-fondation de la Loi morale et ses idées régulatrices⁷¹ comme simples garantes, en faveur d'une prolifération ontologique qu'il estime inappropriée, fondée sur *le sentiment* et *l'intuition* et débouchant sur une métaphysique à tendance théologisante fondée sur des idées constitutives. La propre difficulté à laquelle Habermas est confronté est, tout au contraire, de fonder les normes morales, juridiques et la légitimité politique qui leur est consubstantielle de manière déflationniste sur la raison pratique, sans recourir même à la logique des postulats et à la justification téléologique que ceux-ci induisent⁷². Il est évident qu'il ne peut qu'encore moins se référer au contenu nouménal substantialisé de ces postulats tel qu'il se présente dans l'idéalisme post-hégélien et tels qu'ils resurgissent dans l'hégélianisme de Böckenförde, qui en est une illustration implicite.

Une deuxième figure de ce post-hégélianisme est celle de *l'événement*, qui exprime à ses yeux la figure plus vaste du *messianisme* dont il constitue le philosophème ultime. On remarque ainsi une identité de structure avec la première figure de *la conscience dilatée* dans le sens, où le philosophème qu'est *l'événement* se présente comme correspondant au *mythème* messianique, placé par Habermas en position de mode de pensée générateur, dont *l'événement* comme concept pourrait être la manifestation dérivée⁷³. On constate ici l'importance que revêt

⁷¹ Il s'agit d'élaborer des impératifs catégoriques apodictiques comme conditions de la moralité, c'est-à-dire des principes qui ne se déduisent pas d'autres principes et sont donc *inconditionnés*. On retrouve dans l'ambition de Habermas de dresser un modèle de communauté communicationnelle la continuation de sa réponse à Horkheimer sur le caractère inconditionné dont Dieu comme concept serait le garant. Une des clefs de lecture que l'on peut adopter ici est que pour Habermas, Horkheimer reste bloqué à l'étape kantienne de la conditionnalité transcendantale ou téléologique des normes, porteuses de structures typiques de la théologie morale. Apel dans cette lignée n'aurait pas procédé à une critique assez forte et aurait conservé quelque chose de ce schéma.

⁷² C'est également tout l'enjeu du dialogue à distance que poursuit Habermas avec Apel. La démarche de Habermas est celle d'une dé-transcendantalisation du normativisme kantien par l'intermédiaire d'une contestation de la possibilité même d'élaborer une norme de référence ou de se réclamer d'une téléologie. Voir Habermas, Jürgen. *Morale et Communication*, *op. cit.*, p. 64. « Je montrerai comment en étudiant l'activité communicationnelle du point de vue de la pragmatique formelle, on peut par contre, percevoir les phénomènes moraux dans leur plénitude car, en effet, dans ce type d'activité, les acteurs s'orientent au moyen d'exigences de validité. (...) C'est là qu'intervient la fondation pragmatique-transcendantale que propose Apel à partir des présuppositions pragmatiques universelles de l'argumentation en général. *Nous verrons qu'à la vérité, cette déduction ne peut pas prétendre au statut de fondation ultime ; nous verrons aussi pourquoi il devrait être strictement impossible d'émettre une exigence aussi forte.* » Il est évident que la position de Böckenförde excède de très loin en ce domaine la position d'Apel qui demeure simplement *transcendantale* tandis que Böckenförde vise même une norme *transcendante*.

⁷³ Habermas, Jürgen. *Op. cit.*, p. 50. « Sans qu'il y ait une intention théologique au départ, une raison qui intériorise

le messianisme, considéré comme figure centrale du post-hégélianisme et comme un autre nom du retour ou de la sauvegarde de la métaphysique et de la théologie. *Placé parmi les figures du soubassement métaphysique de la pensée avec lesquelles il faut rompre, le messianisme en tant que tel montre la porosité réciproque de la pensée religieuse et de la métaphysique*⁷⁴. La post-métaphysique doit donc rompre d'abord avec la figure de *l'événement*⁷⁵, appréhendé non en tant modalité ontologique, mais comme concept constitutif de l'historicisation des représentations du monde. Sur ce point, ce serait faire un contresens que de penser que Habermas aborde le problème ontologique des constituants ultimes du Réel en éliminant de fait *l'événement* : c'est en tant que figure de la pensée, en tant que manifestation du schéma historiciste dans la philosophie comme pure production idéelle, que l'événement est ici rangé parmi les constituants critiquables de la métaphysique. Est nommé *événement* ici tout ce qui procède d'une approche historiciste du Réel par laquelle le temps est avant tout constitué d'éléments qualitatifs ; est nommée *messianisme* toute forme d'approche historiciste qui considère qu'il y a *un ou des événements non anticipables* par la pensée qui procèdent à un partage *qualitatif* de l'Histoire, partage qualitatif relié au destin métaphysique de l'Être et à la transformation anthropologique de l'Humanité. Si cette hostilité à l'événement s'explique aussi par la congruence que ce dernier entretient avec *la décision* et ses connotations schmittiennes, dont la résultante est toujours un événement, c'est aussi son historicisme messianique sous-jacent qui se révèle principalement incompatible avec le modèle de communauté communicationnelle de Habermas, qui est rigoureusement *indépendant* de toute considération historique. Le caractère discontinu de la modélisation de l'avènement de la communauté communicationnelle par Habermas n'implique pas qu'elle soit de l'ordre de l'événement. Chez Habermas, les considérations historiques demeurent simplement adossées à la constitution de l'Espace public comme condition de possibilité sociale-historique d'une communauté

les limites se dépasse sur ces chemins vers un autre qu'elle-même, que ce soit dans la fusion mystique avec une conscience de dimension cosmique ou dans l'espérance désespérée de l'événement historique, d'un message rédempteur ou dans la solidarité engagée avec les opprimés et les humiliés pour hâter le salut messianique. »

⁷⁴ Habermas, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort, Suhrkamp, 1988, p. 23. « Ainsi, je ne crois pas, curieusement, que nous puissions comprendre des concepts européens comme morale et éthique, personne et individu, liberté et émancipation – qui nous sont peut-être encore plus chers et proches que la conception cathartique des Idées délimitant le corpus conceptuel de la pensée platonicienne –, sans nous approprier la pensée de la doctrine du Salut d'origine judéo-chrétienne. » (Notre traduction.)

⁷⁵ En ce sens, Habermas se situe déjà dans la lignée de Durkheim, pour lequel la disparition de l'événement est une condition épistémologique de la scientificité d'une discipline naissante qu'est la sociologie, aspirant à approcher la régularité nomologique des sciences exactes et la marque d'une déficience de l'Histoire, par exemple, au sein de laquelle la survivance de l'événement constitue un obstacle. Ce schéma se retrouve dans l'élaboration de la pensée post-métaphysique. Durkheim, Emile. « L'histoire et les sciences sociales », in *Eléments d'une théorie sociale*, Paris, Minuit, 1975.

communicationnelle démocratique, tandis que la *sacralité*, au sens sociologique, est originelle, contemporaine de l'émergence du social et du langagier comme *toujours-déjà-là*. A la rupture souhaitée avec la dialectique de la conscience religieuse s'ajoute, chez Habermas, une rupture avec toutes les formes d'historicisme post-hégéliennes, dont le marxisme vulgaire fait partie, au même titre que la distinction schellingienne/blochienne, de la subdivision de l'Histoire en éons, en temps différenciés⁷⁶. A la différence de la précédente, cette figure ne suppose aucune forme de substantialisation de la norme sous-jacente, mais elle s'inscrit, selon Habermas, dans un rapport typiquement hégélien au Réel comme *production* par l'Idéal. Ce qui subsiste néanmoins de la première figure de la *conscience dilatée*, c'est l'idée que ce sont les formes de pensée philosophique et non des modalités du Réel qui sont le lieu de la conservation du théologique au-delà des transformations de la sécularisation. De ce point de vue, Habermas semble converger avec Löwith et semblerait presque étendre son constat sans se cantonner strictement aux philosophies de l'Histoire, puisqu'il repère des persistances religieuses dans les modes de pensée philosophiques du sujet dans le cas de Schleiermacher et Kierkegaard. On constate la position intermédiaire entre Blumenberg et Löwith que dessine la position habermassienne.

La troisième figure décrite est celle de *la société non aliénée* et elle rejoint la figure religieuse de *l'eschatologie*, bien que Habermas ne mentionne pas explicitement cette dernière, à la différence du cas précédent et du messianisme. Cette troisième figure n'est cependant immédiatement compréhensible qu'à partir de la deuxième dans la mesure où elle en procède partiellement. D'une part, la figure de la société non aliénée fait référence très clairement à ce qui est *produit* par l'événement de type messianique, dans un vocabulaire schellingien, par la survenance d'un « *nouvel aion* ». La société non aliénée est bien, de ce point

⁷⁶ Schelling est parmi les penseurs de l'idéalisme allemand un de ceux chez qui le lien entre philosophie de la religion et philosophie de l'Histoire est le plus explicite. La familiarité ancienne de Habermas avec cet auteur justifie que l'on interroge la conception de l'Histoire de ce dernier, qui est par excellence celle que semble viser Habermas. Dans la conception de l'Histoire de Schelling, l'événement est révélation et l'Histoire, faite du matériau des événements, est en son entier révélation, l'histoire empirique est inséparable d'une histoire du dévoilement de l'Absolu. Schelling précise donc in *Système de l'idéalisme transcendantal*, Louvain, Peeters, 1978, p. 237-238, trad. Christian Dubois : « L'histoire elle-même est une révélation jamais totalement achevée de l'Absolu. » L'Histoire est par nature supra-historique et se déploie à travers une temporalité « pulsatile » composée de temps successifs qui à la fois reprend le concept de *Aion* grec et la survenance kaïrotique de la révélation-événement sans pour autant considérer cette succession de temps pluralisés comme cyclique. Il y a bien une finalité de l'Histoire et chez Schelling, le lien entre eschatologie et messianisme au sens que Habermas donne à ces deux termes est déjà constitué par l'originalité de son concept de temps. On a vu combien cette synthèse jouait un rôle également important chez Bloch, qui en emprunte certains traits dont la négativité de l'inachèvement de cette révélation de l'Absolu.

de vue, une résultante de ce partage qualitatif de l'Histoire par l'événement et donc l'*aboutissement* de la logique messianique. La société non aliénée entraîne nécessairement une transformation anthropologique de l'humanité comme finalité de l'Histoire, la désaliénation pouvant être considérée comme l'aboutissement social de la conjonction du plus haut degré de savoir et du plus haut degré de liberté. En cela, comme synthèse de l'agir et du connaître, elle est réconciliation. On y discerne la figure bien connue, et exploitée par la première Théorie critique, du Royaume de Dieu, dont la connotation kantienne⁷⁷ se différencie de la même figure telle qu'elle est utilisée dans l'Utopie théologisée blochienne. En ce sens, elle correspond bien au schéma eschatologique religieux, dans la mesure où elle inaugure à la fois une fin de l'Histoire, puisque dans ce cadre, l'Histoire ne peut plus être pensée en termes d'événements et de transformation mais prend les allures de forme immobile d'un temps historique mobile qui se fige une fois atteinte sa finalité, renversant le rapport platonicien du temps à l'Éternité, conformément au programme schellingien. En outre, cette société non aliénée est une société du règne de la justice dans la mesure où la transparence à soi de la société permet, sur le mode du Jugement dernier, la rétribution équitable pour tous de l'ensemble des biens symboliques et matériels disponibles.

Il faut ici remarquer que, si la modalité événementielle de la survenance de cette société est évoquée, Habermas ne s'y limite pas. S'il songe principalement aux philosophies qui font de la Révolution une finalité eschatologique, il nous semble que, conformément à la tradition francfortoise, la notion de Progrès indéfini soit ici encore interrogée de manière critique comme une production de la métaphysique. Le lien entre événement et société non aliénée n'est pas exclusif de la survenance de celle-ci. Si le Progrès, comme concept sous-tendant une Histoire continue, s'oppose effectivement à l'événement par la place accordée à une conception continuiste de l'Histoire en opposition à une conception discontinuiste, elle n'en partage pas moins l'horizon d'un souverain Bien social-historique, sur le modèle kantien, qui concilierait plus haut degré de bonheur et de vertu à l'échelle de la société tout entière. Le schéma d'une philosophie de l'Histoire fondée sur le Progrès semble alors tout aussi chargée de schémas

⁷⁷ Kant, Emmanuel. *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1994, p. 227. « Cette représentation d'un récit historique du monde futur, qui elle-même ne constitue pas une histoire, est un bel idéal de l'époque morale de l'Univers, due à l'introduction de la véritable religion universelle, époque *vue par avance* dans la foi jusqu'en sa perfection, que notre *vue ne saisit pas* dans sa perfection empirique, mais vers laquelle *nous pouvons projeter nos regards* en marchant et en progressant sans arrêt vers le bien le plus haut possible sur terre (en quoi il n'y a rien de mystique, mais tout se passe naturellement, d'une façon morale), c'est-à-dire nous y disposer. »

théologiques et métaphysiques, comme en témoigne le positivisme de Comte analysé par Löwith, dont la congruence avec le théologique finit même par s'incarner dans l'adoption des caractéristiques sociologiques et anthropologiques de la religion, telles que le rite. On peut à cette idée de la société non aliénée ajouter la figure de l'Utopie⁷⁸, dont elle constitue la définition essentielle et qui, dans sa forme positive chez les penseurs de la Renaissance et des Lumières, comme négative et indéterminée chez Bloch et Adorno, constitue un modèle encore impensable de l'aboutissement eschatologique reliant par synthèse le caractère d'impossibilité de l'anticipation messianique et celui de la société non aliénée. Là encore, l'idée de la société non aliénée est mise en correspondance avec une figure de pensée plus vaste qu'est le modèle eschatologique sécularisé de la première Théorie critique comme croyance à un Salut interne à l'Histoire. L'idée qui se déploie sous ses différentes formes évoquées précédemment est que le processus historique possède un sens à la fois dans l'acceptation d'une *signification* mais aussi dans celui d'une *direction*. Ce qui apparaît dans le schéma eschatologique, c'est le développement nécessaire et donc non contingent de l'Histoire, l'impossibilité de penser que l'Histoire pourrait se développer autrement et surtout l'affirmation qu'il existe une *finalité* de l'Histoire, celle-ci résidant soit dans le prolongement de la nature soit dans les lois du développement de la société ou encore dans l'accomplissement d'un Salut cosmologique. La société non aliénée est le philosophème *correspondant* au mytheme eschatologique. Pour Habermas, l'idée selon laquelle il existe une persistance des schémas théologiques au sein de la pensée philosophique est donc une grille d'analyse recevable, et non pas une simple modalité analogique et rhétorique. S'il en souligne le caractère non intentionnel, ce qui n'est pas contradictoire avec la lecture de Löwith, il dépeint d'une certaine manière ce schéma comme une dérive contingente, due en grande partie à une persistance dommageable de la métaphysique insuffisamment éliminée des contenus philosophiques et surtout à une

⁷⁸ Voir Roman, Sébastien. « Consensus et Utopie. Lecture de Habermas par Paul Ricoeur », Revue *Esprit*, n° 8, 2015. « Il ne faudrait pas conclure de cette intégration de l'Utopie aux figures de la théologie eschatologique une infirmation de lecture que Ricoeur fait de Habermas comme penseur intégrant des schémas utopiques. Tout au plus, faut-il bien remarquer que l'Utopie que l'on peut discerner dans la communauté communicationnelle habermassienne parfaitement rationnelle est une utopie négative dans la mesure où elle ne peut faire l'objet d'une description positive de ses caractéristiques, mais en outre, elle est une utopie profondément originale dans la mesure où elle est totalement déliée des notions d'histoire et de temps et en ce sens conformément au programme que se donne Habermas dans le cadre de sa post-métaphysique, de proposer un modèle épuré de toute reprise de schéma eschatologique et messianique. Là encore, nous avons un indice du rôle de la non-reprise des schémas théologiques comme mode de différenciation avec la première théorie critique malgré la conservation d'une dimension utopique qui fonctionne selon nous comme une idée régulatrice plus que comme une idée constitutive. La communauté communicationnelle gouvernée intégralement par la raison est de l'ordre d'un postulat de la raison pratique mais totalement immanent au développement même de la communauté communicationnelle. Il ne devient donc pas hétéronome à celle-ci mais confirme la pleine autonomie de la communauté politique moderne. »

prééminence de Hegel sur Kant. De ce point de vue, Habermas ne rejoint pas pleinement le scepticisme radical blumenbergien mais sa position demeure ambiguë puisqu'il distingue entre les *Dieux de la métaphysique post-hégélienne* précédemment évoqués : société non aliénée, conscience dilatée, événement impossible à anticiper, qualifiés de *proies pour la théologie*. Le caractère ternaire de cette distinction est même rapproché par Habermas de la nature trinitaire du Dieu chrétien et évoquée comme modalité supplémentaire de rapprochement herméneutique possible, pour ceux qui adoptent la position du théorème de sécularisation, dont Habermas se tient cependant soigneusement à distance.

Ces propositions peuvent se lire de deux manières différentes : soit Habermas adopte en effet l'idée löwithienne selon laquelle les philosophies de l'Histoire et, au-delà, toute la métaphysique idéaliste du Sujet, répondent à un schéma de sécularisation des conceptions du monde d'origine religieuse, soit au contraire, le terme de *proie* laisse entendre qu'il y a un détournement herméneutique de ces conceptions métaphysiques au profit d'une interprétation théologisante qui ne se justifie que par des analogies. Nous pensons qu'il faut comprendre Habermas de la manière suivante : si les notions philosophiques, en l'occurrence *les Dieux de la métaphysique*, ne sont pas nécessairement directement issus de schémas théologiques sur le mode de *l'expression*, s'ils ne découlent donc pas nécessairement d'un processus de transformation séculier de conceptions préexistantes, le mouvement de fondation hétéronome de la Raison qui est le point commun de ces concepts permet à une herméneutique théologique de se déployer par *convergence* dans la mesure où la métaphysique post-hégélienne partage avec la pensée religieuse le refus du caractère auto-fondationnel de la Raison. Ainsi, il ne s'agit pour Habermas ni d'une sécularisation historique de type löwithien, ni d'une simple analogie de type blumenbergien, mais d'une convergence fondée sur un socle commun qu'est l'hétéronomie de la Raison à elle-même et le rejet de la thèse de la capacité fondationnelle de la raison autonome. De ce fait, les « Dieux » de la métaphysique post-hégélienne sont rendus parfaitement compatibles avec les « Dieux » de la religion dans la mesure où ils reposent sur une référence sémantique suprasensible et une gnoséologie extra-rationnelle dont la philosophie de la religion de Schleiermacher constitue le véritable modèle en tant que réhabilitation de l'Infini comme objet philosophique saisissable et réhabilitation de l'Intuition et du sentiment comme modalité épistémique légitime. La tâche de la pensée post-métaphysique est donc de fournir un modèle constitutif de la légitimité de l'Etat libéral moderne libéré de ces concepts porteurs d'une hétéronomie irréductible.

Ainsi, la sécularisation n'est pas chez Habermas une clef d'explication générale de la persistance de schémas théologiques dans les modes de pensée philosophiques⁷⁹. C'est l'effacement des apports du kantisme par la métaphysique post-hégélienne et, en particulier, le brouillage de la délimitation épistémique des champs de la foi et de la connaissance, réalisé difficilement par la critique kantienne, qui crée une convergence inévitable entre ces deux champs, religieux et métaphysiques. Le modèle explicatif habermassien n'est pas tant un modèle de transformation ou de parallélisme que le constat d'une synthèse de fait qui préserve néanmoins une certaine autonomie de la métaphysique et de la religion. L'une ne procède pas de l'autre, n'exprime pas l'autre, mais l'une est compatible avec l'autre par un effet structurel, non par un effet génétique. Habermas reprendra ce modèle de l'effet structurel pour expliquer la transformation des sociétés non séculières en sociétés libérales. Pour Habermas, ce modèle génétique-historique constitue en fait une pathologie commune de la réflexion sur les fondements de la Raison. Il n'en fait pas une règle herméneutique générale de l'histoire de la pensée et encore moins de l'Histoire comme déploiement et en propose une autre interprétation⁸⁰ renversée. Le vrai parallélisme historique qu'esquisse Habermas est celui existant entre, d'une part, l'auto-fondation de la Raison issue des Lumières et en particulier de Kant, et d'autre part, l'auto-fondation des normes constitutionnelles, juridiques et morales au sein de l'Etat séculier moderne. Habermas montre que le refus métaphysique de l'une entraîne finalement le rejet politique de l'autre, et que métaphysique post-hégélienne et religion se situent en réalité dans le même champ épistémique hostile à la conception normative et

⁷⁹ Le risque de contresens est ici très grand car une lecture superficielle pourrait laisser penser que Habermas fait sienne l'idée d'une correspondance entre régimes politiques et conceptions métaphysiques. Il nous semble cohérent néanmoins de montrer qu'il n'est pas possible pour Habermas de reconnaître et d'adopter l'idée que les grandes conceptions métaphysiques du monde correspondent à des figures religieuses, pas plus que les grandes conceptions politiques ne correspondent à des schémas métaphysiques. Ses considérations sur la Trinité semblent ici plutôt jouer le rôle d'un renversement supplémentaire du modèle de sécularisation de Schmitt, car finalement, cette captation herméneutique par le théologique ressemble à s'y méprendre au schéma schmittien. Nul doute que la mention par Habermas de la Trinité constitue une critique du forçage herméneutique que constitue la lecture du politique et de la métaphysique à travers le prisme du religieux comme *arkhè* de leur développement. Schmitt pour sa part, très inspiré par Donoso Cortès, reprend au penseur espagnol cette correspondance entre figures métaphysiques et régimes politiques qui traversent d'abord la pensée de Donoso sous forme d'intuition politique. Voir Donoso, Cortès. « Discours sur l'Europe », in *Théologie de l'histoire et crise de civilisation*, Paris, Le Cerf, 2013, p. 115. Chez Habermas, ce schéma semble renversé dans la mesure où précisément le politique n'est pas pensé comme une transposition de la métaphysique ou du religieux mais comme le vrai champ autonome dans le cadre de l'Etat libéral séculier. La pensée de Habermas est précisément une pensée de l'autonomie réciproque des champs de la politique d'une part, de la métaphysique et de la religion, d'autre part.

⁸⁰ Habermas, Jürgen. *Profils philosophiques et politiques*, op. cit., p. 173. « Cependant, cette relation entre la croyance chrétienne à la création et la compréhension critique qu'a de soi la conscience sollicitée par la pratique ne pourrait-elle pas inversement se vérifier par le fait que c'est précisément la sécularisation, c'est-à-dire la démythification des articles de foi qui fait apparaître le moment de la vérité dans le mythe ? » Habermas se montre en fait assez blumenbergien puisque ce n'est pas la sécularisation qui conserve des vérités de la religion mais c'est la sécularisation qui dévoile des contenus de vérité masqués par les articles de foi.

épistémique issue du kantisme et par conséquent incompatible avec le républicanisme kantien qui en est la traduction politique.

B) Sacré et symbolique au fondement de l'agir communicationnel

Si l'analyse de Habermas sur le rapport au théologique qu'entretiennent les institutions juridiques et politiques plaide pour une rupture des plus nettes avec le modèle théologico-politique, cette rupture étant un élément constitutif essentiel du républicanisme kantien et de l'autonomie des normes qui en sont la marque, le rapport de Habermas au *religieux*, en tant qu'il se distingue comme phénomène social et pratique du *théologique* comme production théorique, est plus complexe. L'un des effets de la neutralité axiologique et de l'abstention métaphysique quant aux fins ultimes de l'humanité, qui sont des éléments nécessaires à l'Etat libéral quant à l'élaboration de normes fondamentales, est d'admettre cependant comme légitimes au sein de la communauté communicationnelle les argumentations qui reposent sur la proclamation d'une fondation hétéronome de la Norme fondamentale de référence, qu'elles soient religieuses ou métaphysiques. Le pluralisme constitutif de l'Etat libéral implique sa reconnaissance comme partie prenante à l'argumentation de conceptions normatives par laquelle l'auto-fondation des principes moraux constitutifs de l'Etat démocratique est impossible. Il s'agit d'une conséquence afférente au dilemme de Böckenförde qu'adopte pleinement Habermas sans que l'auto-fondation par la Raison par laquelle il se différencie de ce dernier ne s'accompagne d'une exclusive quant à la légitimité des opinions et des modalités argumentatives opposées. La raison communicationnelle habermassienne implique un élargissement du concept de Raison au-delà de de la pure logique démonstrative⁸¹, et c'est ce qui fonde qu'elle puisse inclure l'autre de la Raison dans cet échange argumentatif sans pour autant se fonder sur une quelconque hétéronomie, voire l'exclure absolument⁸². Cette mise en

⁸¹ Habermas, Jürgen. *Vérité et Justification*, Paris, Gallimard, 2001, p. 51, trad. Rainer Rochlitz. « Ce n'est pas le langage *per se*, c'est l'usage des expressions linguistiques dans la communication qui repose sur une rationalité d'un type particulier, irréductible aussi bien à la rationalité épistémique du savoir (contrairement à ce que pense la sémantique de la vérité), qu'à la rationalité finalisée de l'action (contrairement à ce que pense la sémantique intentionnaliste). Cette rationalité de la communication trouve son expression dans la capacité du discours orienté vers l'entente à favoriser l'accord, ce discours garantissant aux locuteurs qui y participent à la fois l'existence d'un monde vécu subjectivement partagé et l'horizon à l'intérieur duquel ils peuvent se référer à un seul et même objectif. »

⁸² Habermas, Jürgen. *Dialectique de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 48. « Dans ce contexte, on prête de nouveau l'oreille aujourd'hui au théorème selon lequel seule l'orientation religieuse vers une référence transcendante pourrait sortir de l'impasse une modernité contrariée. A Téhéran, un collègue m'a demandé si du point de vue des cultures comparées et de la sociologie des religions, la sécularisation européenne n'était pas à proprement parler la voie particulière qui aurait besoin d'un collectif. Cela fait penser à l'état d'esprit qui régnait sous la république

avant vise à rompre avec la tradition logocratique de la violence de la vérité⁸³ dans la mesure où la référence à la vérité fait l'objet d'une recherche commune dialogique et non d'une référence sémantique. Ce déplacement du théologique comme discours théorique sur la question propre de la religion comme pratique est rendu possible par l'expulsion et le dépassement de la métaphysique en ce que la métaphysique, dans la tradition de Schleiermacher, permet précisément le retour du théologique, dont elle partage l'ancrage au sein d'un principe hétéronome. En outre, il y a chez Habermas, contrairement à la vision communément prodiguée à son égard, une recherche d'une définition propre du politique comme *synthèse* de différentes sphères de l'activité humaine, et non comme élément simple recherché dans sa pureté originelle et conceptuelle par une *analytique* de type schmittienne. La religion, en tant que fait qui motive les agents et qui détermine des actions constatables dans la pratique sociale, est ainsi un objet parfaitement appréhendable dans le cadre d'une société fondée sur la rationalité communicationnelle, puisqu'elle inclut son Autre comme élément légitimement constitutif de l'ensemble social et en fait un objet politique. En outre, comme le remarque Habermas quand il évoque la tradition catholique de la prise en compte du *lumen naturale*⁸⁴, la religion n'est pas par essence étrangère à la production d'arguments rationnels et la nature extra-rationnelle et fondationnelle de la norme de référence ne signifie pas du tout une incapacité à mobiliser des arguments et à soumettre à la Raison la validité de certaines propositions, par exemple dans le domaine éthique. De ce fait, la religion occupe une place tout à fait différente du théologique dans le discours habermassien, puisque la communauté communicationnelle ne peut ignorer la religion comme étant une motivation argumentative de certains de ses membres quant au déploiement des normes morales sans pour autant se prononcer sur la vérité des présupposés normatifs de cette motivation⁸⁵. Toutefois, la religion joue un rôle qui n'est pas négligeable selon Habermas dans le processus qui se situe en amont du fonctionnement de la communauté, dans son processus d'édification même. La communauté communicationnelle doit être appréhendée cette fois du point de vue de sa genèse. Si le fait

de Weimar, à Carl Schmitt, Heidegger ou Leo Strauss. »

⁸³ Arendt, Hannah. « Vérité et Politique », in *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, Idées 1972, pp. 305-307, trad. Patrick Lévy. « Quand on la considère du point de vue de la politique, la vérité a un caractère despotique (...). Les faits sont au-delà de l'accord et du consentement, et toute discussion à leur sujet – tout échange d'opinions qui se fonde sur une information exacte – ne contribuera en rien à leur établissement. »

⁸⁴ Habermas, Jürgen. *Dialectique de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 48. « Un scepticisme radical de la raison est certes par nature étranger à la tradition catholique. »

⁸⁵ Habermas, Jürgen. *Ibid.*, p. 49. « Ce faisant, je ne voudrais pas introduire ce phénomène de la persistance de la religion, dans un environnement qui continue à se séculariser, comme un pur constat social. La philosophie doit aussi prendre au sérieux ce phénomène, pour ainsi dire de l'intérieur, comme une exigence cognitive. »

communicationnel n'est pas susceptible d'être historicisé, car conçu comme *originel* dans une perspective qui emprunte fortement à Mead et rappelle l'apodicticité de la norme chez Kant, la communauté communicationnelle propre à l'Etat libéral démocratique représente cependant une certaine forme de communauté communicationnelle dont le régime de manifestation publique diffère de celui en vigueur au Moyen Age, par exemple. Un tel modèle s'explique en raison de l'émergence d'un espace public dont il épouse la forme. L'espace public peut être ainsi décrit comme le contenant historicisé de la communauté communicationnelle qui en est le contenu anhistorique. Toute société est une communauté communicationnelle, mais la diversité des sociétés montre bien que les ressorts de ce qu'est une communauté communicationnelle ne peuvent y demeurer quantitativement intangibles. En tant que phénomène sociologique total et manifestation d'une position épistémique sur les croyances, la religion présente en effet des caractéristiques particulières dont Habermas va montrer qu'elles représentent une étape centrale dans l'émergence dialectique de la communauté communicationnelle et que son retrait au profit de cette dernière caractérise l'espace public démocratique. Cette émergence ne peut être comprise selon Habermas que *dans un certain rapport avec la religion* dans la mesure où cette dernière appartient à l'espace du symbolique, qui est l'espace de médiation nécessaire à la compréhension mutuelle entre les individus qui composent la communauté communicationnelle. C'est donc par un double éclaircissement, premièrement, du rapport du symbolique au social, et deuxièmement, du symbolique au religieux, que se situe l'ensemble commun qui régit le rôle du religieux dans l'élaboration progressive d'une communauté communicationnelle abordée du point de vue génétique.

Habermas emprunte ainsi tout d'abord à George Herbert Mead sa modélisation du rôle du symbolique dans l'élaboration des phénomènes sociaux. Il faut en premier lieu remarquer l'importance du modèle de Mead pour Habermas. En effet, ce dernier permet la synthèse de la réflexion ontogénétique empruntée à Kohlberg et Piaget que Habermas consacre, à travers diverses occurrences dans son œuvre, à la psychologie morale et aux différents stades du développement éthique chez l'enfant, et de la réflexion holistique sur les fonctionnements sociaux d'ensemble et l'émergence normative au sein de la société. La pensée de Mead donne à Habermas les outils pour tracer une continuité entre psychologie réflexive, intersubjectivité et élaboration des normes. Habermas décrit ainsi le rôle crucial du symbolique dans la médiation entre communication et normes dans la pensée de Mead⁸⁶. Ce *symbolique* est

⁸⁶ Habermas, Jürgen. *TAC, op. cit.*, t. II, p. 12. « Mead se fixe la tâche de ressaisir les caractères structurels de

cependant conçu de manière très particulière, volontairement délié de sa définition cognitive que l'on pourrait résumer sous un vocabulaire frégéen comme le signe dont le *sens* émerge de l'écart – et non de la ressemblance – entre la *représentation* et la *référence*⁸⁷. Mead ne traite pas le symbole comme une telle opération dissociative. Pour lui, la caractéristique du symbole n'est d'ailleurs pas la manière dont ce dernier déplace la relation référence/représentation dans son économie interne, c'est-à-dire sa pure fonction sémiotique, mais la manière dont il unifie autour d'un sens commun l'émetteur et le récepteur du signe, c'est-à-dire sa fonction interactionniste et sémiologique. Pour que le symbole fonctionne, la nature de l'écart entre référence et représentation doit être comprise et acceptée universellement au sein d'une communauté dont les membres interagissent. L'interaction symbolique a vocation à l'extension interpersonnelle⁸⁸. C'est en outre la répétition quantitative de l'usage des symboles de manière identique, la fréquence dans les gestes et paroles qui, selon Mead, fonde la possibilité de la communication à travers le symbole par coordination habituelle. A un geste donné doit correspondre une action donnée, et ce de manière suffisamment régulière pour constituer une médiation porteuse de signification mutuelle entre les agents. La problématique de la distinction entre convention, domaine visé par les jugements prescriptifs, opposé à la nature, et description, cette dernière étant appréhendée comme objet visé par les énoncés descriptifs, distinction qu'évoquait Popper, est ici dépassée. Ce dépassement entraîne une redistribution ontologique majeure dans la mesure où Mead souligne le rôle *conventionnel* et la fonction de coordination sociale des actions des tout premiers signaux linguistiques et *leur parenté étroite avec la gestualité*. Il souligne leur ancrage dans une organicité, abolissant la stricte distinction de la convention sociale avec la naturalité⁸⁹ pure. (On veut par exemple prévenir autrui d'un danger en criant, puis ce cri se module différemment s'il s'agit d'une attaque par un animal sauvage ou s'il s'agit d'un danger naturel ou d'un ennemi humain se différenciant peu à peu, suppléant les signaux d'alerte gestuels, les cris etc.) L'utilité du recours à Mead pour la démonstration de Habermas est donc aussi de s'extraire de la partition ontologique établie par Popper, fondée sur

l'interaction médiatisée par le symbole. »

⁸⁷ Nous avons choisi une définition frégéenne du signe car elle nous semble la plus opposée à celle de Mead et elle apparaît dans d'autres œuvres de Habermas.

⁸⁸ Habermas, Jürgen. *TAC, op. cit.*, t. II, p. 13. « Il (Mead) part du fait que, dans des conditions suffisamment similaires, deux participants individuels d'une interaction peuvent employer et comprendre le même symbole dans une signification identique. » Habermas indique que cette définition correspond davantage aux langages par signaux que ceux par geste.

⁸⁹ Mead, George-Herbert. *L'Esprit, le Soi, la Société*, Paris, PUF, 1963, p. 39, trad. Jean Cazeneuve, Eugène Kaelin, et Georges Thibault. « Le fait même qu'un chien soit prêt à en attaquer un autre devient un stimulus pour que l'autre modifie sa propre position, sa propre attitude. Il ne l'a pas plutôt fait qu'il en résulte un changement chez le premier. Nous avons ici une conversation par gestes. »

les différents types de propositions et débouchant sur une dépréciation des jugements prescriptifs. Là où Mead présente une approche du langage et de la fonction symbolique opposée à celle de Popper, c'est donc dans la primauté génétique accordée au rôle conventionnel du symbole et à sa dimension interactionniste et praxéologique qui l'emporte et précède même l'ensemble des fonctions *descriptives* et *sémantiques* du langage. Le symbolique n'est pas *d'abord* une certaine forme d'opération cognitive, sans quoi il ne concernerait que l'entendement et ses modalités computationnelles de fonctionnement. Il n'est pas davantage une forme de représentation du monde à visée sémantique, mais le facteur qui, dans l'action, rend possible la communication en garantissant un espace commun médiatisé entre les divers acteurs par la répétition et la régularité des schémas action/réponse. Même si les deux modèles de Mead et Popper mettent l'accent *in fine* sur le rôle de coordination que favorise le langage et demeurent relativement proches sur la finalité interactionniste, et sur la division en deux faces, illocutoires comme perlocutoires, du langage prescriptif, Mead fait donc dériver pour sa part l'énonciation descriptive de la prescription et de l'action⁹⁰.

Mead s'intéresse d'ailleurs très peu aux énoncés descriptifs et ceux-ci n'appartiennent pas à une région ontologique séparée en ce qu'ils s'inscrivent dans une conception où le langage est *ab initio* et intégralement annonciatif et contextuel : il vise à annoncer ce que l'on va faire, comme prévenir autrui de son action ou informer d'un état interne (douleur, satisfaction). Le modèle du signal linguistique fondamental (cri, interjection) est étendu aux différentes formes d'interaction, faisant du symbole le véritable objet transitionnel de l'interaction et du symbolique le domaine de la médiation communicationnelle. L'action est première pour Mead et l'intériorisation du langage est introjection du potentiel sémantique des interactions médiatisées par des gestes, puis des paroles⁹¹. L'indéniable montée vers le symbolique qu'est l'interaction langagière provoque également une transformation des répétitions

⁹⁰ Habermas, Jürgen. *Ibid.*, p. 14. « Mead tente donc d'expliquer l'émergence du langage par le fait que le potentiel sémantique déposé dans des interactions médiatisées par des gestes devient symboliquement disponible pour les participants de l'interaction, grâce à une intériorisation du langage gestuel (...). C'est le passage de l'interaction médiatisée par des gestes à l'interaction médiatisée par les symboles. »

⁹¹ Mead, George-Herbert. *Op. cit.*, p. 65. « La signification est le développement d'une relation objective entre certaines phases de l'acte social ; ce n'est pas une addition psychique à cet acte, ni une idée telle qu'on la conçoit traditionnellement. Le geste fait par un organisme, la réaction d'un autre être à ce geste et leur résultante dans l'acte social qui s'ensuit sont les termes d'une triple relation du geste au premier organisme, du geste au second organisme et du geste aux phases ultérieures de l'acte social donné. Cette triple relation constitue la matrice qui donne naissance à la signification et qui devient en même temps son domaine. » La conception du symbolique chez Mead abolit les différences entre nature (*phusis*) et convention (*thesis*) et prend l'allure d'une conventionnalisation de la nature.

comportementales qui vont se métamorphoser en règles linguistiques⁹² marquées par les mêmes critères de prévisibilité et de régularité, mais encore accrues au point de devenir des règles. Le langage constitue donc pour Mead l'origine de la normativité⁹³ en s'extirpant de la simple conformité comportementale et en poussant à un degré supérieur d'abstraction le mécanisme symbolique de *l'habitude* vers *la coutume* et enfin vers *la Règle*. Habermas et Mead partagent en outre l'adage wittgensteinien selon lequel *on ne se donne pas une règle*. Selon ce dernier, suivre une règle ne vaut pas que pour soi car la règle doit être respectée et partagée par au moins un « autre » avec lequel on se donne conjointement cette règle : c'est l'exemple bien connu du jeu lorsqu'il associe plusieurs participants⁹⁴. La normativité présentée d'abord sous la forme la plus mécanique de la *règle* suppose donc déjà à la fois une *médiation symbolique* incluse dans la règle et une interaction intersubjective. C'est cette convergence qui doit être retenue comme critère anthropologique d'hominisation selon Mead. La médiatisation par le symbole entraîne conséquemment la régulation par les normes dans la mesure où le symbole crée une communauté d'action et de compréhension⁹⁵. Il existe donc une corrélation étroite entre faculté communicationnelle et généralisation normative juridique et éthique. On revient alors ici à des présupposés qui donnent les conditions de possibilité de la liaison entre Raison et communauté communicationnelle. Si la description de Mead est précieuse, dans la mesure où elle montre le rôle central du symbolique dans la liaison du normatif et du communicationnel sur lequel Habermas va élaborer les caractéristiques, elle peine à s'extirper d'un paradigme comportemental qui ne permet pas de traiter la spécificité de la norme morale à moins de considérer que le jugement prescriptif n'est que l'application de règles reproductibles, l'application d'une grammaire dérivée de l'apprentissage de comportements. On en reviendrait ici à l'absorption des normes éthiques par des normes valant par leur seule procédure, comme

⁹² *Ibid.*, p. 41. « Les gestes deviennent des symboles significatifs quand ils font naître implicitement chez celui qui les accomplit la même réaction qu'ils font naître explicitement – ou sont censés faire naître – chez ceux à qui ils s'adressent. »

⁹³ Habermas, *TAC*, op. cit., t. II, p. 49. « En conceptualisant l'action régulée par les normes et en constituant un monde de relations interpersonnelles soumises à une règle légitime, on ouvre en tout cas la perspective que Mead ne suit pas dans la ligne ontogénétique mais qu'il traite en lien avec l'évolution sociale. La compréhension post-traditionnelle des normes est imbriquée dans le concept d'une rationalité communicationnelle : ce concept ne sera actuel qu'à partir du moment où les structures du monde vécu vont se différencier et où ses membres développeront des intérêts propres divergents. »

⁹⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, p. 203, trad. Pierre Klossowski. « Croire qu'on suit la règle, ce n'est pas suivre (réellement) la règle. C'est pourquoi on ne saurait suivre la règle *privatim*, sinon, croire qu'on suit la règle serait la même chose que suivre la règle. »

⁹⁵ Habermas, Jürgen. *TAC*, op. cit., t. II, p. 31. « Mead passe de l'action médiatisée par le symbole à l'action réglée par les normes. (...) il suit le développement issu de l'interaction médiatisée par les symboles uniquement dans la ligne qui va à l'action régulée par des normes et délaisse la ligne qui mène à une communication langagière aux propositions différenciées. »

les règles juridiques chez Luhmann absorbent dans la légalité formelle la légitimité de leur fondation. En rester à ce constat serait, pour Habermas, ne se différencier de Luhmann que par la place accordée à l'individu et à la conscience dans les interactions et à la porosité des sous-systèmes sociaux, qui ne sont pas chez Mead séparés, mais, au contraire, reliés par le fil continu de la conscience réflexive qui mène à la conscience sociale et à l'intersubjectivité par l'intermédiaire de ce que Mead baptise du nom d'« Autrui généralisé ».

Ce serait néanmoins se diriger à nouveau vers la réduction du légitime au légal que de considérer que les normes sont définies par la simple répétition habituelle des comportements et par le suivi des procédures selon des règles, voire adopter une logique behavioriste⁹⁶. A ce problème qui ne peut que rebuter Habermas se superposent deux autres problèmes soulignés par ce dernier : Mead ne parvient pas à expliquer une faculté de symbolisation pré-langagière toujours présente, un *toujours-déjà-là du symbolique* qui s'incarne par exemple dans le rite ou les objets sacrés voire les images et représentations, et émane d'une autorité collective immanente qui ne dépend elle-même donc ni de règles ni de normes⁹⁷. La finalité communicative du symbolique n'est pas nécessairement normative. Par ailleurs, la permanence de certains symboles à travers les époques et les civilisations le montre, et il ne parvient pas non plus à expliquer les phénomènes sociologiques dans lesquels les symboles « structurent l'identité de groupe⁹⁸ ». Pour Habermas, une deuxième étape de l'exploration du symbolique s'impose donc : celle qui consiste à penser la place du symbolique dans le religieux seul à même d'apporter une complétude à la théorie de la communauté communicationnelle et de dépasser la logique de la seule interaction langagière. C'est dans les insuffisances du modèle de Mead que naît l'intérêt de Habermas pour une anthropologie de la religion. Les reproches adressés par Habermas à Mead quant à l'incomplétude de sa théorie de la société naissent de la lecture et de l'approche épistémologique issue de la théorie de la religion de Durkheim. Contrairement

⁹⁶ *Ibid.* « On peut résoudre cette difficulté en distinguant plus clairement que Mead ne le fait, le langage comme médium d'intercompréhension et le langage comme médium pour coordonner l'action et socialiser l'individu. »

⁹⁷ *Ibid.*, p. 55. « Ce symbolisme religieux au sens le plus large, situé en-dessous du seuil du discours grammatical, représente manifestement le noyau archaïque de la conscience des normes. » Pour Habermas, la normativité de la communauté communicationnelle n'est pas assimilable à la somme des interactions symboliques entre les agents, pas plus que l'intérêt général chez Rousseau n'est assimilable à la somme des intérêts privés et la conscience collective chez Durkheim à l'addition des consciences individuelles. La différence est que cette normativité est distinguée comme fonction et processus mais n'est pas substantialisée dans un concept différencié et ontologiquement ambigu.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 66. « Chaque fois que Mead touche à ces phénomènes, il les analyse à l'aide de concepts de développements de la personnalité, comme états de conscience caractérisés par une fusion de I and Me, de Je et de Surmoi. » Pour Habermas, Mead reste prisonnier des éléments ontogénétiques de son analyse et de sa psychologie réflexive et ne peut s'élever à la considération du fait social décrit ici.

à Mead, Durkheim a pour caractéristique de délaisser la psychologie et les conditions ontogénétiques de l'émergence de la normativité pour se focaliser sur le fait social et la structuration phylogénétique. Sur les deux aspects critiqués chez Mead, Habermas remarque que la théorie de la religion de Durkheim permet de rendre compte de ces angles morts⁹⁹ et de *la place du symbolique dans le religieux* et, par extension, *du rôle de la religion dans l'émergence de la communauté communicationnelle*.

La théorie de Durkheim nécessite de quitter le sol de l'Etat démocratique et des normes juridiques sanctionnables pour s'interroger sur le cas des normes pré-étatiques et pré-politiques. Le programme durkheimien se situe lui aussi dans le prolongement de la réflexion kantienne sur les normes¹⁰⁰ et place en son centre l'étude de l'*obligation*. Durkheim distingue ainsi d'un côté les normes *techniques* qui sont « *analytiques* » dans la mesure où elles comportent une sanction qui découle automatiquement du non-respect de la règle en jeu en n'atteignant pas le but visé (*ne pas respecter certaines règles d'hygiène provoque des maladies*), et de l'autre côté, les normes *morales* qui n'impliquent pas de sanctions automatiques, comme le meurtre, et sont dites « *synthétiques* » (*on peut tuer sans qu'il n'en découle aucune conséquence pour soi, en dehors des mécanismes de sanctions sociales développés ultérieurement pour réguler les relations interpersonnelles*). Le cadre pré-étatique montre que la norme morale s'impose de par sa propre autorité sans que la sanction par la force n'intervienne du simple fait de son caractère prescriptif¹⁰¹, dans une perspective très nettement opposée à celle de Hobbes¹⁰². De Kant, Durkheim retiendrait la conjonction du désintéressement et de la contrainte dans l'accomplissement de l'obligation morale. C'est ici, selon Habermas, que la sacralité de

⁹⁹ *Ibid.* « Au contraire, Durkheim n'explore pas la foi religieuse et le patriotisme comme des attitudes éloignées de nos modernes contemporains, mais comme l'expression d'une conscience collective profondément enracinée dans l'histoire du clan, et constitutive pour l'identité des groupes. » Si le patriotisme constitutionnel constitue l'*affectio societatis* idéal d'une communauté communicationnelle démocratique, il faut bien penser cette dimension de conscience collective au-delà des interactions.

¹⁰⁰ Durkheim, Emile. « La détermination du fait moral », conférence donnée devant la SFP en 1906, in *Sociologie et Philosophie*, Paris, PUF, 1967, p. 39. « On montrera que les règles morales sont investies d'une autorité spéciale en vertu de laquelle elles sont obéies parce qu'elles commandent. On retrouvera ainsi, par une analyse purement empirique, la notion de devoir, dont on donnera une définition très voisine de celle de Kant. L'obligation constitue donc un des premiers critères de la règle morale. »

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 49. « Ainsi, il y a des règles présentant ce caractère particulier : nous sommes tenus de ne pas accomplir des actes qu'elles nous interdisent tout simplement parce qu'elles nous les interdisent : c'est ce qu'on appelle le caractère obligatoire de la règle morale. »

¹⁰² L'hostilité à Hobbes en qui Habermas voit le grand inspirateur de Schmitt est un motif sous-jacent puissant de la pensée de Habermas. Habermas, Jürgen. *Ecrits politiques*, Paris, Champs-Flammarion, 2011, p. 125, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. « Or, même si nous nous libérons du traumatisme allemand demeurera néanmoins patent, dans ce pays, le hobbisme spécifique donc Carl Schmitt, en son temps a été l'avocat dans le domaine de la science politique allemande, et qui s'est allié depuis avec des démarches intellectuelles conservatrices issues d'autres provenances. »

l'obligation morale et son lien avec la religion fait son apparition, dans la mesure où le désintéressement sépare les actions profanes des actions sacrées et provoque un dessaisissement de soi créant une communion collective et un renoncement à la primauté de la logique d'autoconservation de l'individu, là encore à l'encontre de ce qu'affirme Hobbes. Le sacré, en outre, provoque attirance et répulsion : ces émotions puissantes débouchent sur une impossibilité de se soustraire à ses prescriptions, qui ne sont pas de pures coercitions externes. La parenté du sacré religieux et du moral est donc, selon Habermas, une thèse centrale de Durkheim : « *La morale ne serait plus la morale si elle n'avait rien de religieux. Aussi bien, l'horreur qu'inspire le crime est de tous points comparable à celle que le sacrilège inspire aux croyants ; et le respect de la personne humaine est bien difficile à distinguer autrement qu'en nuances, du respect que le fidèle de toutes les religions a pour les choses qu'il regarde comme sacrées*¹⁰³ ». Durkheim se situe là encore dans l'héritage kantien de la parenté des normes éthiques et juridiques¹⁰⁴. Cette analyse semble donc plaider pour une continuité entre le religieux et le séculier, distingué du profane dans la mesure où le maintien de normes morales s'accompagnerait du maintien d'attitudes originellement religieuses et ne semblerait ainsi pas laisser d'espace à la possibilité d'une conscience morale purement séculière. Cette impression est renforcée par le fait que Durkheim établit une transposition entre, d'une part, les croyances religieuses et leur ordonnancement cosmologique, par exemple, et, d'autre part, la société pensée comme un ensemble distinct de la somme des individus qui témoigne de la réalité d'une personnalité morale de la société¹⁰⁵.

Toutefois, une certaine évolution dans la théorie de la religion de Durkheim est soulignée par Habermas : l'étude du totémisme australien fournit à Durkheim les moyens de distinguer de façon plus stricte entre croyances et pratiques, à l'encontre, il faut le noter, *du continuisme de Mead entre gestes et symboles*. Cette distinction conduit Durkheim à s'intéresser plus particulièrement aux objets matériels sacrés et à leur fonction symbolique. Paradoxalement, la distinction des domaines permet de penser plus aisément les éléments de leur médiation. Ces

¹⁰³ Durkheim, Emile. *Op. cit.*, p. 79.

¹⁰⁴ Kervégan, Jean-François. *La Raison des normes., Essai sur Kant, op. cit.*, p. 97. « Dans une telle optique, ce que Kant nomme le droit cosmopolitique pourrait avoir une place de choix. Il est en effet tentant d'interpréter l'inscription du droit privé et du droit public dans une perspective cosmopolitique, c'est-à-dire philanthropique universelle, comme une preuve de ce que chez Kant, le droit se situe toujours dans un horizon éthique. C'est parce qu'il adopte cette perspective que Habermas soutient que Kant dès le départ "développe sa théorie du droit dans le cadre d'une théorie morale". »

¹⁰⁵ Durkheim, Emile. *Sociologie et Philosophie, op. cit.*, pp. 74-75. « S'il existe une morale, un système de devoirs et d'obligations, il faut que la société soit une personne morale qualitativement distincte des personnes individuelles qu'elle comprend et de la synthèse desquelles elle résulte. »

objets représentent donc une forme de médiation entre le domaine de la pratique et celui des représentations mentales : ils synthétisent ainsi les idéaux collectifs, les matérialisant en autant de signes, totems, drapeaux, reliques, objets divers. C'est la logique de l'objet transitionnel, bien connu en psychologie dans le développement ontogénétique de l'enfant¹⁰⁶. Ces objets permettent aux individus de communier dans le domaine social et de dépasser la sphère de leur sentiment individuel par la matérialisation de normes et valeurs communes, fonction remplie également par le rite, qui en constitue la version dynamique et interactionniste. Les rites et les objets sacrés montrent l'existence d'un consensus normatif pré-langagier autour du symbole qui dépasse les seules relations d'interaction entre individus et en sont sans doute même un facteur déclencheur. Il faut souligner que, chez Mead, la religion est abordée comme une forme particulière de l'échange et rapprochée ainsi constamment de l'économie mais, toutefois, elle s'en différencie par une fonction qualitative et non par le rôle quantitatif qui demeure dévolu à l'économie. La religion se caractérise par une intégration réciproque des esprits dont Mead rappelle qu'elle accroît le potentiel communicationnel global d'une communauté¹⁰⁷. Toutefois, si cette approche établit un lien entre communication et religion, elle n'en fait pas un lien fondationnel différencié qualitativement des autres formes symboliques, mais un approfondissement qualitatif des interactions préexistantes, mis en parallèle avec l'accélération quantitative que procure l'échange économique. Durkheim, à l'inverse, place le rituel religieux dans la fonction primaire d'établissement des conditions de possibilité de l'échange communicationnel, comme une forme à la fois originelle et originale de communication, non réductible au langage, fondée sur le rassemblement des individus autour de cérémonies et d'événements fusionnels en une action collective commune. Cette action collective n'est pas non plus réductible à une somme d'interactions comprises dans leurs dimensions praxéologiques¹⁰⁸ ou dans une logique d'intérêts des acteurs. La théorie de Durkheim présente en miroir les défauts inverses de celle de Mead : si elle permet de combler des déficiences phylogénétiques¹⁰⁹ et ontologiques de la théorie pragmatique de Mead, la question du rapport des normes au langage¹¹⁰ n'y est pas explicitement évoquée et la dimension ontogénétique en

¹⁰⁶ Winnicott, Donald. *Les Objets transitionnels*, Paris, Payot, 2010, trad. Gisèle Harrus-Révidi.

¹⁰⁷ Mead, George-Herbert. *Op. cit.*, p. 340. « Ils (les individus) créent un processus d'intégration qui les rapproche les uns des autres. Ils établissent le mécanisme qui permet une communication et une participation plus profondes. »

¹⁰⁸ Ce qui est la logique exposée par Olson, Mancur. *Logique de l'action collective*, Paris, PUF, Sociologies, 1978.

¹⁰⁹ Habermas, Jürgen. *TAC*, t. II, p. 63. « Cette théorie est appropriée pour combler les lacunes phylogénétiques. L'identité collective a la forme d'un consensus normatif : il se constitue à travers la médiation des symboles religieux et se déploie dans la sémantique du sacré. »

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 67. « Le peu d'attention accordé à la dimension d'intercompréhension par le langage explique aussi le

est absente, ou du moins déplacée sur *la conscience collective*, envisagée par Habermas comme reliquat critiquable d'une philosophie de la conscience.

Habermas tente de reconstituer les fondements de la communauté communicationnelle en articulant la pragmatique actionniste et langagière issue de Mead et la théorie pré-langagière normative du sacré issue de Durkheim. C'est donc la *mise en langage du sacré* qui, selon Habermas, est la clef de l'émergence de la communauté communicationnelle et le ressort de la triple articulation entre *symbolique, religieux et communication*. Il y a ainsi aux racines de la définition de la communauté communicationnelle une réflexion sur les mécanismes sociaux issus de la religion et leur articulation aux autres formes symboliques comme le langage¹¹¹. Cette réflexion vise à synthétiser la nature médiatrice de l'interaction symbolique religieuse comme motrice d'une action collective et, par suite, déterminante dans la coordination des actions individuelles. C'est donc, selon Habermas, lisant ici Durkheim afin d'ouvrir une thématique absente de la première Théorie critique, le caractère religieux du symbole qui permet originellement le consensus normatif par lequel le rituel est possible, et donc la coordination des actions et non l'inverse, c'est-à-dire, dans le vocabulaire de l'interactionnisme symbolique : une accumulation de coordinations et de symbolisations qui générerait le domaine du sacré¹¹². Le symbole renforce la conscience collective du groupe et on peut même affirmer qu'il la produit. Il rend possibles les relations interpersonnelles, mais n'en est pas la résultante. De ce fait, les autres types d'interactions symboliques, dont l'interaction langagière, sont rendus possibles par ce modèle qui libère par diffusion son potentiel sémiotique, orientant les comportements. La médiation symbolique de type religieux est l'arrière-plan de l'interaction symbolique quotidienne, elle est le soubassement qui rappelle la nature sociale de la relation interpersonnelle, l'existence d'un cadre unificateur légitimant la coordination des actions, le

dualisme insatisfaisant soutenu par Durkheim en ce qui concerne le rapport de l'individu et de la société. »

¹¹¹ Habermas, Jürgen. « Entretien avec E. Mendieta sur Dieu et le monde », in *Une Époque de transitions*, Paris, Fayard, 2005, trad. Christian Bouchindhomme, « Les langues grammaticales ayant une structure complexe, que l'on ne peut pas faire remonter à la nuit des temps – paix à Chomsky –, on postule plutôt aujourd'hui (à vrai dire, à nouveau) un stade préalable de communication gestuelle, et donc propositionnellement non encore différenciée ; et, apparemment, les pratiques rituelles que nous fait connaître l'anthropologie culturelle se situent à ce stade, y compris lorsqu'elles se distinguent, par leur structure singulièrement circulaire et autoréférentielle, de la communication quotidienne entre un émetteur et un récepteur. Dès lors, il y a quelques raisons de supposer que le rite est plus ancien dans l'histoire du développement que les récits mythiques qui exigent une langue grammaticale. »

¹¹² Habermas, Jürgen, *TAC, op. cit.*, t. II, p. 71. « Durkheim tente ensuite de ramener la validité des normes dans les institutions à un consensus normatif fondamental, appuyé sur des symboles religieux, de la même manière qu'il ramène l'identité personnelle des membres individuels du groupe à l'identité collective du groupe, exprimée dans ces mêmes symboles. »

produit de la conscience collective surdéterminant la conscience individuelle tout en se séparant d'elle. Toutefois, Habermas n'adopte cependant pas sans réserve la thèse durkheimienne de l'origine religieuse des institutions sans la déplacer vers l'interprétation religieuse du monde comme ce qui relie identité collective et institutions et non comme ce qui *génère* les institutions. Il se tient aussi constamment à distance de la notion de *conscience collective* comme instance parfaitement autonome et différenciable, approche qu'il considère à plusieurs reprises comme un reliquat de philosophie de la conscience. Les institutions n'émergent pas selon lui de la religion mais se coordonnent avec la dimension d'identité collective prodiguée par celle-ci. Cette identité collective est, selon Habermas, de l'ordre de l'effet et non de la substance. Or, le canal privilégié de la connexion entre les trois niveaux décrits, symboliques, religieux et langagiers, c'est l'agir communicationnel inscrit justement dans le langage. C'est la mise en langage du sacré comme porteur de normativité qui déploie une structure rationnelle permettant l'alliance de la norme et de la communication.

Les structures pragmatiques du langage procèdent donc d'une *introjection* du monde vécu, y compris religieux, des locuteurs dans leur pratique illocutoire. Ainsi, même les énoncés descriptifs ne signifient qu'en rapport à un contexte transcrit pragmatiquement. La centralité du langage n'est pas une question de primauté, mais signifie que le langage médiatise l'agir et la norme. L'hypothèse de base de Habermas est que l'agir communicationnel partage ses structures fondamentales avec le rite et que le consensus commun du langage dans le cadre de l'argumentation remplace la fusion collective du sacré¹¹³. Pour Habermas, le rituel religieux constitue le modèle archaïque de la communauté communicationnelle langagière. Cela s'explique d'abord par la parenté qu'établit Habermas entre langage et action. Ce qui caractérise les différentes formes de langage, c'est leur prétention à la validité, qu'elle soit normative (promesses, ordres) ou assertoriques (constatation). On note ainsi une nouvelle fois, chez Habermas, le rejet de la distinction poppérienne entre énoncés descriptifs et jugements prescriptifs ainsi que le rejet de toute distinction ontologique que traduiraient ces diverses formes. La prétention à la validité qui caractérise toutes les attitudes langagières, qu'elles soient expressives ou objectivantes, traduit donc selon Habermas une appétence pour l'échange des raisons comme modalité d'aplanissement du dissensus et permet d'établir une distinction à valeur politique entre *accord* des interlocuteurs et *influence* de l'émetteur sur le récepteur. La

¹¹³ *Ibid.*, p. 88. « Le désenchantement et la dépossession du domaine sacré s'effectuent en passant par une mise en langage (*Versprächlichung*) du consensus normatif fondamental garanti par le rite. »

prétention à la validité caractéristique intrinsèque de la norme occupe une fonction régulatrice dans la mesure où elle permet de résister à une utilisation purement rhétorique et falsificatrice du langage comme mode de pouvoir mais favorise, dans un autre sens, la reconnaissance du potentiel sémantique de validation des arguments de l'accord dialogique et sa recherche comme préférable à toute autre attitude. Elle est en outre préférable, parce que davantage rationnelle, dans la mesure où elle respecte la prétention à la validité de chaque locuteur. La dimension épistémique de ce schéma rejoint la finalité éthique de la reconnaissance par Autrui de sa propre faculté argumentative. Cette *régulation par la validité* entraîne donc une nécessaire rationalité épistémique et éthique de l'ensemble communicationnel considéré. Habermas voit enfin le passage à l'attitude performative du langage comme le « *résultat d'une universalisation et d'une profanisation des attitudes, ambivalentes dans leurs sentiments, envers des objets sacrés : à l'origine ces attitudes garantissaient la reconnaissance de l'autorité morale* ¹¹⁴ ».

Cet ancrage dans le sacré garantit donc au langage sous toutes ses formes, y compris les plus descriptives, d'inclure des éléments illocutionnaires et de comporter ainsi un rapport à l'action autant qu'une finalité éthique. On remarquera que Habermas emploie le néologisme de « *profanisation* » et fait référence à « *l'universalisation* » des attitudes, ces deux termes s'opposant très fortement au modèle des théories de la sécularisation. D'une part, le mot de « *profanisation* » répond au modèle anthropologique dés-historicisé de la séparation des sphères sacrée et non sacrée dans une société donnée, radicalement éloigné du modèle historique de la sécularisation ; d'autre part, « *l'universalisation* » des attitudes répond à l'adoption du modèle interactionniste meadien de propagation de l'imitation sémiotique par la médiation du comportement, et non du modèle de transposition normatif et politique schmittien de la norme religieuse vers la norme juridique.

C) Du Langage au Droit : une théorie de la post-sacralité des normes dans la modernité séculière

Cette valeur pratique et éthique du langage se retrouve donc dans le rapport aux normes, et en particulier aux normes juridiques, qui fournissent à Habermas un modèle explicatif du passage de la communauté communicationnelle à un ensemble politique autonome et responsable de sa propre élaboration normative. La théorie du droit de Durkheim fournit ici

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 87.

encore à Habermas un certain appui dans la mesure où cette théorie n'est pas séparable du lien entre *normativité* et *sacralité*. Elle lui fournit également un modèle épistémique qui permet de rendre compte de la substitution du sacré par le profane dans les institutions sociales selon un modèle très opposé à celui des théories de la sécularisation dans le domaine juridique où, précisément, ces dernières croient trouver les continuités et les mécanismes historiques de transformation. Le constat le plus important que Habermas emprunte à Durkheim est celui selon lequel le sacré en tant que force originaire détentrice de l'autorité morale ne peut pas disparaître sans être remplacé par un principe équivalent quant aux effets produits en matière d'obligation morale, quand bien même ce principe serait de nature extrêmement différente. On retrouve ici la problématique de la légitimation morale, qui écarte, selon Habermas, toute pertinence de théorie à l'instar de celle de Luhmann qui présupposerait la disparition de toute norme de référence supra-légale ou extra-procédurale. Dans une perspective luhmannienne, le contrat, de par sa simple efficacité procédurale, est légitime sans qu'un principe normatif ne le légitime ou ne le garantisse. C'est la multiplicité des *contrats comme faits* qui seule existe, contrairement à l'idée abstraite et illusoire d'un principe de validation préexistant alors que ces contrats – même considérés de manière quasi nominaliste – forment une certaine classe d'actes. L'étude du droit permet au contraire à Durkheim de proposer un modèle comparatif entre, d'une part, le droit pénal, dont les sanctions transposent au monde profane le modèle de sacralité de la punition du sacrilège¹¹⁵, et d'autre part, le droit privé, dans lequel la réparation des dommages remplace l'expiation. Le droit privé, bien qu'interactionniste, n'est pour autant pas non plus exempt d'origines religieuses : ainsi Durkheim trace-t-il un parallèle entre propriété et sacralité en notant la *contagiosité* de l'objet possédé et du régime de propriété avec ce qui dépend de lui (une maison et ses dépendances), de même que l'objet sacré confère à son détenteur ou même à l'espace d'exposition un caractère lui aussi sacré. L'idée de Durkheim à propos de la forme moderne de la propriété privée, dérivée de cette forme archaïque, permet à Habermas d'exemplifier le modèle d'articulation des rapports intersubjectifs et de la référence normative commune qui est la condition de possibilité de ces rapports. Dans le contrat de transfert de propriété, par exemple, l'accord entre les parties n'est pas la source originelle du principe de propriété qui est le cadre préalable de l'accord. La norme et le principe qui la régit semblent surplomber le contrat, qui organise simplement les transformations particulières d'un principe

¹¹⁵ Durkheim, Emile. *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2013, p. 68. « Quand nous réclamons la répression du crime, ce n'est pas nous que nous voulons personnellement venger, mais quelque chose de sacré que nous sentons plus ou moins confusément en-dehors et au-dessus de nous. (...) Voilà pourquoi le droit pénal est non seulement essentiellement religieux à l'origine, mais encore garde toujours une certaine forme de religiosité. »

général¹¹⁶. Habermas rappelle que c'est le cadre formel du droit privé qui porte encore la trace de cette sacralité, se révélant dans le cérémoniel et le formalisme contractuel dont est parée la signature entre les parties. Cette persistance formelle que Durkheim ne met nulle part en avant, mais qui s'inscrit bien dans l'importance médiatrice du rituel que Habermas lie à la connexion entre communication et norme, ne fait que souligner la disparition de la sacralité fondationnelle de la norme sous-jacente aux contrats. Par ce détour, on revient dans le domaine de la sociologie et de l'anthropologie du droit, à des termes voisins de la discussion théologico-politique engagée autour de Böckenförde et de la référence à la norme extra-rationnelle comme garantie fondationnelle des normes juridiques et éthiques de l'Etat libéral. La question posée par la sociologie et l'anthropologie du droit recouvre alors celle de la possibilité de la garantie morale de la norme juridique par une fondation autonome. *Le dilemme de Böckenförde consiste finalement, au sein de la théorie de l'Etat et du droit, à répondre par la négative à la question plus largement et plus fondamentalement sociologique de la possibilité du remplacement de la sacralité fondamentale originaires par un principe qui fonde une autorité morale comparable.* La question sous-jacente est donc posée par Durkheim aussi bien que par Weber dans leurs études sur le droit positif, envisagé jusque dans sa dimension contractuelle et interactionniste¹¹⁷. Il s'agit donc pour Habermas de fonder sur l'*anthropologie*, comme discipline, angle mort de la première Théorie critique, une réponse à la prédominance du retour à l'hétéronomie qu'il croit discerner chez Horkheimer.

La tradition hobbesienne allemande, selon Habermas, trouverait sa traduction sociologique en Weber¹¹⁸ puis en Luhmann et verrait, premièrement, dans la contrainte étatique, ou deuxièmement, dans la pure efficacité technique, le ressort de l'efficacité du droit positif moderne. L'originalité de Durkheim est, selon Habermas¹¹⁹, de maintenir au contraire l'idée d'un noyau moral fondant la légitimité d'un droit qui est la production normative d'un ordre politique, soumis pour sa part à cette contrainte de légitimité sans référence à la violence

¹¹⁶ Durkheim, Emile. *Leçons de sociologie, physique des mœurs et du droit*, Paris, PUF, 1950, p. 208. « Le contrat est donc une source de variations qui suppose un premier fond juridique ayant une autre origine. Le contrat est, par excellence, l'instrument par lequel s'effectuent les mutations. Ce n'est pas lui qui peut représenter les fondamentales et premières assises sur lesquelles repose le droit. »

¹¹⁷ Habermas, Jürgen. *TAC, op. cit.*, t. II, p. 89. « Comme Weber, Durkheim voit dans le développement du droit un processus de désenchantement. » Le rapport entre sécularisation et conception des normes juridiques est donc central.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 91. « De Hobbes à Max Weber on a donné la réponse standard : le droit moderne est tout simplement un droit de contrainte. »

¹¹⁹ *Ibid.* « Mais Durkheim n'est pas satisfait de cette réponse. Même l'obéissance du sujet de droit moderne doit avoir un noyau moral. Car le système juridique fait partie d'un ordre politique avec lequel il aurait décliné si celui-ci ne pouvait alléguer une légitimité. »

ou la crainte. Le droit ne se déploie pas dans une sphère purement technique distincte du politique et ne peut échapper à la contagiosité du principe de légitimité. Le principe de légitimité suppose un consentement des agents à l'autorité qui dépasse le calcul des intérêts et la crainte comme fondement de l'ordre juridique. Cette lecture amène Durkheim à considérer l'exemple du droit du travail français, dans lequel la norme exprime l'intérêt universel et non la conjonction des intérêts particuliers, et dans lequel les contractants ne sont pas en situation de réciprocité et d'égalité. La distinction entre intérêt général (ou *universel* chez Durkheim, qui élargit le concept rousseauiste par rapport à sa connotation politique originelle pour lui donner une dimension sociale) et intérêts particuliers que l'on doit originairement à Rousseau trouve une traduction sociologique dans l'idée de *conscience collective* ainsi incarnée pour les modernes dans l'Etat comme institution davantage que dans une diffuse entité immatérielle. L'idée de Durkheim est donc la suivante : le contrat de droit privé n'est, encore une fois, pas uniquement le produit de l'échange synallagmatique des volontés mais nécessite une référence tierce qui non seulement assure sa validité objective mais qui offre également une garantie morale aux contractants¹²⁰, y compris lorsque les intérêts divergent fortement. Il faut des dieux au cœur de la mécanique présupposée rationnelle de la contractualisation.

Habermas prolonge cette réflexion pour établir que la communauté communicationnelle n'est pas non plus une simple accumulation des diverses interactions dialogiques et suppose bien une tiercéité référentielle. Les sociétés modernes ont cependant rompu avec la sacralité explicite des normes de référence et des fondements, et la seule conformité procédurale, contrairement à ce que croit Luhmann, ne suffit donc pas à la remplacer. Quel élément joue donc encore aujourd'hui ce rôle de garant de l'obligation morale ? Habermas puise chez Durkheim l'idée d'un particularisme sociologique de la démocratie, au sein de laquelle les obligations morales se forment non plus à travers la verticalité de la sacralité, mais à travers l'horizontalité d'une réflexivité sur soi de la société. Cette réflexivité est favorisée, d'une part, par le fait que l'Etat n'est plus une instance décisionnelle de type balistique¹²¹ mais une instance ouverte à l'échange avec les citoyens et, d'autre part, par un certain type de sociabilité entre les individus¹²² fondée sur leur capacité à devenir partie prenante du pacte social par la prise de

¹²⁰ Durkheim, Emile. *Op. cit.*, p. 193. « Un tel contrat ne se suffit pas à soi-même, mais il n'est possible que grâce à une réglementation du contrat qui est d'origine sociale. »

¹²¹ Chateauraynaud, Francis. *Argumenter dans un champ social. Essai de balistique sociologique*, Paris, Ed. Petra, coll. « Pragmatismes », 2011. La notion de balistique correspond à l'étude de la vitesse d'exécution des décisions au regard des structures sociales et politiques qui peuvent les faciliter ou les ralentir.

¹²² Habermas, Jürgen. *TAC, op. cit.*, t. II, p. 93. « Cependant, l'évolution des états modernes a pour caractéristique

parole et la participation active. Cette possibilité d'échange crée un rapport à la Loi qui n'est plus de pure extériorité, mais d'imbrication et de participation puisque le citoyen peut la discuter, la contester, l'évaluer, bien qu'il doive *in fine* la respecter lorsqu'elle est adoptée comme norme valide. L'exemple du contrat de droit privé illustre ce que Habermas nomme la « *condensation communicationnelle du consensus religieux de base*¹²³ ». La norme juridique supra-contractuelle porte son obligation morale parce que les acteurs savent qu'elle a été discutée, qu'elle exprime une légitimité qui protège leur intérêt, sans s'y réduire purement. Le Sacré a été remplacé par la garantie de la discussion rationnelle dans l'adoption des normes comme arrière-plan légitimant. La nature de cette transformation n'est pas traductible dans les termes historiques de la sécularisation dans la mesure où elle n'est pas de l'ordre de l'événement ou de la distinction périodique qui traverse la philosophie allemande depuis Schelling et Hegel, qui constituent les deux noms propres de la trame historiosophique du théorème de la sécularisation. Il s'agit d'une mutation fonctionnelle de la structure des sociétés qui passe par un rôle nouveau accordé au langage. Dans le modèle épistémique de cette transformation, ces structures langagières jouent un rôle explicatif quant aux transformations vers une société profane à travers les modalités cognitives qui sont les leurs. Dans le rite, le langage est empreint d'une puissance conférée par la norme de référence à laquelle on se réfère à travers le serment. Jurer devant Dieu, par exemple, c'est fonder sa parole sur une garantie morale extra-langagière et extra-légale. Respecter un contrat civil, c'est aussi respecter la collectivité fondatrice des règles qui s'appliquent au contrat et dont on fait partie soi-même, sur un modèle similaire d'expression de la volonté individuelle dans le cadre collectif. C'est à la fois respecter une puissance que, pour bonne part, vous percevez comme extérieure, et c'est là toute l'utilité du concept durkheimien de *conscience collective* que Habermas ne prend pas à son compte, et qui est pour une autre part ressentie comme intérieure, puisque le locuteur en est partie prenante. On retrouve ici en appui le concept meadien d'« Autrui généralisé » qui désigne la manière dont le sujet intègre l'arrière-plan collectif de la société à travers la distinction du « *I* » qui désigne le soi réflexif et du « *Me* », le soi social inséré dans l'action qui apprend des relations interpersonnelles par l'interaction pratique.

qu'elle passe des fondements sacraux de la légitimation au fondement d'une volonté générale formée par la communication et bénéficiant d'une clarification discursive au sein de la vie politique. »

¹²³ *Ibid.* « Si l'on prend en compte ce passage de l'État à des bases sécularisées de légitimité qui deviennent son arrière-plan, le développement du contrat qui passe d'un formalisme rituel à l'instrument le plus important du droit civil privé suggère l'idée d'une mise en langage, d'une condensation communicationnelle du consensus religieux de base. »

Le langage a ici pour fonction de produire des énoncés grammaticalement et cognitivement compatibles avec d'autres énoncés fondamentaux déterminant les règles de la communication, de la même manière que le contrat doit produire des effets de droit compatibles avec les normes fondamentales supérieures de la société démocratique sur le modèle de la théorie kelsenienne des normes et de l'Etat de droit. Ce remplacement s'accompagne de profondes transformations de l'ensemble social considéré, qui se caractérisent globalement par une progression de la rationalisation. Cette progression caractérise, dans la pensée de Durkheim, le passage d'une société de solidarité mécanique où prédomine l'identité collective à une société de solidarité organique différenciée où prédominent l'identité individuelle et la position sociale. En termes durkheimiens, cette rationalisation globale comporte plusieurs étapes et, en particulier, une rationalisation *des images du monde*¹²⁴ qui trace une ligne évolutive depuis les Dieux du polythéisme, en passant par le monothéisme et jusqu'aux abstractions proposées par les grands principes moraux de la modernité (Droits de l'homme). Elle comporte une inversion de l'ancrage antérieur de ces principes dans un passé immémorial, désormais tournés vers la considération de l'avenir comme déterminant les décisions collectives du présent. Elle s'accompagne d'une *généralisation des valeurs* et d'une *universalisation du droit et de la morale* réduisant les particularismes des différents groupes. Durkheim donne l'exemple du droit romain où la notion générique d'*homme* remplace celle de *romain*, rétive à l'ambition universalisante des juristes romains, illustrant ainsi cette montée vers l'abstraction des principes normatifs¹²⁵. Paradoxalement, cette abstraction suscite une montée de l'individu au détriment du groupe¹²⁶, et donc une montée de l'autonomie réflexive de chaque citoyen. Toutefois, cette vision d'une montée irrésistible vers la rationalisation n'est pas adoptée par Habermas, qui y voit précisément une réintroduction des schémas des philosophies de l'Histoire, hors desquels Durkheim cherchait pourtant lui aussi à s'extraire¹²⁷. De fait, cette

¹²⁴ Durkheim, Emile. *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. 279. « En même temps, la notion de la divinité devient plus générale et plus abstraite, car elle est formée non de sensations, comme dans le principe, mais d'idées. »

¹²⁵ *Ibid.*, p. 275. « La notion d'homme par exemple, remplace dans le droit, dans la morale, dans la religion, celle du Romain qui plus concrète, est plus réfractaire à la science. »

¹²⁶ *Ibid.*, p. 396 : « culte de la personne, de la dignité individuelle » ; p. 401 : « être, et être de plus en plus une personne ».

¹²⁷ Habermas, Jürgen. *TAC*, *op. cit.*, t. II, p. 97. « Avec cette vision des choses, Durkheim n'échappe pas aux pièges d'une pensée type "philosophie de l'histoire" (...) Le moralisme de Durkheim est un écho ironique de son positivisme. » Habermas, dans sa note de bas de page, souligne que le reproche originel est celui du préfacier de la traduction allemande qui n'est autre que Luhmann. Du point de vue luhmannien, Durkheim maintient une valeur morale des normes à défaut d'adopter une approche authentiquement fonctionnelle et légaliste. Le problème de Durkheim est de ne pas choisir entre une attitude de recherche épistémologiquement positiviste et un attachement à la dimension de religion morale séculière du comtisme, d'où la double critique de Habermas comme de Luhmann à son encontre.

montée vers la rationalisation, qui trouve des échos dans la notion historicisante de Progrès et d'universalisation de la morale, n'est pas sans évoquer des réminiscences eschatologiques.

Ce que Habermas retient cependant de Durkheim, c'est le lien établi entre formation discursive des normes dans l'échange, caractéristique de la démocratie, et rationalité¹²⁸. Ce qu'il cherche cependant à dépasser, c'est ce modèle historicisant incarné dans la montée irrésistible vers la rationalisation qui renoue de manière subreptice avec la logique du théorème de sécularisation. Le modèle habermassien de la communauté communicationnelle est le fruit d'une expérience de pensée (*Gedankenexperiment*) qui pousse à l'extrême les présupposés de la théorie de la religion de Durkheim et vise à penser de manière anhistorique la transformation de la prédominance originelle de la sacralité en prédominance démocratique de la discursivité rationnelle¹²⁹. Habermas oppose ainsi fictivement un domaine sacré pré-langagier purement rituel et un domaine profane où toute communication est déliée de l'exigence de coopération entre individus. Ce modèle revient à imaginer une coordination parfaite dans le premier domaine et une coordination nulle dans le second. La religion, dans le premier modèle, fournit l'image d'une société parfaitement intégrée où l'individu n'existe qu'en fonction de la place assignée par le groupe lui-même fondé sur une conception cosmologique de la société¹³⁰. Dans le second modèle, Habermas dépeint une société atomisée où chacun poursuit son propre intérêt sans référence tierce. Dans cette perspective, les structures grammaticales du langage recueillent l'orientation sacrée des membres de la société intégrée dans sa dimension expressive, mais le langage comporte aussi des contenus purement cognitifs-instrumentaux, typiques de la société atomisée. La logique propre du langage est de favoriser la permutation de ces différentes attitudes langagières expressives et cognitives-instrumentales unifiées par leur dimension commune illocutoire. La théorie du langage de Habermas refuse une nouvelle fois les distinctions poppériennes entre description et prescription et suppose une universalité des contenus illocutoires.

¹²⁸ *Ibid.* « La médiation langagière de cet agir régi par les normes pourrait avoir donné l'impulsion de départ pour la rationalisation du monde vécu. »

¹²⁹ *Ibid.*, p. 98. « La construction que je propose s'appuie, d'une part sur les valeurs limites que Durkheim admet, pour une société totalement intégrée, d'autre part sur les effets désintégrateurs que les actes de langage ont nécessairement de par la structure analysée par nous, dès que la symbolique du monde vécu est rattachée à l'agir communicationnel. »

¹³⁰ *Ibid.*, p. 99. « Dans les sociétés intégrées sans faille, le culte religieux est quelque chose comme une institution totale : elle englobe largement et intègre dans un sens normatif toutes les actions. »

Ce point est ici essentiel puisque c'est à travers la permutation des registres langagiers recouvrant ces deux domaines¹³¹, favorisée par l'interface illocutoire, que se déploie une ouverture vers la transformation des structures sociales originellement marquées par le symbolique fusionnel du religieux. Le fait social total qu'est la religion prend alors une connotation davantage culturelle, elle se présente comme un *savoir culturel* qui doit se transmettre et être *discuté*. Il doit composer dès lors avec les aspects purement cognitifs-instrumentaux du langage, caractéristiques de la sphère profane. Cette dernière se trouve pour sa part contaminée par la logique coopérative issue du savoir culturel et des contenus expressifs de la sphère sacrée, tandis que la sphère du sacré doit à l'inverse « négocier » ses *images du monde* de manière à demeurer non contradictoire avec les constats empiriques produits par l'usage cognitif-instrumental du langage. Les deux sphères se rapprochent puisque, d'un côté, les normes morales sont contraintes à une médiation langagière et cognitive, et de l'autre côté, la sphère profane doit adopter des contenus normatifs. Une définition commune de la situation par les acteurs est dès lors nécessaire, mais la convergence des sphères sacrée et profane ne réside pas pour Habermas dans une quelconque évolution historique qu'il décelait dans le modèle durkheimien, mais bien dans les structures fonctionnelles originelles du langage¹³², et donc dans la porosité entre la dimension expressive (référence à l'expérience vécue) de ce dernier, privilégiée dans le domaine symbolique intégré fictif de son expérience de pensée, et sa dimension instrumentale-cognitive (sémantique-pragmatique), privilégiée dans la sphère profane fictive.

L'expérience de Habermas est une expérience de pensée qui équivaut à l'état de nature de Rousseau : il ne s'agit pas de supposer une historicité du processus décrit et de construire un récit mythique des origines mais de renvoyer à des structures fondamentales de la vie sociale et de l'interaction collective¹³³. Chez Habermas, ces structures fondamentales prennent leurs racines dans le langage et l'intercompréhension. C'est ainsi que la classification fondamentale du langage à tendance moniste entreprise par Habermas devient le modèle explicatif structurel

¹³¹ *Ibid.*, p. 100. « Une différenciation est impliquée dans les structures de la communication langagière ; mais elle n'intervient que lorsque l'agir communicationnel prend un poids propre dans les fonctions d'intercompréhension, d'intégration sociale et de formation de la personnalité et lorsqu'il défait la symbiose entre religion et société. »

¹³² *Ibid.* « Notre expérience de pensée idéale doit montrer ceci : l'abstraction des images du monde, l'universalité du droit et de la morale ainsi que l'individualisation croissante doivent être comprises comme des évolutions qui, pour autant qu'on envisage leurs *aspects structurels*, entrent en scène dès le moment où, dans une société sans faille, est libéré le potentiel de rationalité présent dans l'agir orienté vers l'intercompréhension. »

¹³³ On comprend ainsi mieux le lien qui unit la théorie politique et du droit, l'anthropologie fondamentale et la philosophie du langage traitées successivement et parallèlement chez Rousseau, trois domaines repris et condensés synthétiquement chez Habermas dans le concept de communauté communicationnelle.

diachronique du remplacement du sacré par les formations discursives issues de la communauté communicationnelle¹³⁴. *La communauté communicationnelle procède de la nature même du langage et c'est par lui que la normativité juridique et la rationalité s'imposent*. Il y a ici un parallèle tout tracé entre le sacré pré-langagier de la société intégrée et la norme extra-juridique de Böckenförde. La conséquence de la position de Habermas, modélisée ici en termes anthropologiques et cognitifs, se retrouve donc pleinement dans sa théorie des normes et sa théorie du droit : *il y a une forme d'immanence de la régulation normative dans les sociétés différenciées, dont les sociétés démocratiques sont la forme la plus poussée*. La nature de la référence normative ne fait pas l'objet d'une discussion : s'il y a société différenciée, il ne peut plus y avoir de référence à une norme fondatrice hétéronome, parce qu'anthropologiquement parlant, la différenciation naît précisément d'un dépassement de cette norme, processus qui n'est pas contingent, mais inscrit dans les structures grammaticales du langage et de son emploi pragmatique qui induit une contrainte à la rationalité et à la normativité autoréférentielles. Cette option mène donc au constat de l'autonomie des prescriptions morales et politiques au sein de l'Etat libéral face à toute tentative de rétablissement d'une hétéronomie. La norme de référence n'est plus posée à l'origine ou à l'extérieur de la société ni *a priori*, mais elle se déploie dans le développement même de l'intercompréhension et de l'échange argumentatif et grâce à la prétention à la validité des énoncés comme des jugements, ce qui rend caduque leur différenciation ontologique, remplacée leur unité illocutoire et pragmatique. En outre, la déshistoricisation du processus amène à le penser comme rupture et discontinuité, Habermas le désinscrivant ainsi du domaine de la problématique de la sécularisation comme processus historique pour en donner une version en termes structurels et fonctionnels, mais aussi pragmatiques, puisque cette transformation s'accompagne d'une modification de la nature des interactions. Le modèle de la communauté communicationnelle obtenu remplit ainsi les fonctions dévolues au religieux dans la théorie de Durkheim et garantit l'obligation morale nécessaire à la légitimité des ordres juridiques et politiques.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 84. « Les participants à l'interaction acquièrent fondamentalement, avec un niveau de communication linguistique différenciée, de dire oui ou non à des prétentions à la validité (...). La communication linguistique présuppose la compréhension et la prise de position envers des prétentions à la validité critiquable. »

III. Le développement d'une philosophie politique de la religion comme substitut à une théologie sécularisée

La rupture paradigmatique avec la première Théorie critique n'est jamais plus claire que lorsqu'on se penche sur la manière dont le tournant communicationnel a fini par substituer à une philosophie athée et matérialiste qui utilisait les concepts de la théologie de diverses origines, une approche agnosticiste qui vise à séparer radicalement l'activité philosophique des conséquences normatives et politiques de la religion. Là où la première Théorie critique visait à sauvegarder les images du monde et les contenus de la religion dans une optique politique par le biais d'une métaphysique négative en relevant – au sens derridien – la dimension performative et sémantique de la religion dans la philosophie, le tournant communicationnel, bien que reconnaissant ces vertus politiques à la religion, se refuse quant à lui à les lui emprunter et considère que la première Théorie critique s'est substituée à tort à la fonction de la religion. Elle considère que le rôle de la philosophie est bien plutôt d'élaborer une grille épistémique et politique afin de définir les conditions à partir desquelles les contenus de foi et les images du monde portées par la religion et par les communautés de foi, qui en sont l'instanciation sociologique (A), peuvent être traduites dans une langue universelle, fruit de la rationalité d'entente, et nourrir l'élaboration des normes morales et juridiques. Le tournant communicationnel de la Théorie critique débouche dès lors sur une philosophie politique de la religion (B) qui vise à penser la question de la légitimité des communautés de foi à participer à l'élaboration des normes alors qu'elles ne peuvent épistémiquement reconnaître – à la manière dont l'exprime Böckenförde dans le domaine du droit – la supériorité de l'autonomie de l'Etat libéral moderne sur l'hétéronomie des normes morales issues de la Révélation (C).

A) Les conditions épistémiques de l'inclusion des communautés de foi dans la communauté communicationnelle

La position défendue par Habermas implique donc un double mouvement qui consiste donc dans un premier temps, à la différence d'Apel, à dé-transcendentaliser radicalement la conception de ce qu'est la communauté communicationnelle et à distinguer ce qui, d'une part, relève de la communauté communicationnelle démocratique, fruit de la société différenciée, et d'autre part, des formes les plus intégrées de société, où la notion de sacré est constitutive du lien social. Habermas se fait toutefois, dans cette délimitation générique entre modèles sociaux

et schémas génétiques de ces modèles, l'avocat d'une distinction fondamentale avec la démarche philosophique antérieure de séparation critique entre autonomie et hétéronomie héritée de Kant et Hegel. Au-delà des différences pointées par Habermas entre la dynamique kantienne de déflation de la métaphysique au profit de la normativité et la dynamique hégélienne de re-théologisation de la philosophie par les « *Dieux de la métaphysique* », les deux penseurs allemands partageraient une certaine conception du rôle de la philosophie vis-à-vis de la religion. Le rôle de la philosophie consisterait à réaliser un tri entre les contenus de la religion, acceptables du point de vue de la rationalité et de l'éthique, de poser un filtre sur les prétentions à la validité des conceptions du monde qui en sont issues. Ce statut de la philosophie pose cette dernière comme dépositaire de la Raison et lui accorde une centralité dans le processus de garantie de l'autonomie des normes. C'est, selon Habermas, un positionnement qui ne reflète pas le statut de la philosophie au sein des sociétés différenciées modernes, dont Weber a montré à raison qu'y règne la *Guerre des Dieux*. Habermas partage au moins le déflationnisme axiologique originel de Weber. Cette *Guerre des Dieux* oblige à renoncer à une centralité absolue d'une quelconque institution ou activité différenciée dans le processus de garantie de la rationalité et de la moralité et de reconnaître la nature polyphonique des prétentions à la validité. Elle pose un schéma épistémique, et non pas seulement un constat de la pluralité irréductible des visions du monde. Si l'Etat est, de fait, producteur et garant des normes juridiques dans la société différenciée et possède une certaine position de surplomb, il n'y a rien de tel qui puisse remplir cet office dans le cadre des normes de rationalité ou des normes morales pures. La distinction entre révélation hétéronome et raison autonome doit, selon Habermas, dans ce cadre, se fonder sur un mur de séparation épistémique entre, d'une part, distinction générique relevant de la description¹³⁵ et, d'autre part, distinction épistémique et axiologique relevant de la prescription. Le rôle contemporain de la philosophie s'inscrit dans un faillibilisme¹³⁶ qui conduit à abandonner le rôle prescriptif pour se contenter d'un rôle descriptif. On constate donc que *le projet philosophique de Habermas, qui consiste en une rupture avec les contenus théologiques de la première Théorie critique, s'accompagne d'une*

¹³⁵ Habermas, Jürgen. *Dialectique de la sécularisation*, op. cit., p. 52. « Cette délimitation grammaticale n'est pas reliée à la prétention philosophique de déterminer par elle-même ce qui dans les contenus des traditions religieuses est vrai ou faux – par-delà le savoir universel présent dans les institutions sociales. »

¹³⁶ *Ibid.*, p. 51. « Contre cette pensée, il y a une philosophie consciente de sa nature faillible et de sa position fragile au sein de l'édifice différencié de la société moderne : elle s'en tient à une distinction générique, mais qui n'a aucun sens péjoratif, entre le discours séculier qui se prétend universellement accessible et le discours religieux, dépendant de vérités révélées. » On notera donc que le fait de fonder la normativité sur une norme hétéronome n'est donc pas critiquable du point de vue de la visée de vérité mais du point de vue épistémique d'un transcendantalisme de la normativité.

redéfinition déflationniste de la portée axiologique et épistémique du rôle de la philosophie, qui n'est pas sans parenté avec Wittgenstein.

Le concept d'émancipation occupait le rôle de la garantie de rationalité et d'éthicité de type hégéliano-kantien dans l'édifice de la première Théorie critique. Pour Habermas, *l'abandon de la prétention prescriptive de la philosophie est l'arrière-plan épistémique du rejet des contenus théologiques dont l'utilisation n'était possible, dans le cadre de la première Théorie critique, que si elle s'accompagnait d'un point de vue prescriptif sur leur valeur de vérité (négative) et leur valeur éthico-politique (positive).* Renoncer à cette capacité prescriptive conduit par extension à renoncer à une utilisation de ce type d'images du monde qui présuppose un jugement antérieur à tout usage pragmatique. Pour Habermas, cette neutralité axiologique et épistémique sur les valeurs de vérité des contenus religieux s'accompagne paradoxalement de l'affirmation de la dimension elle-même éthique et épistémique de cette abstention. La philosophie doit se penser comme une des modalités d'appréhension du monde possible parmi d'autres dans le cadre de l'échange argumentatif généralisé de la communauté communicationnelle sans prétention *a priori* à une rationalité supérieure. Cette abstention sur la valeur éthique des contenus des autres institutions parties prenantes à l'échange argumentatif s'identifie pour Habermas avec le respect minimal éthique qui rend possible cet échange argumentatif et l'existence de la communauté communicationnelle. Il y aurait donc une valeur éthique à ne pas se prononcer sur la valeur cognitive d'un jugement fondé sur la croyance religieuse. Toutefois, on pourrait objecter à Habermas que la prétention éthique de cette abstention n'entraîne pas nécessairement l'impossibilité *épistémique* d'émettre un jugement valide sur les contenus religieux. Est-ce à dire que la possibilité épistémique doit s'effacer devant la fécondité éthique ? Est-il impossible à une autre instance, la science par exemple, de permettre des jugements épistémiques sur ces contenus religieux ?

Habermas repense donc le rapport de la philosophie à la religion sur un modèle dialogique, en soulignant que sa propre conception post-métaphysique de la philosophie s'accompagne d'une négativité nouvelle dans l'histoire de la philosophie : la fin de la possibilité pour les philosophes d'édicter les conditions de la vie bonne et exemplaire¹³⁷. La dimension

¹³⁷ Habermas, Jürgen. « Un nouvel intérêt de la philosophie pour la religion ? Conscience séculière et société mondiale multiculturelle. Pour un "état des lieux" philosophique », *Présentaines*, n° 27/28, Paris, Beauchesne, 2011, pp. 141-164. p. 146 : « Les sciences se sont donc émancipées de la philosophie dans deux directions, la condamnant à cette occupation des plus modestes qui consiste à réfléchir rétrospectivement, d'un côté, au progrès accompli par les sciences grâce à leur méthodologie particulière, et de l'autre, aux traits présumés universels qui

éthique de la philosophie s'arrête à l'élaboration des cadres formels et des procédures d'adoption des normes et non à leurs contenus et relève davantage d'une méta-éthique générale¹³⁸. Le pluralisme de la société démocratique marque empiriquement la démonstration de l'impossibilité de tout monisme axiologique et éthique, y compris lorsqu'il semble garanti par le sceau de la rationalité. On conçoit que seule cette forme particulière de la rationalité qu'est la rationalité communication permet une telle conclusion. Un tel postulat serait impossible dans le cadre de la rationalité démonstrative classique à laquelle la philosophie était attachée depuis l'opposition *Logos* et *doxa* héritée des Grecs. Il faut mesurer que la mise en commun par la discussion fait de la *doxa* non un contraire du *Logos* mais un moment de l'élaboration pluraliste et dialogique, de la mise en commun des normes juridiques et éthiques. La conséquence en est une forme de réciprocité générale de l'apport argumentatif et cognitif des différentes parties prenantes de la communauté communicationnelle. Empiriquement, le maintien des croyances religieuses dans nos sociétés démocratiques prouve, selon Habermas, que leur apport cognitif et éthique n'est pas nul. Si tel était le cas, elles auraient effectivement disparu, ne pouvant plus prétendre à un quelconque apport éthique légitime. *Le fait empirique de leur subsistance suffit à prouver la réalité de leur pertinence éthique et sémantique*. Le rôle faillibiliste dévolu nouvellement à la philosophie conduit ainsi à attribuer à d'autres instances de la société différenciée que sont entre autres les communautés de foi un rôle de co-construction des contenus éthiques dont la philosophie détermine simplement les modalités d'adoption et les principes directeurs. La religion remplit pour partie une fonction de proposition de ce qu'est la *vie bonne*, bien qu'elle ne soit pas détentrice d'un monopole à ce propos puisque la définition des contenus éthiques relève également d'autres institutions séculières. De ce fait, elle dispose cependant d'une relation réciproque à la philosophie qu'il convient de redéfinir comme *apprentissage réciproque*, ce qui implique une redéfinition de la religion au sein de la communauté communicationnelle et de ses modalités d'extériorisation communicationnelles.

caractérisent les pratiques et les formes de vie qui sont toujours déjà là et que nous rencontrons donc de manière contingente, mais qui sont en même temps irremplaçables. De sorte que ce sont les structures universelles incontournables du monde vécu qui prennent alors la place du sujet transcendantal. »

¹³⁸ Habermas, Jürgen. *Textes et Contextes*, op. cit., p. 88. « Parce que la philosophie devenue autocritique ne se croit plus capable de produire des énoncés généraux sur la totalité concrète des formes de vie exemplaires, elle doit renvoyer les concernés à des discours dans lesquels ceux-ci répondent eux-mêmes à leurs questions substantielles. »

La réponse aux questions de la possibilité épistémique d'analyser les contenus religieux et du rapport induit à la prescription éthique de l'abstention s'éclaire si on considère la définition que Habermas propose du discours religieux, des institutions ecclésiales et du rôle de la théologie au regard de la philosophie. Habermas appréhende ainsi les communautés religieuses comme faisant partie intégrante des institutions sociales ayant pour fonction en leur sein d'élaborer des conceptions concurrentes du Bien. La conception des religions de Habermas se veut volontairement aveugle aux contenus de foi. La philosophie ne pouvant plus, selon Habermas, prétendre à un rôle prescriptif en matière normative, ni à un rôle de vérification sémantique du sens des énoncés en termes carnapiens. Le rôle prescriptif qui nous préoccupe plus directement ici est dévolu à d'autres institutions, ce d'autant que la philosophie était porteuse depuis Platon de la fiction d'un Bien universalisable et ontologiquement substantiel à portée radicalement anticonventionnaliste, que ce Bien soit une Idée suprasensible ou, comme chez Aristote, qu'il ait des racines naturalistes. Il faut donc le considérer désormais simplement comme la résultante d'un accord rationnel fondé sur l'échange argumentatif, ce qui rétablit un schéma pour part conventionnaliste sans s'y réduire puisque la rationalité est *immanente* à la convention ainsi élaborée. Pour Habermas, à la différence de Luhmann, qui y voit un pur arbitraire, la rationalité préside à l'entente communicationnelle. Les religions sont donc des sortes de communautés communicationnelles particularisées parmi d'autres, capables de dialoguer et dont la spécificité est d'avoir la nature du Bien pour objet¹³⁹ et les modalités d'action nécessaires à sa réalisation. Elles se distinguent cependant d'autres institutions dans la mesure où cet objet est leur finalité principale dans l'échange argumentatif (à la différence de l'École comme institution, par exemple).

Habermas transcrit ici en termes sociologiques et en contexte pluraliste la reconnaissance par Kant du rôle motivationnel de la religion dans l'accomplissement des actions morales. Cette conception trouve également son origine dans les travaux du théologien Francis Schüssler-Fiorenza¹⁴⁰. Ce dernier postule que les religions ont elles aussi subi dans la modernité un choc post-métaphysique similaire à celui qui a provoqué le choc déflationniste que Habermas décrit pour la philosophie. Cette post-métaphysique a limité leur prétention à élaborer des images du monde totalisantes, dans la mesure où la contrainte rationnelle pragmatique (qu'évoque antérieurement Habermas dans son expérience de pensée de la *TAC*) de l'échange argumentatif

¹³⁹ *Ibid.* « Les parties doivent tester dans des argumentations morales ce qui est également bon pour tous ; mais auparavant, elles doivent être au clair sur ce qu'est pour elles, à chaque fois, dans leur contexte, le bien. »

¹⁴⁰ Schüssler-Fiorenza, Francis. *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York, Crossroad, 1984.

limite le recours à l'imaginaire comme processus d'institution sociale. La pluralité de l'échange argumentatif provoque la restriction des ambitions normatives univoques et autoritaires. De fait, la dogmatique religieuse serait entrée dans une phase d'autolimitation causée par la nécessaire autoréflexivité à laquelle la conduit le pluralisme¹⁴¹ inhérent à la société séculière. D'une certaine manière, le faillibilisme habermassien en matière de philosophie serait également intégré par les différentes confessions religieuses à l'égard de leur propre prétention à la régulation normative. Elles auraient abandonné la prétention à la centralité de leurs conceptions du Bien sous la double influence du dialogue avec les institutions séculières, mais aussi des convergences éthiques fondamentales avec les autres religions qui les amènent à ne pas se considérer monopolistiques. Schüssler-Fiorenza en tirerait la conclusion, identique à celle de Habermas, que ce schéma faillibiliste de la religion s'applique également aux prétentions normatives de la philosophie. Habermas maintient cependant l'idée que cette recherche du Bien n'a de valeur dans la communauté communicationnelle que si elle n'est pas d'abord universalisée *a priori* mais posée pour les membres de la communauté puis soumise à l'échange argumentatif sur son universalisation possible. La recherche du Bien doit donc être restreinte dans un premier temps à un échange argumentatif interne avant de subir l'épreuve de l'échange argumentatif externe et de la confrontation à la possibilité de se poser comme un potentiel *principe U*.

Les prétentions éthiques des institutions religieuses ne peuvent, dans une société démocratique, prétendre *ab initio* à l'universalité mais être soumises à une sorte de *stress-test* d'universalisation¹⁴². Remarquons d'emblée que si Habermas refuse toute évaluation philosophique des *contenus de foi*, ces derniers ne sont pas du tout évoqués comme des modalités possibles d'un contenu de l'échange argumentatif. Les images cosmologiques et symboliques du monde issues des religions ne font pas partie des éléments soumis à discussion dans le cadre de l'échange d'arguments. Elles appartiennent aux jeux de langage internes de ces communautés et aux expériences vécues de ses membres. Ainsi, on constate que la condition de restriction de la philosophie quant à l'évaluation de la valeur de vérité des contenus dépend aussi de l'attitude réciproquement restrictive des religions à l'égard de la soumission à

¹⁴¹ Schüssler-Fiorenza, Francis. « Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. *Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion* », in Arens, Edmund. Habermas und die Theologie (dir.), 1989, pp. 115-144.

¹⁴² Nous empruntons cette expression à Christian Bouchindhomme, traducteur attitré de Habermas, qui l'avait formulée après avoir discuté avec le philosophe francfortois lors d'un séminaire qui s'est déroulé dans les murs du lycée Henri-IV, consacré à « La philosophie de la religion de Habermas » en 2013-2014.

discussion de leur propre contenu. Il relève de leur responsabilité de ne pas confondre leurs propres jeux de langage, liés à leur qualité de *forme de vie*, avec l'échange argumentatif rationnel. Ces jeux de langage n'ont pas à être soumis à la communauté communicationnelle car ils relèvent d'une herméneutique interne et de l'affirmation kérygmatische de ces énoncés¹⁴³. Seul ce qui relève du prescriptif est universalisable, donc discutabile et susceptible d'échanges argumentatifs¹⁴⁴. Le contenu éthique de l'abstention philosophique de jugement de valeur des contenus de foi demande la réciproque quant à la restriction posée en interne par les communautés religieuses à présenter leurs contenus de foi à l'échange argumentatif. En d'autres termes, *les religions n'ont pas de légitimité à participer à la définition argumentative du Vrai mais seulement à celle du Bien*.

La reconnaissance des religions comme communautés interprétatives contient donc un volet restrictif dans la mesure où l'interprétation des contenus de foi n'est pas publique, et un volet extensif dans la mesure où leur légitimité à proposer leurs conceptions éthiques à l'échange argumentatif est réaffirmé¹⁴⁵ au-delà de toute soumission au processus de raison publique. Habermas trace ainsi une limite quant au dialogue et à l'intercompréhension dans le cadre de la communauté communicationnelle. Par ailleurs, les contenus d'expérience des membres de la communauté de foi ne sont pas compréhensibles comme expériences religieuses par la philosophie ni par le discours séculier. La philosophie ne peut s'exciper d'un athéisme méthodique, y compris lorsqu'elle décide de rompre avec la tradition post-hégélienne de reprise et de transformation des concepts et métaphores théologiques dans le discours de la Raison. L'abstention éthique possède donc une valeur, non seulement en elle-même éthique, mais également méthodologique et épistémique, en ce que la philosophie demeure porteuse de concepts universalisables qui ne peuvent connaître des contenus des jeux de langage internes

¹⁴³ Des énoncés fondamentaux comme « Dieu est Un », « Jésus est ressuscité » ou « le Coran est créé » illustrent ce type d'énoncés non discutables. Il y a là un possible recoupement avec Popper dans la mesure où ce qui n'est pas discutabile dans la sphère publique par la philosophie recouvre ce qui n'est pas falsifiable du point de vue de la science. Malgré leurs profondes divergences, les deux conceptions isolent les énoncés relevant d'actes de foi. Ils sont cependant prescriptifs pour Popper et non prescriptifs pour Habermas., ce qui relativise beaucoup ce recoupement catégoriel d'une classe d'énoncés auxquels la même définition n'est pas du tout conférée.

¹⁴⁴ On perçoit ici que le modèle de la communauté communicationnelle s'oppose définitivement au modèle poppérien du langage, dans lequel ce sont les jugements prescriptifs qui ne sont pas universalisables parce que discutables.

¹⁴⁵ De manière très concrète, les communautés religieuses ont le droit de proposer leur modèle éthique à la discussion, par exemple sur les questions d'eugénisme, mais pas sur la conception de l'âme qui les sous-tend parfois, qui ne concerne que la foi des membres de la communauté et la théologie. Ce modèle préserve d'ailleurs la possibilité de croire puisque la vérité ou la fausseté de ces conceptions est renvoyée à l'auto-détermination du sujet en rapport avec les énoncés kérygmatischen de sa communauté de foi et non à un *stress-test* comparable à celui concernant les normes éthiques.

des différentes communautés que si ces derniers sont traduits dans son propre système de référence. Cette traduction met nécessairement entre parenthèses tout engagement ontologique concernant les objets visés par la foi et suspend tout jugement sémantique à leur propos. Les concepts propres à la religion sont réduits à des éléments citationnels insusceptibles de valeur de vérité par l'effet de la traduction. La restriction éthique que soulignait Habermas au nom du respect des convictions s'accompagne donc d'une restriction épistémique quant à la possibilité de la philosophie de connaître les contenus de foi dans leur dimension subjective et dans leur potentialité sémantique, dont seul le jeu de langage interne assure la fonctionnalité. Comme *Erlebnisse*, ces vécus religieux ne relèvent pas de la moindre communicabilité universalisable et ne peuvent non plus faire l'objet d'un échange argumenté. Le rôle des émotions, des vécus de conscience, est inclus dans cet ensemble comme partie prenante du *Lebenswelt*, lui-même méthodologiquement exclu de l'échange argumentatif, qui demeure purement limité à sa visée normative et lié au contenu des propositions langagières en fonction de leur potentiel de rationalité. Cela n'implique pas que des transcriptions langagières de contenus mémoriels et culturels ne puissent être prises en compte dans le processus communicationnel. Habermas définit l'échange argumentatif rendu ainsi possible sur les propositions normatives comme dépendant d'une méthode dite *méthode corrélatrice* dont il emprunte le concept au théologien américain David Tracy.

Il s'agit de confronter publiquement les contenus éthiques des textes de la tradition chrétienne et des conceptions de la théorie sociale et de la philosophie pour en souligner les points de convergence. Cette méthode n'a pas d'ambition reconstructrice et archéologique d'une méthode qui viserait à retracer le parcours de sécularisation des concepts mais tout au contraire une volonté constructive de convergence éthique considérée comme encore inexistante. Il s'agit donc d'élaborer par l'échange argumentatif une entente établissant l'intersectionnalité des propositions. La méthode *corrélatrice* vise, par exemple, à faire émerger des définitions réciproques et convergentes de l'*Aufklärung* et de la théologie sur leurs tâches réciproques, ce qui implique de reconnaître une altérité fondamentale mais non irréductible des deux démarches. On voit ici encore que le modèle épistémique du théorème de sécularisation est incompatible avec celui de la communauté communicationnelle, mais ne recouvre pas non plus le modèle strictement disruptif blumenbergien, puisque l'extranéité réciproque des conceptions du monde n'est pas radicale et irrémédiable. Ce positionnement, cette *Stellung* épistémique ne demeure donc pas sans rapport avec celle de la première Théorie critique. Toutefois, dans le cas présent, il s'agit de faire émerger un consensus normatif par obtention

d'un consensus définitionnel fondamental. Il s'agit d'une mise en pratique à un niveau microsociologique du modèle holistique de la communauté communicationnelle : il n'y a donc pas de généalogie à retracer, ni de rupture à constater. La définition réciproque de l'*Aufklärung* et de la théologie joue un rôle central et constitue un enjeu majeur de cette méthode corrélatrice. La convergence, en l'espèce, s'effectuerait autour d'une réflexion sur la puissance des grandes civilisations et le moyen de maîtriser cette dernière, en d'autres termes, sur les potentialités de domination et leur encadrement normatif et éthique comme objectifs éthiques de la communauté communicationnelle. Habermas s'appuie sur l'idée que l'irruption d'une théologie critique accomplit un processus de contrôle des contenus de foi dirigé vers l'accomplissement du rôle de participation à l'échange argumentatif des diverses confessions dans la communauté communicationnelle¹⁴⁶. Il voit un certain intérêt dans la modélisation théologique proposée par le théologien Gary Simpson d'un monde « chargé forensiquement » dans lequel, à l'intérieur du jeu de langage chrétien lui-même, l'apex de la crucifixion se conçoit comme soumission par Dieu à l'Homme d'une proposition d'universalité d'un contenu éthique de défense des opprimés. Ce contenu serait discutable dans le cadre d'un échange argumentatif étendu à l'histoire humaine, ce qui ne requiert nul engagement sémantique sur la véracité ou non de la résurrection, par exemple. L'intégration, au sein du jeu de langage interne chrétien, du modèle universalisable de la communauté communicationnelle, serait l'indice de sa pertinence. La contrepartie de cette position est de rendre la position des diverses confessions et du discours théologique problématique : l'immanentisme radical de Habermas aplanit les différentes particularités des institutions différenciées en les subsumant au rôle de participant à l'échange argumentatif, au détriment de la différenciation. Le discours autocritique de la théologie qu'il évoque réalise la même opération en sens inverse depuis son site propre. Cependant, si cette égalité des acteurs de l'argumentation est une condition éthique fondamentale de l'initialisation de l'échange, elle n'implique pas une indifférenciation stricte de ces mêmes acteurs. Si l'on a bien vu que les contenus religieux ne peuvent être traduits à l'identique dans le langage de la philosophie, quel rôle joue alors par exemple la théologie dans le processus d'élaboration d'un discours universalisable et dialogiquement recevable par la philosophie, mais différent de cette dernière ?

¹⁴⁶ *Ibid.* « Sur l'arrière-plan d'une Praxis à laquelle personne ne refusera son respect, nous rencontrons une théologie critique qui interprète la compréhension que cette Praxis a d'elle-même d'une manière telle qu'elle l'aide à exprimer nos meilleures institutions morales, sans rompre les ponts avec les langues et les cultures séculières. »

Le discours théologique se distingue radicalement du discours religieux proprement dit par son rôle comme instance de traduction. Cette proposition, dont on a vu qu'elle se situe à la base de la critique de l'intégration des contenus théologiques par la première Théorie critique chez Habermas, trouve son élaboration épistémique ici même dans une réélaboration de la distribution des rôles de la théorie et de la pratique dans la religion et la théologie. Le discours strictement religieux demeure pour Habermas inséré dans la pratique rituelle, vis-à-vis de laquelle il demeure ancré dans une logique compréhensive et participative, étrangère à la conceptualisation du théologique par la première Théorie critique. Le lien entre rite et sacré découvert chez Durkheim demeure, pour Habermas, inaliénable à la mise en parole du discours religieux dans sa propre sphère interne. Ce processus se différencie donc nettement de la *Versprachlichung* (mise en langage rationnelle) comme condition de participation ultérieure à la définition du principe U. Ce dernier précisément nécessite une rupture entre le Sacré (remplacé par le langage) et l'agir. Habermas souligne d'ailleurs la puissance du potentiel sémantique de cette mise en langage en dehors même de toute finalité communicationnelle¹⁴⁷. La théologie, pour sa part, se situe de manière explicative distanciée vis-à-vis de la Praxis rituelle. Elle s'en détache donc d'une certaine manière en organisant au sein des jeux de langage de la religion ce qui en constitue la dimension autoréflexive et critique par rapport à la pratique correspondante. L'instance théologique est dans son langage interne ce qui relie l'orthopraxie à l'orthodoxie, dans le langage de la philosophie, la théorie et la pratique, ce qui justifie l'une vis-à-vis de l'autre. Si le discours théologique est donc davantage détaché de la pratique, il n'en est pas pour autant affranchi puisque sa fonction demeure la cohésion pragmatique (actions, discours, motivations, raisons) interne de la communauté de foi.

Habermas se méfie par ailleurs d'un autre écueil qui consisterait à demeurer dans l'idée d'une indifférenciation vis-à-vis de la philosophie, dans la mesure où la théologie serait au discours religieux ce que la philosophie serait au discours séculier, soit un rôle d'interface de contenus particuliers, dont elle assurerait la publicité au sein de la communauté communicationnelle. On a bien vu que l'égalité éthique, de même que l'impossibilité épistémique de se prononcer sur le contenu de foi, n'impliquent pas un rapport identique à la

¹⁴⁷ Habermas, Jürgen. « *Individualisierung durch Vergesellschaftung* », in *Nachmetaphysisches Denken*, op. cit., pp. 187-241. « Tant que le langage religieux comporte des contenus sémantiques qui nous inspirent ou même nous sont indispensables et qui (jusqu'à nouvel ordre ?) se dérobent à la force expressive d'un langage philosophique, n'étant pas encore traduits dans les discours argumentés, la philosophie – même sous sa forme post-métaphysique – ne pourra ni remplacer ni évincer la religion. » (Notre traduction.)

prétention à l'universabilisation du discours. Habermas n'accepte pas un strict parallélisme des formes, même s'il reconnaît l'égale dignité de la parole éthique issue de la théologie dans le contexte argumentatif. Cependant, la théologie comme discours n'échappe pas, y compris dans ses formes les plus critiques et les plus ouvertes à l'échange argumentatif, à la surdétermination de ses contenus par la foi. Elle ne peut rigoureusement partager l'athéisme méthodologique de la philosophie¹⁴⁸, car si la théologie, dans son appétence contemporaine pour la rationalité et la discursivité argumentative, en venait à considérer avec une rigoureuse neutralité axiologique le contenu des expériences religieuses, elle se couperait aussitôt de ses propres fondements¹⁴⁹. Philosophie et théologie fonctionnent comme les interprètes des différents discours préalables à l'échange argumentatif¹⁵⁰, en réalisant une médiation visant à la publicité ultérieure de ces discours au sein de la communauté communicationnelle, recevables par tous. Toutefois, le discours de la philosophie entretient un rapport de différenciation entre Raison et Révélation que la théologie ne peut structurellement adopter. La philosophie n'a aucune obligation de conciliation des deux instances et privilégie la Raison, tandis que la théologie obéit à une double contrainte très particulière, tant éthique qu'épistémique. A la partialité nécessaire pour la Raison de la philosophie s'oppose toujours la partialité nécessaire en faveur de la Révélation de la théologie¹⁵¹. Les diverses religions s'insèrent donc dans le schéma général préalable à l'entente communicationnelle, leurs prétentions à la validité ne sont originellement formulables qu'à travers des jeux de langage particuliers traduits dans un langage universel par la théologie. Ce qui se produit néanmoins dans le dialogue possible entre théologie et philosophie est la prise en compte de la temporalité dans laquelle émerge la communauté communicationnelle. Si cette dernière n'est pas susceptible d'une lecture historiciste, elle doit demeurer inclusive des contenus mémoriels dont sont porteuses les diverses parties prenantes à l'échange communicationnel.

La dés-historicisation ne signifie pas chez Habermas la dé-temporalisation dans la mesure où la question de la formation d'un échange communicationnel ne saurait éluder la dimension

¹⁴⁸ Bien que certaines versions de la théologie s'y efforcent. Habermas cite ainsi Glebe-Müller, théologien danois.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 93. « De manière analogue, la théologie perd son identité lorsqu'elle ne fait que citer des expériences religieuses, ne les reconnaissant plus dans les descriptions du discours religieux lui-même comme son fondement propre. »

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 94. « Cette opération de traduction exigée par la théologie critique peut se comparer formellement à celle que doit également entreprendre la philosophie moderne. »

¹⁵¹ *Ibid.* « Le syndrome, maintenu dans la praxis rituelle de la foi en la révélation oppose pourtant un barrage spécifique. Car les discours religieux perdraient leur identité s'ils s'ouvraient sur un type d'interprétation qui ne laisserait plus valoir les expériences religieuses en tant qu'expériences religieuses. »

anamnétique de la Raison, qui n'est pas désincarnée. Sans cette prise en compte, le modèle de la communauté communicationnelle s'apparenterait à une structure idéale de type platonicien, à une abstraction réintégrant par inadvertance la connotation métaphysique qu'elle prétend dépasser. La communauté communicationnelle ne saurait s'apparenter à une idéalité. Les acteurs de la communauté sont porteurs d'une mémoire qui s'intègre à leurs jeux de langage et à sa reformulation ultérieure dans l'élaboration du *principe U*. La question qui hantait la première Théorie critique, celle de la mémoire et du Salut anamnétique des victimes de l'Histoire comme impératif catégorique dont Auschwitz est devenu le symbole, ressurgit ici, évidée de sa tension tragique. Elle s'incarne dans l'intégration au sein de la rationalité discursive des traditions mémorielles produites par les différentes formes de vie en dialogue. La place de la rationalité communicationnelle comme modèle de remplacement de la réappropriation théologique francfortoise apparaît ici de manière très claire dans l'utilisation de la fonction symbolique de la pragmatique de Mead synthétisée avec la théorie de la religion de Durkheim. Ainsi, Habermas, intégrant par ce biais la dimension du passé, souligne en outre que les différents jeux de langage en présence possèdent également, à travers la prétention à la validité de leurs différents énoncés, une fonction projective et anticipatrice tournée vers le futur, ce dernier étant matérialisé par le processus d'aboutissement de la discussion argumentée. Cette conception, empruntée à Peirce, a pu être définie en un vocabulaire chargé de christianisme *comme une approche agapétique du langage*, tournée vers l'entente et chargée éthiquement d'une appétence vers le Bien parce que tournée cognitivement vers le futur. En ce sens, Ricoeur a raison de préciser que la conception de Habermas n'est pas strictement anti-utopique et que la communauté communicationnelle est un modèle de rationalisation de la charge utopique présente dans la première Théorie critique, bien plus qu'une abolition pure et simple. L'appréhension du futur qui demeurerait ancrée, au sein de la première Théorie critique, dans un imaginaire eschatologique et messianique ou dans un interdit à connotation religieuse, est réintégrée ici dans le fonctionnement rationnel des structures inter-compréhensives et pragmatiques du langage, mais il vise toujours *la réalisation possible d'un maximum éthique*. Cette modélisation est certes rigoureusement déflationniste et paraît donc fortement austère au regard des anticipations utopiques négatives d'un Bloch, qui elles-mêmes se concevaient déjà comme des contenus déflationnistes et négatifs des utopies positives de la Renaissance.

Habermas se refuse, il est vrai, à une approche totalisante et téléologique du processus d'échange argumentatif¹⁵², conservant la méfiance francfortoise envers la totalité. Il le refuse aussi dans la mesure où la publicité des différents discours en question suppose une rupture avec les formes de vie internes à ces communautés, fonctionnant originellement à travers ce qu'il nomme *syndromes*, où se mélangent actions, paroles, intentions. Cela n'écarte pas le maintien d'une forme atténuée de souverain Bien, conceptualisé comme *maximisation de l'entente communicationnelle*, mais qui n'est pas conçu comme un état qualitativement différencié, ou un *âge du monde*. L'échange communicationnel ne peut pour autant créer une communauté totale qui relèverait de la figure du *syndrome* qui demeure sous-jacente aux conceptions messianiques de l'Utopie et représente une étape pré-communicationnelle dans le modèle habermassien. Elle doit au contraire laisser de côté certains aspects des formes de vie en présence pour se concentrer sur le processus d'entente et non sur un état fini de la société ou du monde unificateur. C'est toutefois dans la prise en compte mutuelle entre théologie et philosophie que se révèle le caractère non strictement instrumental de la rationalité à l'œuvre au sein de la communauté communicationnelle : le modèle du dialogue philosophico-théologique est une exemplification des modalités de *l'intercompréhension* comme fondatrice de l'entente communicationnelle. Ainsi, Habermas semble s'éloigner des critiques qui voient dans sa compréhension de la religion un pur fonctionnalisme car il intègre le rôle des contenus culturels concrets et surtout des aspirations éthiques au Bien dans la formation du discours religieux prétendant à l'universabilité. L'examen de ces contenus concrets s'effectue à travers une analyse des interactions effectives des agents et institutions porteurs de convictions religieuses et des agents et institutions se fondant sur un discours purement séculier.

B) Les présupposés cognitifs communs entre discours séculiers et religieux

Les conditions du dialogue étant posées et la légitimité des communautés de foi à développer leurs propositions éthiques, y compris fondées sur des conceptions de foi rigoureusement inaccessibles en dehors du jeu de langage interne qui les anime, étant affirmée, Habermas met l'accent sur la nécessité de dégager, sur le modèle de la méthode corrélatrice, des éléments de convergence permettant de rendre compte des interactions sociales et dialogiques

¹⁵² Habermas, Jürgen. *Textes et Contextes*, op. cit., p. 106. « Par exemple, il n'est pas vrai que j'oppose à un passé dévalorisé un futur rayonnant. Le concept procéduraliste de rationalité que je propose ne peut absolument pas [manque un mot ?] des projets utopiques pour les formes de vie dans leur totalité. »

entre les expressions séculières et non séculières du discours mis en jeu dans la communauté communicationnelle.

Le récit par Habermas de l'enterrement de l'intellectuel Max Frisch met en scène un cas concret de dialectique de la sécularisation, comme rencontre d'une religion qui doit accepter une réserve cognitive sur ses propres valeurs de vérité face à la réserve séculière des participants au rite funéraire et de la démarche philosophique qui est la leur, consistant à reconnaître à la religion une efficacité symbolique et rituelle et un potentiel sémantique qui manque¹⁵³ à la ritualisation séculière ou à la sécularité comme absence de ritualisation. Habermas témoigne, dans un passage d'autant plus saisissant qu'il constitue l'une des rares ressources narratives concrètes de son auteur, de la rencontre entre un groupe social constitué d'intellectuels sécularisés et un rite mortuaire, prodigué en un lieu marqué par une certaine sacralité, avec la bienveillante collaboration d'une communauté de foi. En ce récit, une stricte séparation semble s'effacer entre la mise en langage rationalisante, caractéristique anthropologique de l'âge séculier et de la solidarité mécanique, d'une part, et, d'autre part, la puissance de socialisation du rituel, caractéristique de l'âge traditionnel et de la solidarité organique. La scène ainsi décrite est la scène concrète emblématique du processus d'intercompréhension qui ne relève de nul syncrétisme et de nul renoncement quant aux positions défendues par les uns et les autres mais retranscrit l'aboutissement dialectique du processus historique de sécularisation dans *l'intercompréhension* qui ouvre à un autre modèle. L'usage d'une présentation quasi littéraire de la problématisation semble marquer l'épuisement des ressources du langage philosophique traditionnel pour rendre compte du vécu concret que vise Habermas et du brouillage des frontières conceptuelles traditionnelles que symbolise ce moment de recueillement autour de Max Frisch. Habermas se différencie de tout retour nostalgique sur la religion semblable à celui de Horkheimer dans la mesure où ce dialogue s'effectue dans le monde de la vie, dans la sphère communicationnelle et non dans l'espace théorique conceptuel.

Il nous faut nous attarder sur le fait que l'intercompréhension comme valeur fondamentale de la relation dialogique entre instances séculières et religieuses est posée originellement chez Habermas comme *la condition nécessaire de reprise de toute Théorie critique* par la

¹⁵³ Habermas, Jürgen. « Une conscience de ce qui manque », in *Entre religion et naturalisme*, Paris, Gallimard, 2008, p. 141, trad. Christian Bouchindhomme. « Max Frisch – agnostique refusant toute profession de foi – a manifestement ressenti le caractère pénible des inhumations non religieuses et a démontré publiquement par le choix du lieu que la modernité éclairée n'avait pas encore trouvé de véritable équivalent à un accomplissement religieux de l'ultime rite de passage, conclusion d'une vie. »

philosophie. L'entente communicationnelle et la critique philosophique partagent la nécessité épistémique de rompre avec les embarras de la conscience comme modèle d'une intercompréhension fondée sur l'intersubjectivité. Ce sont les discours et les énoncés qui forment le matériau de la méthode corrélatrice de convergence des contenus, le langage est *Logos*¹⁵⁴, et possède donc à ce titre une autonomie, mais ces discours et ces énoncés sont émis, produits par des sujets capables avant tout de parler et d'agir. L'intersubjectivité des paroles et des actes remplace celle de la lutte des consciences hégélienne ou de la perception réciproque husserlienne, *la relation prenant le dessus sur les termes individués de la relation*. Ainsi, la méfiance vis-à-vis des apories des philosophies de la conscience fréquemment soulignées par Habermas n'en laisse pas moins une place à la notion de sujet comme centre d'actions et de paroles. La dimension actionniste, empruntée à Parsons, s'accompagne de la superposition de la dimension langagière mettant à distance le modèle du sujet auto-référent¹⁵⁵. L'intégration de la dimension critique de leur propre discours et de leurs propres actes par les différents acteurs est une condition de possibilité du dialogue. Elle appelle une mise en parenthèses de ce qui relève de l'intuition, du sentiment ou de la tradition, pour privilégier la recherche et l'exposé des bonnes raisons en dialogue avec d'autres sujets animés du même désir d'entente. La position de Habermas vise à rompre l'alternative entre la suppression totale du sujet au sein du néo-structuralisme luhmannien dans sa prédominance de la modélisation glacée du systémisme et ce qu'il perçoit comme l'enfermement solipsiste des philosophies post-modernes dont Derrida, Bataille et Foucault (dans sa démarche tardive du souci de soi) sont pour lui autant d'occurrences autoréférentielles. Il n'y a pas d'intercompréhension sans modèle relationnel (et non strictement fonctionnel) de communauté, ni sans considération minimale d'un sujet centre d'action et être parlant, la parole étant considérée dans sa dimension illocutoire comme *transcendance de l'intérieur*¹⁵⁶. L'enjeu de la philosophie de la religion de Habermas est de poser ce modèle relationnel pour rendre compte de l'intercompréhension entre communautés de foi et instances séculières. Cette idée de structure communicationnelle commune nous

¹⁵⁴ Habermas, Jürgen. *Textes et Contextes*, op. cit., p. 110. « *Le logos de la langue institue l'intersubjectivité du monde de la vie dans lequel nous nous trouvons déjà en intercompréhension préalable afin que nous puissions nous rencontrer les uns les autres, en tant que sujets, les yeux dans les yeux, et donc en tant que sujets qui se présupposent la responsabilité, c'est-à-dire la capacité leur action en fonction de prétention à la validité transcendantes.* »

¹⁵⁵ Voir Taylor, Charles. « *Sprache und Gesellschaft* », in *Kommunitatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*, Francfort, Suhrkamp, 2009, pp. 35-52.

¹⁵⁶ Habermas, Jürgen. *Textes et Contextes*, op. cit., p. 110. « *L'intersubjectivité langagière dépasse les sujets sans les assujettir. Elle n'est pas une subjectivité de rang supérieur, et peut pour cette même raison se passer du concept d'un absolu, sans renoncer à une transcendance de l'intérieur.* »

semble cependant la base épistémique du projet habermassien éthique de parler *les uns avec les autres* et non *les uns sur les autres*¹⁵⁷. Le modèle schleiermacherien avec lequel Habermas doit se confronter, qui postule le déchirement de la conscience entre contingence et liberté, rejoint la nécessité du compromis que doivent faire en interne les parties prenantes à l'échange. Religion et pensée séculière doivent, au-delà d'une identité de structure, reconnaître leurs limites, c'est-à-dire ce qui relève de leur contingence, tout en étant également conscientes de leurs possibilités épistémiques positives. De ce fait, chacun des discours doit préalablement à l'entente communicationnelle réaliser une forme de reconnaissance de cette dualité.

La religion doit ainsi, dans le domaine épistémique, reconnaître la validité de la science dans le champ de la description du monde. Elle doit donc renoncer à une ambition descriptive des faits du monde dont la valeur serait supérieure ou égale à la Science et, également, à imposer ses représentations cosmologiques et ses images du monde dans l'échange. En plus de ne pas soumettre ses contenus particuliers des expériences religieuses à l'échange argumentatif en raison de leur incommunicabilité¹⁵⁸, elle doit donc aussi s'imposer des limites épistémiques. Ces limites épistémiques sont ambitieuses puisque Habermas demande aux religions de distinguer croyance et savoir, en reconnaissant au discours scientifique des sciences de la nature un accès privilégié à la production d'énoncés descriptifs, les considérant comme institutions socialisées de la raison naturelle, et ce comme contrepartie préalable à la reconnaissance de leur légitimité politique à produire des jugements prescriptifs soumis à la discussion normative¹⁵⁹. Habermas précise que cette reconnaissance s'effectue à travers l'admission de la faillibilité du discours scientifique par l'ensemble des parties prenantes, dont les institutions scientifiques elles-mêmes, cette faillibilité ne pouvant se confondre avec une délégitimation de l'activité scientifique mais se rapprochant des positions épistémiques de falsifiabilité de Popper. C'est précisément le fait que, contrairement aux religions, l'intégralité des énoncés de la science soient susceptibles d'un jugement quant à leur rationalité, qui rend les sciences incontournables comme institutions de base de la raison publique et du caractère raisonnable des prétentions

¹⁵⁷ Habermas, Jürgen. « La conscience de ce qui manque », in *Entre Naturalisme et religion*, *op. cit.*, p. 142.

¹⁵⁸ Evidemment, Habermas ne récuse pas le droit à la discussion et au témoignage de foi mais les limites sont clairement posées. *Ibid.* « Du côté de la religion, on doit reconnaître l'autorité de la "raison naturelle" donc les résultats faillibles des sciences institutionnalisées, et, dans les domaines du droit et de la morale, les principes d'un égalitarisme universaliste. »

¹⁵⁹ En d'autres termes, Habermas ne reconnaît pas la légitimité des institutions religieuses à une discussion argumentative sur la théorie de l'évolution, dont la détermination ne relève pas de la rationalité communicationnelle. Il n'admettrait sans doute pas davantage une discussion proprement politique qui porterait sur la place de la théorie de l'évolution dans les programmes scolaires.

éthiques. La faillibilité constitue la caractéristique commune constitutive mais également l'élément de reconnaissance de la légitimité de l'autre à dialoguer. Ces présupposés strictement épistémiques s'accompagnent de limites éthico-politiques préalables à la participation à la discussion normative. Les normes morales et juridiques doivent admettre à leur base les principes d'un égalitarisme universaliste, c'est-à-dire ne pas supposer de distinctions entre les citoyens en fonction de leur appartenance religieuse ou de quelque autre critère. Ainsi, les institutions religieuses ne peuvent plaider pour des normes de droit différenciées pour les citoyens en fonction d'une quelconque appartenance catégorielle, elles n'ont pas de légitimité pour demander des exemptions à la règle de droit générale pour les participants à la communauté de foi¹⁶⁰ ou pour d'autres catégories de citoyens dont les formes de vie seraient extérieures aux principes moraux de cette communauté¹⁶¹. Le principe de discussion ainsi évoqué est de participer à l'élaboration de normes avec l'apport de contenus normatifs et éthiques mais pas de constituer ces contenus éthiques et normatifs comme des mécanismes de différenciation et d'exemption à la règle commune. Les institutions religieuses désireuses de produire des contenus normatifs doivent donc accepter des règles préalables de discussion qui sont *l'admission de la raison naturelle* comme mode d'accès privilégié à la description factuelle du monde, de la nature ainsi que de l'Histoire et *l'admission de l'égalité juridique des citoyens*. En contrepartie, la raison séculière se reconnaît impuissante à juger des contenus de foi, à établir leur rationalité, mais elle en établira néanmoins le caractère raisonnable des conséquences pratiques dans la discussion commune et son acceptabilité comme participation à l'élaboration du *principe U*¹⁶². Ainsi, il est parfaitement recevable et raisonnable de se fonder sur la création de l'homme par Dieu (hypothèse sur laquelle la raison séculière s'abstient éthiquement de trancher quant à sa rationalité dans le cadre habermassien et qu'elle pourrait même épistémiquement juger irrationnelle sans que la valeur de la production normative qui en résulte ne soit affectée) pour revendiquer des normes antidiscriminatoires sur le fondement de l'égalité entre les hommes, une telle prétention normative s'inscrivant dans les conditions

¹⁶⁰ Ainsi, on peut donner l'exemple de l'exemption de service militaire. Une communauté de foi n'est pas recevable à demander une exemption pour ses membres en raison de leurs convictions, elle est cependant recevable à participer à l'élaboration des critères d'objection de conscience, procédure ouverte à tout citoyen refusant de porter l'arme.

¹⁶¹ On sait par exemple que les églises manifestent généralement une certaine hostilité à l'extension d'un certain nombre de droits aux personnes se réclamant d'une orientation sexuelle non hétérosexuelle. On est ici dans un cas limite de légitimité du discours normatif des religions acceptable dans le cadre de l'entente communicationnelle.

¹⁶² *Ibid.* « Inversement, la raison séculière ne peut s'ériger en juge des vérités de la foi, quand bien même, au résultat, elle n'acceptera comme raisonnable que ce qu'elle peut traduire dans ses propres discours, par principe accessibles à tous. »

d'universabilité des propositions normatives, puisque ne contredisant pas les règles fondamentales de la communauté communicationnelle¹⁶³.

Cette légitimité des communautés de foi à tenir un discours participant à l'élaboration des normes s'inscrit également dans une certaine conception de l'histoire de la Raison et des contenus cognitifs qu'elle mobilise. La prédominance du discours empirique sur la nature et l'Histoire aurait entraîné une rupture dans la conciliation traditionnelle entre Raison et foi¹⁶⁴, caractéristiques de la philosophie médiévale comme deux modes d'aspects privilégiés de l'accès à une vérité qui ne saurait se contredire en son unité fondamentale. Dans le cadre chrétien, la thématique fondamentale paulinienne de la vérité libératrice tendait à poser un principe de non-contradiction au soubassement des rapports entre Révélation et Raison. La Révélation devant désormais se concilier avec l'expérience, cette dernière devient un enjeu du discours philosophique. Le récit sotériologique de l'Histoire comme Histoire du Salut se trouve, malgré son potentiel sémantique particulièrement valorisé dans la première Théorie critique, totalement forclus par le souci de la philosophie de considérer *l'expérience positive médiatisée par le savoir scientifique* comme le véritable élément discriminant qui forme, avec la raison théorétique, une dyade de l'accès au Vrai. La Révélation est remplacée par des contenus empiriques qui forment le complexe théorico-pratique.

Dès lors, le rapport de la philosophie à la religion, y compris dans le rapport réflexif porté sur sa propre histoire, ne s'inscrit plus dans une complémentarité quant à la production d'énoncés descriptifs vrais auxquels elle a elle-même renoncé pour partie¹⁶⁵. Ce renoncement s'est accompagné d'une vision déflationniste des aspirations sotériologiques de la philosophie depuis l'Antiquité et d'un abandon de la caractérisation de la vie bonne comme vie théorétique contemplative. Pourtant, la philosophie a su réinvestir la dimension théorétique des énoncés métaphysiques, montrant par là même que la considération des contenus empiriques ne saurait monopoliser l'entreprise d'anamnèse que la philosophie doit opérer en tant qu'agent de la

¹⁶³ Rawls, John et Habermas, Jürgen. *Débat sur la justice politique*, Paris, Le Cerf, 1997, p. 38, trad. Catherine Audard et Rainer Rochlitz. « C'est pourquoi les visions du monde répondent plutôt au critère de l'authenticité des styles de vie qui les imprègnent qu'à celui des vérités des énoncés qu'elles contiennent. Dans la mesure où de telles doctrines sont compréhensives précisément dans le sens où elles interprètent le monde dans leur ensemble il ne faut pas les comprendre à la manière des théories comme une quantité ordonnée d'énoncés assertoriques. »

¹⁶⁴ Habermas, Jürgen. *Entre naturalisme et religion*, op. cit., p. 143. « La science moderne a contraint la raison philosophique devenue autocritique à rompre avec les constructions métaphysiques qui appréhendaient la nature et l'histoire comme un tout. »

¹⁶⁵ *Ibid.* « Du même coup, la synthèse de la raison et de la foi qui avait été produite d'Augustin à Thomas s'est bien sûr trouvée brisée. »

communauté communicationnelle. Le caractère anamnétique de la rationalité d'entente implique une réconciliation que Habermas appelle de ses vœux avec les contenus culturels ayant façonné la philosophie et la rationalité séculière, dont la religion est alors partie intégrante¹⁶⁶. La raison séculière est pour Habermas constituée historiquement par l'intégration des contenus cognitifs des images de la foi aussi bien que du savoir expérimental. Habermas utilise la notion de *période axiale* empruntée à Jaspers pour désigner cette phase historique de constitution, à l'échelle mondiale, d'ensembles de représentations cohérents produisant des images du monde chargées d'un potentiel éthique et sémantique fort. L'approche commune à l'ensemble de ces représentations du monde réside, d'une part, dans la *vision cosmologique* de l'ensemble de ce qui est comme un tout cohérent et du soutènement de cette totalité par un *fondement stable* se différenciant des phénomènes passagers. Habermas affirme le caractère complémentaire des approches du monde *par représentation*¹⁶⁷ et des approches strictement rationnelles et leur impossibilité à constituer à chacune seule le savoir séculier. Une rationalité qui se confondrait seule elle-même avec le caractère raisonnable de certaines affirmations, déniait aux contenus religieux la capacité d'élaborer des normes raisonnables à partir de prémisses non rationnelles, serait frappée d'étroitesse de vue, rendant impossible l'élaboration communicationnelle et le dialogue. De même, l'inclusion à connotation hégélienne de la religion à l'intérieur de la sphère du savoir philosophique comme pensée de la représentation, fonctionnant donc par images plutôt que par concepts, constitue ainsi le pendant représentatif de la vérité conceptuelle de la philosophie. La complémentarité qu'évoque Habermas ne doit donc radicalement pas se confondre avec une conception hégélienne de la religion comme forme de l'assomption de l'Esprit du monde. C'est bien au contraire la butée que représentent pour la rationalité elle-même le contenu des expériences religieuses et la discussion comme unique moyen d'intégrer la controverse Révélation/Raison à l'espace public qui constitue la complémentarité dont il est question. S'il y a bien une distinction radicale entre communauté communicationnelle et totalité hégélienne, c'est précisément dans l'incomplétude des points de vue et l'impossibilité d'adopter un point de vue de nulle part ou un point de vue de Dieu qui

¹⁶⁶ *Ibid.* « Tenir à distance n'étant certes pas rompre, de fait la religion est aujourd'hui présente sur un autre mode que l'est la métaphysique. On ne comblera certes pas la brèche qui s'est ouverte entre la connaissance du monde et le savoir issu de la révélation. Pourtant, dès lors que la raison séculière prend au sérieux l'origine commune de la philosophie et de la religion à partir de ce qui a révolutionné les images du monde à l'époque axiale (...) l'angle sous lequel la pensée postmétaphysique rencontre la religion change. »

¹⁶⁷ Rawls, John et Habermas, Jürgen. *Débat sur la justice politique*, *op. cit.*, p. 38. « Elles ne se réduisent pas à des phrases susceptibles de vérité et ne constituent pas de système symbolique susceptible en tant que tel d'être vrai ou faux. (...) Il est dès lors impossible de faire dépendre la validité d'une conception de la justice d'une vérité d'une vision du monde aussi véritable qu'elle puisse être. »

pourrait les réconcilier dans une unité quelconque. *Nul Absolu ne survient téléologiquement de l'entente et nul a priori transcendantal ne la détermine. Dès lors, la controverse se poursuit en un dialogue infini*¹⁶⁸.

La définition que donne alors Habermas de la sécularisation reflète la position ambiguë de l'auteur par rapport aux modèles traditionnels de Löwith et Blumenberg : la raison séculière *transforme* les contenus traditionnels mais ne les abolit pas afin d'en distiller l'arrière-plan rationnel, de même qu'elle ne conserve pas leur puissance d'enchantement sous une forme renouvelée dans la politique¹⁶⁹. Le positionnement de Habermas demeure donc ancré dans le refus de se situer dans une telle alternative, position dont nous avons vu qu'elle constituait déjà l'originalité de la première Théorie critique. En cela, aussi infidèle soit-il à ses prédécesseurs, il demeure un héritier d'une position radicalement intermédiaire. Néanmoins, c'est depuis un point de vue très différent, purement cognitif, que se situe la complémentarité en question, dans l'accueil par la raison séculière du potentiel sémantique de la religion. Habermas souligne le déficit motivationnel qui habite les sociétés contemporaines quant à une application de la raison pratique pour elle-même, voire de la simple reconnaissance de la norme juridique. Ce déficit est accru par l'impossible recours aux figures des postulats kantien de la raison pratique comme Dieu ou l'immortalité de l'âme. La raison pratique est, certes, ce qui détermine le cadre normatif égalitariste de la communauté communicationnelle, mais elle ne saurait à elle seule constituer le ressort déterminant de l'acte moral dans ce contexte dans la mesure où elle n'est ni praxéologique ni prescriptive de contenus et de définition de ce qu'est la Vie bonne.

L'héritage du formalisme kantien et la prise de conscience de l'insuffisance motivationnelle constitutive de la raison pratique amènent Habermas à la nécessité de définir des *idéaux porteurs de l'obligation collective*. La question fondamentale posée ici par Habermas est celle de l'insuffisance de la rationalité discursive pour justifier un agir moral collectif. La résurgence au niveau mondial de phénomènes religieux fondamentalistes et littéralistes, en rupture avec la logique de l'Etat libéral prend sa source dans ce déficit insuffisamment pris en compte dans les justifications morales¹⁷⁰. La légitimation de l'Etat

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 145. « C'est bien ce qui se reflète dans le caractère infini que mène une raison autocritique et disposée à apprendre, en présence de convictions religieuses. »

¹⁶⁹ *Ibid.* « La sécularisation a moins la fonction d'un filtre qui empêcherait le passage des contenus traditionnels que celle d'un transformateur qui modifie le courant provenant de la tradition. »

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 159. « Les vérités morales qui restent ancrées dans les visions du monde religieuses ou métaphysiques partagent cette prétention à la vérité forte, bien que le fait du pluralisme rappelle en même temps que les doctrines compréhensives ne sont plus susceptibles de justification publique. »

libéral face à ces contestations d'origine religieuse nécessite que l'on s'affranchisse à la fois de la pure logique de la légalité auto-fondatrice ou que l'on recoure à la logique de l'hétéronomie. Cependant, la question des motivations cognitives des individus pour suivre les règles de Droit reste intacte¹⁷¹, à l'instar de la question kantienne quant aux motivations qui pouvaient aider à suivre la Loi morale. On peut définir des principes rationnellement solides et épistémiquement parfaitement justifiés qui ne seront pas suivis. C'est la persistance de la réticence à la Raison comme soubassement du processus normatif de l'Etat libéral, tel qu'il apparaît sous une version modérée chez Böckenförde. Habermas suggère ici que, dans ce cadre, les institutions religieuses ne doivent pas plus qu'aucun autre groupe social être simplement incluses dans un *modus vivendi* avec les autres institutions séculières. Elles doivent elles aussi participer à la reconnaissance de la légitimité de l'Etat libéral autonomisé. Si son action politique doit veiller à la neutralité, son fondement et sa légitimité doivent pouvoir être également acceptés par des croyants et des non-croyants sans rien concéder sur l'autonomie de ses principes fondateurs à l'encontre de toute tentative de conciliation de type böckenfördienne. La solution que préconise donc Habermas est que les communautés de foi soient admises à justifier à partir de leurs propres raisons l'acceptation de cette légitimité et de cette neutralité de l'Etat¹⁷². Le discours théologique est ici sollicité paradoxalement à l'encontre de la persistance du théologico-politique, ce qui relève d'une nouvelle convergence inattendue avec la première Théorie critique. On comprend alors pourquoi Habermas tient essentiellement à ce que la théologie ne se situe pas dans l'auto-négation de sa spécificité, dans la mesure où il affirme que c'est le *discours théologique*, avec son langage spécifique incluant les expériences religieuses, qui peut mener à une reconnaissance de la légitimité de l'Etat libéral de la part des communautés de foi, et non pas seulement le discours rationnel verticalement imposé à ces mêmes communautés.

Pour Habermas, l'acceptation des prémisses politiques que sont le pluralisme des croyances et des prémisses épistémiques qu'est le « *monopole des sciences sur la production des connaissances* » amène la conscience religieuse à organiser sa propre réflexion théologique sur le mode de connaissance dont elle se réclame, à s'admettre comme croyance ne pouvant

¹⁷¹ Habermas, Jürgen. *Entre naturalisme et religion*, op. cit., p. 146. « Néanmoins, la raison pratique manque sa propre destination, si elle n'a plus la force de faire prendre conscience aux cœurs profanes que la solidarité est partout dans le monde offensée, si elle n'a plus la force d'éveiller et d'entretenir une conscience de ce qui manque, de ce qui scandalise. »

¹⁷² *Ibid.*, p. 149. « Au lieu de s'adapter contre son gré à des contraintes imposées de l'extérieur, la religion doit en contenu accepter la perspective fondée normativement de reconnaître à partir de raisons qui lui sont propres la neutralité de l'Etat par rapport aux visions du monde, les mêmes libertés pour toutes les communautés religieuses et l'indépendance des sciences institutionnalisées. »

développer une prétention universelle à la vérité, et à reconnaître la séparation du théologique et du politique comme le moyen de sauver ses propres contenus de foi, puisque telle est la condition pour que ces derniers bénéficient d'une neutralité épistémique face au tribunal de la Raison. Toutefois, cette reconnaissance nécessite une forme de réciprocité de la part de l'Etat libéral une fois les prémisses respectées : admettre que des raisons théologiques soient le soubassement des argumentations publiques des communautés de foi, non point sur le seul mode de la tolérance, mais sur le mode de la valorisation positive de la liberté religieuse et de la liberté de conscience¹⁷³. Cette optique constitue une indéniable rupture épistémique et éthique supplémentaire avec la première Théorie critique, pour laquelle l'utilisation des concepts théologiques sécularisés s'accompagnait d'une évaluation épistémique des croyances dans une logique de poursuite de la critique de la religion qui ne s'accommodait pas d'un agnosticisme méthodologique, ni d'un libéralisme positif. Les théoriciens de la première Ecole de Francfort reconnaissent le potentiel sémantique de la religion et n'auraient sans doute pas renié le neutralisme de l'Etat libéral en la matière, mais ils n'en faisaient pas une obligation normative, considérant l'Etat libéral comme transitoire et imparfait. Habermas affirme donc que des propositions normatives fondées sur des motifs religieux doivent être reconnues comme susceptibles d'apporter une contribution à l'élaboration des normes qui soit également recevable, voire plus pertinente, que des raisons motivées par des arguments purement séculiers. Un dernier terme de l'équation ainsi esquissée requiert une ultime étape : les citoyens laïques, et non pas seulement l'Etat libéral, doivent se persuader de cette égale dignité des propositions normatives quel que soit leur jugement sur sa rationalité. C'est le caractère *raisonnable* qui fonde l'entente communicationnelle et non le caractère *rationnel*¹⁷⁴. A ce titre, les religions peuvent épistémiquement participer à la discussion normative. Habermas achève donc sa transformation de la première Théorie critique par une redéfinition de la scission théologico-politique comme s'appliquant à l'Etat et aux Normes de droit mais pas à la communauté communicationnelle, et donc à la Société civile et à l'Espace public, où la

¹⁷³ *Ibid.* « L'Etat libéral garantit en effet à chacun l'égale liberté de pratiquer sa religion, mais il ne le fait pas seulement pour préserver la tranquillité et l'ordre, il le fait aussi pour cette raison normative qu'il doit protéger la liberté de conscience et de foi de chacun. »

¹⁷⁴ Rawls, John et Habermas, Jürgen. *Débat sur la justice politique*, op. cit., p. 175. « Si le caractère raisonnable des visions du monde s'exprime par des restrictions que celles-ci ne peuvent puiser en elles-mêmes, ce qui est censé être raisonnable doit invoquer une impartialité en vigueur avant même la réalisation du consensus politique de base. (...) Une raison pratique qui s'incarne dans des processus plus que dans des contenus ne peut pas jouer de rôle paternaliste, même si on lui restitue une autorité postmétaphysique indépendante des visions du monde. Pour une telle approche qui a mes préférences, on trouve également certains indices chez Rawls. »

discussion autour des obligations morales et juridiques n'est pas soumise à une question préjudicielle quant à la rationalité discursive des arguments.

C) La sécularisation dans le cadre d'une théorie de la justice : une reformulation de la visée de la première Théorie critique

Si les concepts théologiques sécularisés entretenaient un rapport étroit avec la formalisation d'une théorie de l'Histoire et d'une théorie critique de l'Etat bourgeois au sein de la première Théorie critique, le tournant communicationnel s'inscrit pour sa part au sein d'un libéralisme kantien qui accepte les institutions démocratiques comme arrière-plan de sa réflexion, sans ignorer néanmoins le rôle de la domination. L'objectif téléologique d'un dépassement historique de ces institutions ne constitue cependant nullement son horizon, dont la teneur repose principalement sur l'amélioration du régime politique libéral existant. L'objet de la réflexion est donc anhistorique et repose sur la façon dont une théorie de la justice pourrait rendre compte des normes morales qui sous-tendent l'agencement normatif de la modernité qu'est la sécularisation. Si la sécularisation est comprise par Habermas comme *prédominance des règles de droit déterminées de manière autonome sur les normes de toute autre nature déterminées de manière hétéronome*, la question des rapports entre règles de droit et normes morales, et sur la manière dont sont déterminées les normes morales dans une société sécularisée, leur degré d'autonomie ou leur dépendance hétéronomique chez les citoyens eux-mêmes, constitue bien le deuxième étage de l'édifice de la théorie de la sécularisation qui se dégage de la deuxième Théorie critique. Elle constitue un objet original qu'il faut qualifier de *philosophie politique de la religion*. Dans ce cadre, son objet est de participer à la détermination d'une répartition juste des obligations pesant sur les citoyens comme des droits dont ils bénéficient dans la sphère des libertés religieuses elles-mêmes et de déterminer ce qu'est la sécularisation et comment les exigences épistémiques d'une théorie de la justice amènent à son dépassement et sa transformation dans un horizon que Habermas qualifie de post-séculier.

Il faut tout d'abord souligner que le modèle habermassien et sa défense de l'Etat libéral sécularisé se situent à rebours de toute vision relativiste quant au rôle de la Raison et s'inscrivent dans une perspective totalement opposée à l'idée d'un « moment séculier » comme accident de

l'Histoire¹⁷⁵ ou production occidentaliste culturellement déterminée¹⁷⁶. Le temps long des religions n'efface pas le pas irréversible et décisif accompli par l'existence des formes politiques normativement auto-instituées que sont les démocraties modernes. Le modèle habermassien ne doit pas être confondu avec une théorie de la *dé-sécularisation*. Toutefois, la persistance de courants religieux puissants à l'intérieur même des sociétés gouvernées de manière séculière ne permet pas non plus d'adopter une philosophie positiviste du déclin progressif des croyances et du passage d'un âge théologique à un âge séculier comme sens univoque de l'Histoire¹⁷⁷. L'appréhension historique n'est tout simplement pas l'angle pertinent permettant de rendre compte des évolutions du cadre théologico-politique contemporain, marquées par une pluralité de positions et par la résurgence de communautés de foi fortes et revendicatives. Ce pas de côté exclut toute familiarité avec le modèle schmittien du théorème de sécularisation, mais aussi avec le modèle anti-schmittien de la première Théorie critique, qui reposait sur la valorisation du vécu sédimenté au sein d'un langage religieux dé-temporalisé. A ce titre, l'utilisation des concepts théologiques sécularisés par la première Ecole de Francfort portait en arrière-plan, aux yeux de Habermas, en même temps qu'une métaphysique implicite des âges du monde, ce que ses tenants auraient récusé, à savoir l'idée qu'un dépassement irréversible du théologique s'était déjà effectué, que ses concepts n'étaient plus du tout effectifs, mais toutefois « inactuels », au sens que Bloch donne à ce terme. Le refus d'une analyse historiciste par Habermas procède donc aussi du constat empirique de la difficulté à décrire selon un schéma linéaire les évolutions historiques des mentalités et à confirmer un tel verdict¹⁷⁸.

Le discours religieux semble au contraire fortement actualisé de maintes manières. Ainsi, note-t-il, le cadre de la démocratie américaine propose dès le XVIII^{ème} siècle le modèle d'un régime politique fondé sur les principes des Lumières et dont le premier amendement prévoit

¹⁷⁵ Habermas, Jürgen. *Entre naturalisme et religion*, op. cit., p. 173. « En termes d'histoire universelle, c'est ainsi le "rationalisme occidental" de Max Weber qui apparaît dorénavant comme la véritable voie d'exception. »

¹⁷⁶ Berger, Peter (dir.). *The Desecularization of the World*, Washington, Eerdmans Publishing Company, 1999.

¹⁷⁷ Habermas, Jürgen. « Un nouvel intérêt pour la philosophie de la religion ? », in *Parcours 2*, Paris, Gallimard, 2018, p. 298, trad. Christian Bouchindhomme. « Certes, d'un côté, le système de la religion s'est autonomisé et différencié en se cantonnant de plus en plus dans des fonctions pastorales, et cela a impliqué qu'il perde par là même certaines de ses autres fonctions. Mais, parallèlement, entre la modernisation sociale et la perte en importance de la religion, si un lien existe, il n'est pas si direct et si étroit que l'on doive s'attendre à une disparition de la religion. »

¹⁷⁸ Habermas, Jürgen. *Entre naturalisme et religion*, op. cit., p. 173. « C'est ainsi qu'à l'instar de ce qui se produit dans un test de psychologie des formes, l'image que la modernité a d'elle-même est soumise à un soudain renversement : de modèle normal pour l'avenir de toutes les autres sociétés, elle se transforme soudain en exception. »

une abstention totale de l'Etat quant à l'établissement ou l'exercice d'une religion, faisant de la liberté religieuse positive un principe cardinal de la jeune nation¹⁷⁹. En outre, c'est dans le cadre des discussions fondatrices de l'ordre politique américain que germe l'idée selon laquelle la liberté religieuse n'est pas uniquement une question liée à la nature de l'Etat libéral et de ses productions normatives, mais également un processus de reconnaissance mutuelle et réciproque des citoyens quant à la légitimité de leurs croyances¹⁸⁰. L'exemple américain montre l'élaboration concomitante d'un régime politique appliquant le principe d'autonomie de la Raison des Lumières et prônant un libéralisme religieux affirmé. L'idée qui en ressort est que l'exercice de la Raison, constitutif de l'identité politique de l'Etat libéral¹⁸¹, s'accompagne d'une reconnaissance qui garantit la loyauté politique de communautés de foi qui n'accordent pas à la rationalité la même prédominance, et peuvent aller jusqu'à contredire ce modèle. On peut, dans le prolongement de cette réflexion, se demander à la lecture de textes dans lesquels la contradiction entre Raison et Révélation, chère au théorème de sécularisation, n'apparaît pas, si la fortune philosophique du concept de sécularisation n'est pas un signe d'eurocentrisme et du caractère pluriel de la modernité¹⁸². Dans ce cadre, l'objectif d'émancipation dont la première Théorie critique conservait le paradigme a peu de sens, dans la mesure où il est frappé d'inanité épistémique et politique, étant suspecté de partialité contraire à l'idéal libéral de neutralité, et frappé de suspicion morale, puisque ne favorisant pas le respect de l'égale dignité des convictions. La laïcité américaine se veut une neutralisation de l'Etat par rapport aux religions, un mur de séparation, et non une neutralisation des religions elles-mêmes. Un Etat libéral fondé sur l'alliance de la Raison et de l'affirmation de la supériorité des contenus empiriques de la science n'est alors paradoxalement légitime que s'il reconnaît comme conditions de possibilité du pluralisme la liberté privée et l'expression publique de préférences pour d'autres configurations que celle promue dans le monde séculier. Il faut donc accepter que certains accordent une prééminence à la *dyade Raison/Révélation* et expriment même *une*

¹⁷⁹ Premier amendement de la constitution des Etats-Unis : « Le congrès ne fera aucune loi qui touche l'établissement ou interdise le libre exercice d'une religion. »

¹⁸⁰ Article 16 de la Constitution de Virginie de 1776 : « La religion ou les devoirs que nous devons à notre créateur et la façon de s'en acquitter ne relèvent que de la raison et de la conviction, non de la force et de la violence ; en conséquence tous les hommes ont également droit au libre exercice de leur religion conformément aux prescriptions de leur conscience ; tous les hommes ont le devoir de pratiquer entre eux les vertus chrétiennes de tolérance d'amour et de charité. »

¹⁸¹ Habermas, Jürgen. *Entre religion et naturalisme*, op. cit., p. 177. « L'hypothèse d'une raison humaine commune a donc été le foncement épistémique qui servit à justifier une puissance étatique séculière désormais indépendante des légitimations religieuses. En retour, c'est ce qui permit au niveau institutionnel la séparation des Eglises et de l'Etat. »

¹⁸² Sur cette thèse, voir Eisenstadt, Shmuel N. « *Multiple Modernities* », revue *Daedalus*, vol. 129, n° 1, hiver 2000, pp. 1-29.

*préférence absolue pour la Révélation*¹⁸³. On devine néanmoins qu'une telle configuration aboutit tôt ou tard à l'expression de contradictions quant aux conditions de reconnaissance mutuelle des communautés de foi, tout d'abord entre elles, puis, lorsqu'il s'agit de la reconnaissance de la légitimité de l'Etat libéral séculier, par ces communautés. Ainsi, par exemple, on ne peut contraindre qui que ce soit à adopter comme vraie la théorie de l'évolution ou empêcher quelque individu que ce soit de préférer d'autres explications du monde. Le conflit naît lorsque des contenus propres à la sphère publique (les programmes scolaires, par exemple) rencontrent l'expression privée de la croyance. Si nous avons vu les prémisses qu'est en droit d'exiger l'Etat libéral des communautés de foi, s'il est nécessaire que les citoyens soient convaincus de l'égalité des dignités des convictions, il est inévitable de constater que des conflits entre libertés et normes peuvent naître, et que les citoyens appartenant à des communautés de foi ne puissent, depuis la configuration qui est la leur, adopter spontanément le pur discours de la Raison de l'Etat libéral sans sacrifier quelque chose de leurs convictions par le silence, la réserve ou la dissimulation. La question qui est alors posée est de savoir dans quelle mesure, malgré les conditions restrictives qui sont posées préalablement par Habermas, de respect de la prédominance de la science et d'une traduction dans un langage universellement compréhensible, il ne persiste pas, à l'inverse, de la part de l'Etat libéral, une asymétrie quant aux obligations pesant sur les communautés de foi. L'obligation de traduction des expériences religieuses dans un discours rationnel ne mutile-t-elle pas l'expression des vécus des citoyens croyants et ne nuit-elle pas à leur participation au processus d'entente communicationnelle ?

La nécessité de s'exprimer à travers des contenus universellement compréhensibles et communicables se confondrait ainsi avec un usage obligatoire de la raison publique. Le point de départ de la réflexion de Habermas se situe dans une analyse corrective de la configuration rawlsienne quant à la portée de cette exigence. L'égalité politique et normative dont se réclame l'Etat libéral est solidaire de la thèse épistémique du caractère universel de la raison naturelle et de la possibilité que des arguments rationnels débattus puissent être adoptés et compris par tous. Dans la théorie de la Justice de John Rawls, telle que finalisée dans *Libéralisme politique*, l'arrière-plan politique de l'Etat libéral est de remédier aux désordres et aux risques de guerre civile par la neutralisation axiologique de l'Etat et l'égalisation de la condition juridique de tous

¹⁸³ Habermas, Jürgen. *Ibid.* « C'est à cela qu'a réagi l'état constitutionnel, d'une part en rendant l'exercice du pouvoir neutre par rapport aux visions du monde, d'autre part, en faisant en sorte que les citoyens égaux en droit s'autodéterminent démocratiquement. C'est la même généalogie qui constitue l'arrière-plan de la théorie de la justice de John Rawls. »

les citoyens. Cette neutralité formelle de l'Etat comme organe juridique n'est pourtant pas suffisante. La réciprocité entre citoyens de cette reconnaissance égalitaire est une condition de bonne application pratique du principe de base¹⁸⁴. Cela n'exclut pas la controverse cognitive pacifiée entre Raison/Révélation ou entre différentes révélations dans l'Espace public¹⁸⁵, chaque partie prenante s'autolimitant. Les difficultés proviennent de la nécessité par les acteurs de s'emparer de la discussion autour des limitations qu'ils s'imposent réciproquement, à la fois pour pouvoir pratiquer et croire lorsqu'ils le souhaitent, et pour ne pas être tributaires des croyances ou non-croyances d'autrui. La dimension horizontale délibérative est dans ce domaine indispensable, car, sans elle, la pure verticalité des principes se confondrait avec la négation des caractères d'impartialité fondateurs de l'Etat libéral, qui se verrait forcé de réguler les controverses selon des biais axiologiques. Cette horizontalité du processus délibératif est néanmoins soumise à l'expression de *bonnes raisons*, et pas seulement à des conséquences pratiques positives comme la pacification des relations intercommunautaires¹⁸⁶. Rawls¹⁸⁷ souligne pour sa part que les communautés de foi sont bien conscientes que l'exigence d'autonomie de l'Etat libéral n'est pas sans impact sur la robustesse épistémique et éthique de leur vision du monde. Leurs propres membres peuvent ainsi se voir proposer l'adoption d'un discours séculier ou celui d'autres communautés de foi. Les principes sur lesquels elles se fondent, revendiqués comme éternels et immuables, se trouvent subordonnés aux principes de la vie civile, considérés comme temporels et mouvants.

La sécularisation comme régime normatif n'est en outre pas sans lien avec la sécularisation comme phénomène sociologique et le délitement de l'influence religieuse sur les

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 178. « Il faut aussi que les parties concentrées se mettent elles-mêmes d'accord sur les démarcations précaires qui circonscrivent d'un côté le droit positif de pratiquer sa religion et de l'autre la liberté négative de se voir épargner la pratique religieuse des autres. »

¹⁸⁵ Michael Walzer s'est intéressé à la dimension auto-limitative que requiert ce présupposé chez les citoyens. Le puritanisme anglais apparaît alors comme une école de la restriction de soi et de la maîtrise des affects et pulsions qui rendent possible la constitution du type d'homme capable d'embrasser le modèle démocratique. On peut se demander si les mécanismes de sainteté demandés au puritain ne sont pas assez proches des mécanismes d'autolimitation de la foi demandés aux croyants dans la société séculière. Voir Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: a Study in the Origin of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

¹⁸⁶ Des communautés de foi fort différentes peuvent s'entendre, par exemple, sur le rejet de la théorie de l'évolution. La référence à un texte sacré commun n'en constitue pas pour autant une bonne raison pour exiger une modification des programmes scolaires, quand bien même une telle exigence contribuerait à pacifier les relations entre communautés de foi : 1) elle ne pacifierait pas les relations avec les tenants d'un discours séculier ; 2) elle viole le principe de reconnaissance de la primauté du discours scientifique dans la définition des contenus empiriques. Il ne s'agit donc pas de bonnes raisons invocables dans le cadre de l'usage de la raison publique.

¹⁸⁷ Rawls, John « L'idée de raison publique reconsidérée », in *Paix et Démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 178, trad. Bertrand Guillaume. « Comment est-il possible que ceux qui militent pour leur foi (...) avalisent un régime constitutionnel si, sous sa coupe, leurs doctrines totalisantes courent non seulement le risque de ne pas prospérer mais de décliner ? »

esprits, qu'elle en soit cause ou conséquence. Une communauté de foi soucieuse de sa propre survie et attachée à la consistance ontologique de ses préceptes éthiques et de son récit sotériologique ne peut que montrer de la réticence à adopter ce programme normatif qui revient à une mise entre parenthèses de ses convictions fondatrices. Il semble donc qu'un effort cognitif supplémentaire soit demandé au citoyen croyant dans ce cadre séculier, et que cet effort supplémentaire crée non seulement un déséquilibre entre les citoyens en termes d'obligations morales et de justifications épistémiques, mais interroge en outre le fondement d'impartialité¹⁸⁸ et d'égale accessibilité des arguments de la raison publique qui préside aux fondations de l'ordre politique démocratique séculier. Habermas remarque tout d'abord que l'exigence épistémique formulée par le modèle rawlsien revient à exiger que les arguments avancés visant une finalité normative satisfassent à des prémisses répondant, pour leur part, à des critères de vérité. Or, si l'on admet que les communautés de foi sont illégitimes à engager une discussion sur le Vrai dans le cadre d'échanges guidés par la raison publique dans l'Espace public, les discussions sur le Bien ne sont pas soumises à des prémisses vraies pour être considérées comme raisonnables. La distinction épistémique entre Habermas et Rawls porte sur le rôle de la référence à la rationalité dans l'usage de la raison publique. Pour Rawls, elle en constitue une condition préalable : les débats éthiques et normatifs se déroulent en fonction d'arguments posés sur des bases reconnues comme rationnelles. Dès lors, si ces bases ne sont pas susceptibles d'être reconnues comme vraies, les intervenants doivent s'en abstraire dans leur argumentation, ce qui n'interdit nullement de professer des convictions de foi. Pour Habermas, il existe une autonomie de la discussion normative eu égard à la rationalité ou à la vérité des présupposés des intervenants. La discussion normative vaut pour elle-même et le caractère raisonnable des arguments est détaché du caractère rationnel de leurs fondements ou de leur valeur de vérité¹⁸⁹, à l'inverse de ce que préconise Rawls. Cependant, comme Habermas le remarque à de nombreuses reprises dans son œuvre pour se distinguer de Luhmann, les prescriptions éthiques doivent *viser la vérité* et les motivations des intervenants de la communauté communicationnelle répondre à cette condition intentionnelle. Rawls part d'un usage

¹⁸⁸ Barry, Brian. *Justice as Impartiality*, Londres, Clarendon Press, 1995.

¹⁸⁹ Rawls, John et Habermas, Jürgen. *Débat sur la justice politique*, *op. cit.*, p. 36. « Selon la conception de Rawls, les doctrines métaphysiques et les interprétations religieuses du monde peuvent être vraies ou fausses. Par conséquent, une conception politique de la justice ne pourrait être vraie que dans la mesure où elle ne serait pas seulement compatible avec de telles doctrines mais déductible d'une doctrine vraie. (...) Or, dans la mesure où la querelle sur les vérités métaphysiques reste ouverte dans les conditions d'un pluralisme durable, le caractère "raisonnable" de cette conscience réflexive est, pour l'instant, le seul qui, en tant que prédicat exprimant la validité des visions du monde raisonnables, puisse s'appliquer à une conception politique de la justice compatible avec toutes les doctrines raisonnables de ce type. »

fondationnel de la vérité tandis que Habermas la conçoit comme un simple horizon téléologique, gage de la bonne foi motivationnelle qui préside au fonctionnement de la communauté communicationnelle.

D) Le concept de post-sécularisation et le pluralisme des sociétés libérales séculières : sécularisation et multiculturalisme

Habermas remarque donc qu'il existe bien, dans le modèle rawlsien de l'Etat libéral, une asymétrie d'obligations qui doit se compenser de deux manières, tout en préservant rigoureusement le schéma organique juridique de séparation des Eglises et de l'Etat¹⁹⁰ : en premier lieu, les citoyens laïques doivent eux-mêmes procéder à une forme de prise de conscience des restrictions cognitives dues aux limites de la raison séculière et à l'égale indétermination pour eux et pour les croyants des fins ultimes de l'humanité. Habermas exige un degré d'autocritique de la part des tenants de la raison séculière équivalent à celui des croyants. Ces citoyens laïques doivent renoncer au caractère absolu de la rationalité discursive dans le même mouvement que les croyants doivent renoncer au caractère absolu de la Révélation. Il se dessine ainsi un schéma de communication dans lequel l'autolimitation de la confiance en la raison séculière (comme caractéristique paradoxale de cette raison depuis Kant) et l'autolimitation de la foi en la Révélation se rejoignent dans un équilibre d'obligations épistémiques et éthiques, partageant cependant l'admission de la supériorité du discours scientifique dans le domaine empirique. Habermas ne demande ici épistémiquement cependant pas plus en ce domaine que Kant lui-même ne le ferait, sa position étant la conséquence d'une délimitation gnoséologique d'une sphère de la connaissance réduite à ce qui est saisissable à travers les formes *a priori* de la sensibilité. On remarquera ici que le paradigme kantien remplace définitivement le paradigme hégéliano-marxiste présent dans la première Théorie critique, dans la mesure où la critique de la raison instrumentale portée par les fondateurs historiques de l'Institut n'impliquait nullement un agnosticisme politique et une égalisation éthico-politique des justifications épistémiques entre, d'un côté, les tenants des visions traditionnelles et religieuses du monde, et de l'autre, les tenants d'un discours séculier.

¹⁹⁰ Habermas, Jürgen. *Entre naturalisme et religion*, op. cit., p. 178. « Dans l'Etat séculier, le pouvoir politique doit être exercé de toute façon sur une base non religieuse. C'est à la constitution démocratique qu'il convient de combler le déficit de légitimation qui résulte de la neutralité de l'Etat par rapport aux visions du monde. »

Le second mouvement initié par Habermas appartient à la reconfiguration de l'exigence d'usage de la raison publique posée par Rawls¹⁹¹, fondée sur des valeurs et prémisses acceptées et que l'on juge raisonnablement acceptables par tout autre citoyen. L'Etat libéral se doit de prendre des décisions impartiales sous peine d'illégitimité. Les communautés de foi se doivent pour leur part de traduire leurs aspirations totalisantes dans un langage strictement politique et faire disparaître le fondement religieux de leurs positions. L'asymétrie d'obligations, admise par Rawls comme constitutive, apparaît à Habermas comme posant un problème d'impartialité quant à la légitimation de l'ordre constitutionnel libéral. Dans ce dernier, comme l'avait remarqué Rousseau, le citoyen est à la fois législateur et soumis aux lois, soumis aux lois *parce que législateur*. L'égle participation à l'élaboration législative est la condition de l'isonomie normative consécutive. Cette égale participation n'est-elle pas freinée par l'exigence d'usage de la raison publique pesant inégalement sur les citoyens ? Les croyants ne sont-ils pas soumis à des restrictions implicites qui rendent leur participation défailante et à terme leur application problématique ? Enfin, pour Habermas, l'éventuelle autolimitation des citoyens laïques est une première condition, mais elle ne peut constituer à elle seule une compensation du surcroît de justification épistémique demandé aux croyants. La position de Habermas implique que *cette justification elle-même soit allégée*. La première raison en est platement empirique : il est faux de dire que l'apport éthique des communautés de foi constitue par nature une contradiction avec les valeurs de la raison publique. L'exemple de la lutte contre les discriminations, fondée sur l'égalité des hommes comme enfants de Dieu dans le langage chrétien, a donné lieu à d'importantes prises de conscience éthiques dont l'Etat libéral séculier ne s'est pas révélé capable. L'exemple américain de la lutte pour les droits civiques est une nouvelle fois invoqué à l'appui de la complexification habermassienne des liens entre raison séculière et foi¹⁹². On peut même dire, dans le cadre de la société américaine, que la relative faiblesse de l'Etat fédéral est compensée dans les processus de solidarité et de socialisation par les communautés de foi qui alimentent le débat public et favorisent l'entraide et la redistribution. Ainsi, de même que la formation épistémique de la raison séculière s'est nourrie d'une cosmologie helléno-chrétienne et d'images du monde non strictement rationnelles, la société démocratique se

¹⁹¹ Rawls, John. *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 2016, p. 217, trad. Catherine Audard. « L'idéal de la citoyenneté impose le devoir moral, non légal – le devoir de civilité – d'expliquer aux autres comment sur ces questions fondamentales, les principes et les programmes qu'ils défendent et pour lesquels ils votent peuvent être fondés sur les valeurs politiques de la raison publique. Ce devoir implique également d'être prêt à écouter les autres et à décider de manière impartiale quand il est raisonnable de faire des concessions à leur position. »

¹⁹² Dans le même sens, sur l'esclavage : Appiah, Kwame Anthony. *Le Code d'honneur. Comment surviennent les révolutions morales*, Paris, Gallimard, 2012, trad. Jean-François Sené.

nourrit d'apports éthiques issus des communautés de foi, dont l'édulcoration pourrait se traduire par un amoindrissement fonctionnel.

Toutefois, cette argumentation purement empirique ne permet pas de critiquer le principe théorique d'exigence d'adoption du langage de la raison publique autrement que pour des raisons pragmatiques insuffisantes et peu assurées. Pour fonder de manière principielle son propos, Habermas, adopte une version déflationniste de la critique de Rawls issue du dialogue entre Robert Audi et Nicholas Wolterstorff. Pour ce dernier en particulier, le principe de raison publique invoqué par Rawls ne respecte pas l'exigence d'impartialité demandée à l'Etat libéral, dans la mesure où il s'agit d'un principe de « justification séculière » non neutre. L'exigence d'usage de la raison publique constitue une forme de partialité épistémique pour la Raison¹⁹³. Cette partialité épistémique s'accompagne de préconisations quant aux vertus civiques exigées : l'expression civique traditionnelle du vote démocratique, par exemple, est celle qui s'abstrait, dans ses préférences, des motivations religieuses personnelles. Cela revient à adopter des positions épistémiques et civiques constitutives de l'esprit séculier qui ne peuvent jamais être compensées en retour par un usage auto-limitatif de la raison par les citoyens séculiers. L'équilibre des obligations réciproques au sein de la société n'est pas respecté. On demande dans un cas, celui des citoyens séculiers, une limitation à l'intérieur d'un champ cognitif déjà maîtrisé, on demande dans l'autre l'adoption de nouveaux modèles cognitifs. La limitation quant à la préférence pour la Révélation demandée au citoyen croyant exige une position théo-éthique coûteuse car il est empiriquement vrai que ces citoyens fondent la plupart de leurs obligations morales pratiques ou de leurs conceptions déontologiques sur leurs convictions religieuses. Il s'agirait d'une charge mentale et psychologique coûteuse.

Il en résulterait plusieurs conséquences : la dissonance cognitive exigée par l'usage public de la Raison n'est tout simplement pas toujours possible dans la mesure où ces citoyens n'y ont tout simplement pas accès, leurs choix éthiques étant accolés à leurs options spirituelles. Quand bien même ils parviendraient à y avoir accès, il y a des contenus de foi qui ne peuvent être traduits dans le langage de la raison publique¹⁹⁴. Une dissonance normative se fait alors jour

¹⁹³ Audi, Robert et Wolterstorff, Nicholas. *Religion in the Public Square*, Lanham, Rowman-Littlefield Publishers, 1997, p. 25. « On a comme obligation première de ne préconiser ni défendre une loi ou une politique publique sauf si l'on possède des raisons laïques qui plaident à bon escient pour cette préconisation ou cette défense, et si l'on est disposé à les présenter. »

¹⁹⁴ Voir *Entre naturalisme et religion*, op. cit., p. 188, note de bas de page 37. Ce point amène Habermas à bien préciser que sa position ne vaut que pour les contenus éthiques et normatifs et non pour les contenus religieux dogmatiques. Il s'oppose dans une note en bas de page aux positions de Forst, Rainer in *Kontexte der Gerechtigkeit*:

entre la protection qu'est censé accorder l'Etat libéral à ces croyances et l'exigence d'usage de la raison publique qui est son soutien. On retrouve ainsi une configuration assez similaire à celle du dilemme de Böckenförde entre référence hétéronome et référence autonome, mais cette fois appliquée à la délibération privée du citoyen, confronté à l'élaboration et à la discussion normative. Toutefois, en l'espèce, Habermas donne une réponse différente de celle qu'il juge valable pour l'Etat : il admet que, si l'Etat séculier ne peut être fondé sur une conception hétéronome de la norme juridique, ses citoyens, eux, peuvent invoquer des éléments d'hétéronomie à l'appui de leurs arguments délibératifs dans la limite d'une discussion normative. La séparation organique des Eglises et de l'Etat, dont le principe est réaffirmé avec force par Habermas, n'implique pas l'exigence d'une séparation cognitive dans l'usage de la raison publique. Toutefois, une limite est posée : un principe général de traduction des convictions religieuses en termes universalisables est requis par Habermas, dès que cette traduction est possible. Il y a donc selon Habermas une *clause institutionnelle de traduction* qui vise le passage des arguments dans l'Espace public à l'élaboration normative dans le champ étatique. Les citoyens croyants doivent distinguer Espace public et Institutions politiques. A l'inverse, la *clause restrictive de rationalité* rawlsienne est jugée inacceptable par Habermas qui rejoint sur ce point précis les arguments épistémiques de Wolterstorff (sous réserve de la clause institutionnelle de traduction, ignorée de ce dernier), mais aussi en raison du potentiel sémantique des propositions éthiques religieuses qui peuvent aider le fonctionnement des sociétés démocratiques par leur richesse éthique. Le noyau organique (Etat, parlement) des institutions politiques doit cependant filtrer les contenus religieux en un langage universalisable¹⁹⁵, ce qui constitue une restriction quant aux positions défendues par Wolterstorff, lequel admet pour sa part tout à fait qu'un programme politique soit la transcription de conceptions éthiques religieuses, et même que le législateur puisse se réclamer

Politische Philosophie jenseits Liberalismus und Kommunitarismus, Francfort, Suhrkamp, 2004. p. 114. « La liberté de religion ne doit pas se fonder sur la valeur de la religion mais sur le libre choix de la personne à mener une vie religieuse. » Ce dernier suppose que le procéduralisme de la discussion produit un phénomène d'effacement des différenciations entre argumentation éthique et religieuse fondé sur la prise en compte des valeurs religieuses comme expression d'un choix sans appréciation de la valeur du contenu. Habermas refuse cette lecture, rappelant que le consensus ne peut survenir de la confrontation des argumentations religieuses, par nature différenciées, et visant à le demeurer. Ces argumentations strictement religieuses ne peuvent être évoquées en tant que telle pour Habermas du fait de l'impossibilité structurelle de dégager un accord. Pour Habermas, la forme de vie religieuse ne rentre pas dans le modèle d'argumentation, il semble tenu en dehors de la sphère de discussion possible.

¹⁹⁵ Habermas, Jürgen. « Un nouvel intérêt pour la philosophie de la religion ? », in *Op. cit.*, entretien avec Eduardo Mendieta. « Ce qu'il faut sauvegarder, c'est que les résolutions du législateur, de l'exécutif et des tribunaux soient non seulement formulées dans une langue universellement accessible, mais encore justifiées par des raisons universellement acceptables. Cela exclut les raisons religieuses des résolutions portant sur toutes les normes sanctionnées par l'Etat, et qui ont donc une portée juridique contraignante pour tous. »

publiquement de valeurs religieuses¹⁹⁶. En ce cas, on se situerait d'après Habermas dans un déni de traduction vis-à-vis des citoyens séculiers, ce qui constitue une atteinte aux règles de la communauté communicationnelle, une dénégation du caractère impartial de l'Etat libéral d'autant plus inacceptable que ce déni d'impartialité constituait la thèse centrale de la critique de la clause rawlsienne. Wolterstorff fait de l'espace démocratique non plus un espace neutre mais un espace de concurrence générale des visions du monde dans lequel le vote démocratique règle la vision du monde momentanément dominante, sans souci de traduction envers les autres citoyens. Sa revendication n'est pas celle d'un principe de neutralité politique de l'Etat mais de simple neutralité épistémique vis-à-vis des arguments publics, tandis que Habermas vise au contraire à *concilier* les deux conditions de neutralité, politiques et épistémiques. Selon Habermas, le modèle dégagé par Wolterstorff conduit inévitablement à une conflictualisation des rapports politiques par défaut de traduction réciproque. Les croyants demeurent tenus pour Habermas à trois positions irréfragables que sont *l'acceptation du pluralisme religieux, la prééminence des sciences, et le caractère séculier des institutions politiques*. Réciproquement, les citoyens séculiers reconnaissent le potentiel cognitif et sémantique des convictions religieuses afin d'égaliser le poids des obligations cognitives, condition par laquelle l'impartialité de l'Etat libéral est garantie. Le réinvestissement de la thèse de l'importance des potentiels sémantiques dégagée par l'usage des concepts théologiques sécularisés est ici délié de toute perspective d'émancipation et replacé dans le cadre de l'espace public démocratique. Là où la première Théorie critique attendait de la performativité de ces concepts et de leur potentiel sémantique une dimension utopique de dépassement politique et concevait cet usage comme la consécration d'une critique de la religion achevée, Habermas attend plutôt une fluidification du modèle communicationnel dans le cadre du régime politique existant. Là où ces derniers présupposaient encore l'impossible adhésion de foi à ces concepts, Habermas pose comme principe une neutralité épistémique quant à la vérité de ces images du monde. Habermas plaide donc pour une évolution de l'esprit séculier dont la première Théorie critique participait pleinement vers une conscience post-séculière caractérisée par la prise en compte de l'effacement corrélatif du paradigme de l'émancipation.

¹⁹⁶ Wolterstorff, Nicholas et Audi, Paul. *Op. cit.*, p. 118. « Le représentant doit décider selon ce qu'il juge le meilleur en glanant toute la sagesse possible des constituants ou de n'importe qui d'autre. Sa décision se fera à la lumière de ce qu'elle croit, qu'il s'agisse de la religion ou de son absence de religion, selon le cas. Il court le risque de ne pas être reconduit, mais c'est le risque que prend tout représentant dans la mesure où son rôle ne consiste pas à suivre l'opinion sondagière, mais à exercer sa sagesse politique. » (Notre traduction.)

La constitution de cet esprit post-séculier revient, sur des bases kantienne, à admettre les limites de la connaissance et la légitimité de la croyance dans la sphère extérieure au sensible, mais aussi à réfuter les différentes formes de positivisme porteuses d'une conception restrictive de la Raison comme pure conformité des énoncés descriptifs à un état de fait du monde, excluant par là même toute prétention éthique du champ de la rationalité. Le complexe épistémique dressé par Popper et Carnap, avec pour finalité la réduction de toute métaphysique à des propositions dépourvues de sens, ne doit pas être confondu avec le tournant post-métaphysique de la pensée philosophique, qui demeure pleinement séculier sans céder au réductionnisme du positivisme logique qui renoue avec les pensées de la Totalité, avec la nature pour sommet¹⁹⁷ et le physicalisme pour contrepartie idéologique. Le refus des énoncés à valeur totalisante n'implique pas l'adoption d'un strict naturalisme ou d'une conception vérificationniste et empiriste de la vérité. Une position qui, dans le domaine des sciences neurologiques, refuserait par exemple toute pertinence à la notion de responsabilité en raison de ses présupposés déterministes, aurait des conséquences morales concrètes que la pensée post-métaphysique considère comme excessivement restrictives. Habermas affirme ainsi que ce strict positivisme forme avec la religion dogmatique une sorte de tenaille nuisible au pluralisme délibératif, qui suppose une pluralité d'options ouvertes également discutables. C'est pourquoi Habermas aborde souvent en parallèle le problème de la place de la science et celui de la place de la religion dans nos sociétés. Une vérité fondée en Nature ou en Dieu possède la même valeur absolue, soustraite à la discussion démocratique. Un naturalisme poussé pourrait même dénier le droit ou la légitimité à des citoyens d'affirmer des convictions religieuses au nom de la Raison et atteindre aux fondements de l'Etat libéral avec la même vigueur que des revendications fondamentalistes et littéralistes religieuses refusant de reconnaître la légitimité des croyances de leurs concitoyens. Le fait fondamental de notre modernité selon Habermas est le pluralisme et le danger principal repose dans ce qui nuit à ce pluralisme.

¹⁹⁷ Habermas, Jürgen. « Un nouvel intérêt pour la philosophie de la religion ? », in *op. cit.*, p. 305. « Une telle réflexion peut s'exercer sur deux axes de poussée. D'un côté, à l'encontre d'une philosophie qui développe une compréhension laïciste de soi et se donne comme programme de se fondre dans la science. Toute assimilation aux sciences diminue la dimension réflexive qui est au cœur du débat avec et sur soi-même, qui est un travail proprement philosophique, distinct de la recherche proprement dite. Les sciences méthodologiquement établies sont tout entières tournées vers leur domaine d'objet ; elles le sont d'une manière immédiate et donc sans chercher à garantir par la réflexion les connaissances auxquelles elles parviennent des interférences que produisent leurs propres pratiques de recherche. Elles doivent faire comme si le regard qu'elles portent sur le monde ne venait de nulle part. L'oubli de soi n'est pas un problème. Il ne le devient que lorsque les philosophes se déguisent en scientifiques et, en sous-main, rassemblent les domaines d'objet des sciences en une totalité – les étendant, en vérité, au monde comme totalité. En effet, le "nulle part" continûment postulé par l'absence de réflexion, à partir duquel est projetée la vision naturaliste du scientisme dur, n'est autre chose que l'avatar subreptice du point de vue de Dieu cher à la métaphysique, que l'on prétend avoir abandonné. »

La pensée post-métaphysique se rattache à une ère post-séculière dans la mesure où elle admet son rapport historique avec la religion, sa pluralité de sources, tout en demeurant agnostique. L'adoption par les citoyens séculiers du cadre démocratique leur demande un même mouvement d'acceptation et de reconnaissance de tout ce qui a contribué à former les institutions politiques de la modernité dans les idéaux religieux passés et présents. A l'émancipation comme objectif fixé à la conscience moderne, la pensée post-métaphysique préfère la mise en œuvre des conditions d'égalité et de justice pour chaque citoyen. La notion de *post-sécularisation* se veut sociologiquement descriptive de cet état de pluralité interne des sociétés vis-à-vis des régimes de croyance ainsi que de la pluralité globale des différents courants de civilisation¹⁹⁸. Au sein même de la sphère occidentale, Europe et Amérique offrent deux visages contrastés d'une sécularisation dont elles se réclament. La pensée post-métaphysique n'est pas l'idéologie correspondante à cette réalité sociologique, mais la position épistémique et généalogique que peut adopter la philosophie dans ce contexte. Elle entretient un lien étroit avec le constat nécessaire d'une dimension anamnétique de la Raison : la pensée post-métaphysique est une pensée pluraliste de la réintégration de l'ensemble des attitudes culturelles de la philosophie. Ainsi, elle réintègre la dimension sotériologique de la philosophie antique dans une réflexion sur son passé. La pensée post-métaphysique vise en outre à penser de manière pragmatiste, dans le cadre de son environnement post-séculier, la persistance des rites et des manières dont la pratique fait sens avant le langage¹⁹⁹. La post-sécularisation démontre la permanence du rite comme pratique sociale spécifique avant même celle de la croyance. La place des religions dans la vie associative et civique aux Etats-Unis tend bien à montrer que c'est le rite, comme pratique créatrice de sens et de lien, qui demeure le noyau de

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 303. « L'expression "postséculier,-ière", en revanche, n'est pas un prédicat généalogique, mais sociologique. J'utilise cette expression pour décrire des sociétés modernes en tant qu'elles doivent compter sur la persistance de communautés religieuses et sur la pertinence continuée des diverses traditions religieuses, quand bien même sont-elles elles-mêmes sécularisées. Dès lors, ce n'est pas la société elle-même que je décris comme "postséculière", mais le changement de conscience qui s'est produit en elle et qui traduit cela. Le prédicat ne peut trouver d'application que dans une compréhension de soi modifiée telle qu'on la trouve dans les sociétés largement sécularisées d'Europe de l'Ouest, du Canada ou de l'Australie. C'est ici que réside la raison de votre méprise sur le terme "postséculier". "Postséculier" réfère, tout comme "postmétaphysique", à une césure dans l'histoire des mentalités. Mais la différence consiste en ceci que le prédicat sociologique doit être utilisé à des fins de description en se plaçant dans la perspective de l'observateur, alors que le prédicat généalogique doit l'être dans la perspective du participant, à des fins de débat collectif sur ce que nous sommes et voulons être. »

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 307. « Si je m'intéresse cette fois au complexe rite-mythe, ce n'est pas pour des raisons relevant de la théorie de la société (comme dans la théorie de l'agir communicationnel), mais parce que le rite a survécu dans la pratique culturelle, exercée de manière communautaire, des religions universelles. Quand nous nous demandons aujourd'hui ce qui peut bien caractériser, et distinguer de toutes les autres visions du monde, "la" religion dans le sens restreint dans lequel l'entendent les traditions "fortes" qui nous marquent encore aujourd'hui, ce sont de telles pratiques. »

la persistance continue de la religion à l'époque contemporaine. Le paradigme post-séculier que dégage Habermas joue un rôle épistémique majeur quant à la construction d'une lecture proprement novatrice du processus de sécularisation. L'idée de post-sécularisation, comme nous l'avons vu, achève de rendre impossible toute référence à un sens de l'Histoire en ce domaine, car elle suppose une progression non linéaire de l'Histoire et la coexistence de différents niveaux d'évolution des mentalités. Elle rend caduque toute interprétation selon une alternative continuité/rupture qui sous-tendait le modèle épistémique de la première Théorie critique.

La caractéristique de notre modernité, c'est précisément de résister à l'univocité de l'analyse que contient le concept de sécularisation. Habermas rejette explicitement les deux modèles de la problématique de la sécularisation présentés par Schmitt et Blumenberg²⁰⁰, précisément pour la raison qu'elles se fondent toutes deux sur une base épistémologique que ne partage pas Habermas : la sécularisation n'est pas pour lui le phénomène qui caractérise uniformément la modernité. La persistance des rituels et la transformation des discours théologiques est, dans son optique, tout autant une trace de modernité hautement significative que l'effacement de l'emprise religieuse sur les esprits ou les pratiques sociales. La manière dont la religion tente de s'adapter ou de refuser les enjeux de la modernité est tout aussi partie prenante de cette dernière que son effacement pur et simple. Un moment historique comme Vatican II, où l'Eglise catholique opte pour un régime général de traduction pluraliste, montre que la sécularisation produit des effets à l'intérieur même des communautés de foi. De même, le piétisme évangélique axé sur la prédominance du rituel et son expansion dans le monde représentent d'autres formes d'adaptation ou de rejet tout aussi significatives même si elles s'excluent du processus communicationnel²⁰¹.

La position de Habermas se veut une complexification de la problématique de la sécularisation et de son rôle de caractérisation de la modernité et fait de la pensée post-métaphysique le support d'une généalogie qui accepte l'ensemble de ces tendances comme constituant la modernité. Le post-séculier ne doit pas être confondu avec une proposition normative quant à la manière dont les sociétés devraient politiquement s'organiser dans le cadre

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 8. « Une généalogie qui procède ainsi par élargissements successifs rend d'ailleurs caduque l'alternative offerte par Carl Schmitt et Hans Blumenberg à propos de la compréhension moderne de soi. »

²⁰¹ *Ibid.*, p. 316. « Au demeurant, je ne crois pas que les citoyens laïques puissent apprendre quoi que ce soit de doctrines fondamentalistes qui ne s'accrochent pas au pluralisme, de l'autorité publique des sciences et de l'égalitarisme de nos principes constitutionnels. »

du pluralisme des visions du monde, même s'il gouverne les corrections que Habermas tente d'apporter au modèle rawlsien. Le modèle de théorie de la justice qu'évoque Habermas demeure cependant séculier en dernier ressort, tout en intégrant les processus de transformation à l'œuvre au sein des communautés de foi, ce qui forme un complexe post-séculier. Il répond à un modèle qui voudrait garder le meilleur de la liberté religieuse à l'américaine et de la séparation organique des Eglises et de l'Etat à l'européenne. De manière plus surprenante, le paradigme post-séculier se pose comme nouvelle modalité de la compréhension collective de soi qu'une époque produit lorsqu'elle réfléchit sur elle-même. Le concept de *Selbstverständigung* utilisé par Habermas pour décrire à quel modèle d'interrogation collective répond la pensée post-métaphysique s'inscrit pleinement dans la problématique foucauldienne du questionnement que certaines époques produisent sur elles-mêmes. Cette *Selbstverständigung* tend à se substituer à ce que visait la première Théorie critique, qui était bien plutôt la *Selbstbegegnung* blochienne dans sa dimension presque mystique. Il nous reste pour clore notre réflexion à caractériser la manière dont ce positionnement reprend la structure générale de la première Théorie critique comme troisième voie vis-à-vis du théorème de sécularisation tout en modifiant considérablement la place et le rôle de l'analyse du discours religieux et du discours théologique au sein de ce positionnement pour montrer combien cet agencement est central dans le tournant langagier et communicationnel de la Théorie critique.

SENS ET SECULARISATION

Les « Lumières supérieures » et la Pyramide juive

Emmanuel Levinas, évoquant l'œuvre de Blanchot, rappelait que cette dernière était travaillée par une dualité profonde : d'une part, elle est révélatrice d'une expérience vertigineuse de dessaisissement. Le Néant, comme forme supérieure de la négativité, y prend l'apparence du Neutre, qui est la manière dont se déploie la facticité brute des choses hors de toute éthicité ou de tout jugement. Le Neutre, c'est la terrible indifférence de ce qui est toujours-déjà dans le Monde, cette facticité rétive à l'ordre éthique qu'essayent d'élaborer les hommes, c'est le cours indifférent d'une nature qui ne connaît en son être aucun manque, faisant de la mort même une positivité dans l'événement¹. C'est ainsi que l'aveugle chez Spinoza ne souffre d'aucun manque puisqu'il se révèle conforme à la destination de la nature. Cette idée, c'est aussi celle du positiviste satisfait, du matérialiste insouciant qui confondent tous deux *ce qui est* et *l'Être*, oublieux de sa négativité, et confiants dans la rationalité de l'effectivité historique ou naturelle. Mais, d'autre part, Blanchot, nous rappelle aussi Levinas, souligne dans le même temps la possibilité pour le monde de s'ordonner malgré le Neutre et l'indifférenciation qu'il révèle. Il peut même s'ordonner précisément à travers l'espace indifférencié qu'il ouvre, comme *chorismos*, séparation. Pour qu'il y ait un monde, il faut que l'ensemble des éléments qui le composent soient compossibles, et donc que le possible fasse partie du monde comme son revers exprimant déjà ses virtualités, comme ce qui l'ouvre à son absence de totalité présente et élargit l'Être à ce qui n'est pas encore².

¹ Levinas, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p. 50. « C'est d'une part l'annonce d'une perte de sens, de dissémination du discours, comme si on se trouvait à l'extrême pointe du nihilisme, où le néant lui-même ne peut plus être pensé tranquillement, se fait équivoque pour l'oreille qui écoute. Le sens, lié au langage, faisant littérature où il devrait s'accomplir et s'exalter, nous ramènerait au ressassement insignifiant – plus dépourvu de sens que les épaves des structures, ou les éléments susceptibles d'y entrer. Nous sommes voués à l'inhumain, à l'effrayant du Neutre. »

² *Ibid.*, p. 52. « A ce monde, Blanchot rappelle que sa totalité n'est pas totale – que le discours cohérent dont il se targue ne rattrape pas un autre discours qu'il n'arrive pas à faire taire, que cet autre discours est dérangé par un bruit ininterrompu, qu'une différence ne laisse pas dormir le monde, et dérange l'ordre où l'être et le non-être s'ordonnent en dialectique. Ce Neutre n'est pas quelqu'un, ni même un quelque chose. Ce n'est qu'un tiers exclu,

Il faut un Autre au Monde. Derrière le discours cohérent de la *ratio* post-*Aufklärung*, présentée comme immanentisation historique du *Logos*, se tapit un discours insatisfait qui témoigne de son incomplétude et exprime le manque. « Quelque chose manque », rappelaient comme un leitmotiv dans leur dialogue radiophonique Bloch et Adorno, point d'accord fondamental entre eux, au-delà de leurs divergences. Ce *quelque chose* sous la plume de Blanchot prend les aspects du Neutre, cette fois renversé, comme ce qui est irréductible à l'étance phénoménale et permet la distinction entre les individus, comme ce qui peut être l'objet d'une théologie négative ayant inclus le *Bilderverbot*, ne laissant plus nommer ce qui transcende. Le Neutre est alors très proche de la Différance que décrivait Derrida. Le constat de Blanchot s'ancrait dans une analyse des pouvoirs du langage, mais une même dualité habite en réalité la première Théorie critique dans son analyse de la société, et elle l'étend aux frontières de cette totalité, qu'elle récuse par ailleurs, et qui pour elle ne saurait excéder la totalité sociale. La première Théorie critique constate également l'état de dissémination et de délabrement du monde administré, conçu comme profusion de signes épars. Nulle œuvre davantage que le *Sens unique* de Benjamin ne reflète l'expérience de la dissémination du sens intérieure au langage décrite par Blanchot et perçue cette fois comme phénomène à l'échelle de la totalité sociale, s'incarnant littéralement dans ce que nous appelons *l'Espace Public*. Les différents panonceaux et avertissements analysés par Benjamin incarnent matériellement la manière dont le langage est socialement réduit à l'impératif et à l'interpellation. Le sujet moderne est constitué *comme sujet social* à travers un réseau d'ordres et de stimuli sémiotiques isolés. L'expérience sociale de la modernité est donc une expérience de la dissémination, de l'éclatement et de la perte du sens qui relie une certaine organisation sociale et des dispositions cognitives³.

Et pourtant, rejoignant là encore le constat de Blanchot par le biais d'une fraternité secrète qui abolit temps et espace, la première Théorie critique constate également la résilience formidable des hommes et leur propension à ordonner, à donner sens à ces mots éclatés. Face au caractère parcellisé du donné social, le livre de Benjamin est lui-même une réponse, un témoignage de cette propension à ordonner mots et signes, malgré la dissolution. Que l'espace

qui à proprement parler n'est même pas. Pourtant, il y a en lui plus de transcendance qu'aucun arrière-monde n'a jamais entrouvert. »

³ Simmel, Georg. *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Paris, Payot, 2019, p. 41, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron. « La base psychologique sur laquelle repose le type des individus habitant la grande ville, est l'intensification de la vie nerveuse, qui résulte du changement rapide et ininterrompu des impressions externes et internes. »

social soit le réceptacle de la déperdition du langage, mais qu'il nous livre en retour le secret espoir que cette dissémination ne soit pas sans remède, et qu'elle soit même l'expression d'une différence d'avec l'Être pur et simple, d'une transcendance de l'absence, Benjamin le sait depuis sa lecture d'Hölderlin, qui fut l'objet de son premier écrit⁴. Adorno, pour sa part, le comprit du fait de sa fréquentation assidue de Hegel, qui n'est pas sans ressort sous-jacent hölderlinien⁵. Ils se souviennent tous deux qu'en 1793, Hegel et Hölderlin quittèrent le *Stift* en se donnant pour mot de passe *Reich Gottes*, mot qui apparaît si souvent également dans le corpus blochien et qui prend alors dans ce contexte précis une double signification allemande et hébraïque. Le *Reich Gottes* dont il est question était déjà en son temps tout sauf l'aspiration au retour des pesanteurs théologiques et à la théocratie ou aux communautés du passé. La tension entre sens et non-sens du langage que Levinas croit discerner chez Blanchot dans le Neutre recouvre une tension entre extériorité et intériorité que Hölderlin avait déjà tenté de penser à travers le concept d'*Innigkeit* qui relie le langage et la conscience. A l'aube de la modernité, Hölderlin remarquait que l'individuel qui se révélait dans la sensibilité propre à l'*Innigkeit* n'était pas coupé de la communauté et du monde social. L'*Innigkeit* n'était pas le repli atomistique du soi vers l'individu qu'accomplit la modernité mais, au contraire, décrivait la ferveur d'une pensée et d'une sagesse tournées vers le monde qui puisait dans l'intériorité l'élan pour se projeter. C'est ainsi que les Grecs étaient, pour Hölderlin, *das innige Volk*, le peuple qui voulait réconcilier les trésors de l'intériorité et l'extériorité par excellence qu'est le domaine du Politique. C'est pourquoi la *Polis* visait l'état d'harmonie propre à l'âme. Or, cette continuité entre le Politique et le Soi ne peut s'accomplir sans médiation, et cette médiation nécessaire, c'est la Religion, mais une religion repensée dans le contexte séculier. Hölderlin

⁴ Benjamin, Walter. « Deux poèmes de Friedrich Hölderlin », in *Œuvres I, op. cit.*, p. 94, trad. Maurice de Gandillac. « Les catégories dans lesquelles il est possible d'appréhender cette sphère, la sphère du passage entre les deux unités fonctionnelles, ne sont pas formées d'avance et s'appuient d'abord peut-être en premier lieu sur les concepts du mythe. »

⁵ Adorno, Theodor W. « Parataxe », in *Notes sur la littérature, op. cit.*, p. 320. « Ni l'ensemble du mouvement de l'idéalisme allemand, ni aucun autre courant proprement philosophique ne sont des phénomènes conceptuels isolés mais ils représentent "des positions de conscience à l'égard de l'objectivité" : des expériences fondamentales qui veulent s'exprimer par le médium de la pensée. C'est cela et non de simples appareils conceptuels ou terminologiques que Hölderlin partage avec ses amis. On le retrouve jusque dans la forme. Celle de Hegel lui-même n'obéit nullement à la forme du discursif, qui est aussi peu remise en question en philosophie que ne l'est possible cette sorte de description évocatrice à laquelle s'opposa la dernière manière de Hölderlin. Certains textes de Hegel qui furent écrits à la même époque ne craignent pas de présenter des passages que l'histoire littéraire de Jadis aurait facilement pu attribuer à la folie de Hölderlin. » Ici, l'intention d'Adorno est de souligner la dimension paradoxale de la montée hégélienne vers le *Logos* dans la mesure où la constellation de l'idéalisme allemand dont la Théorie Critique est le contrepoint matérialiste est fondée par un écart avec les formes d'écriture rationnelles. L'idéalisme allemand n'a en réalité du point de vue du contenu comme de la forme pas tiré de conclusions de ses constats. »

avait déjà compris que l'Individu post-*Aufklärung* était le produit d'une *mythologie de la Raison*. Le constat développé par Adorno et Horkheimer eux-mêmes ne peut être compris que si on se rappelle qu'il existait déjà en germe dans le *Systemprogramm* et soulignait alors la nécessité de dialectiser l'*Aufklärung* à travers une *rationalisation du Mythe*. Le maître-mot de la démarche de la première Théorie critique est donc d'accomplir ce mouvement à travers lequel s'élaborent ce que Hölderlin appelait des « Lumières supérieures ». En cela, pas plus que le Marx de la *Critique de la philosophie du Droit de Hegel*, la première Théorie critique n'échappe à la dialectique sous-jacente entre *Aufklärung* et *Mythe* qu'avait développée l'idéalisme allemand à propos de la Religion.

Toutefois, la position de Hölderlin, en dépit de l'extraordinaire lucidité de son constat, portait en elle plusieurs difficultés propres à l'histoire de la pensée allemande que le passage important sur l'antisémitisme dans *La Dialectique de la Raison* éclaire : elle demeurait idéaliste, mais elle était surtout en connivence avec la pensée de Hegel sur la nécessité de dialectiser historiquement l'apport grec en désignant un Ennemi philosophique. La valorisation de l'*Innigkeit* grecque s'accompagnait de la désignation d'un peuple chargé d'incarner la séparation irrémédiable entre intériorité et extériorité. Chez Hölderlin, ce sont les Egyptiens qui jouent ce rôle, ce qui peut paraître dans un premier temps tout à fait mythologique ou symbolique, sans conséquence effective. Chez Hegel, ce sont les juifs qui jouent ce rôle systémique d'opposition dialectique aux Grecs. L'idéalisme allemand naissant annonce l'ambivalence de la substitution freudienne entre les deux termes juifs et égyptiens, elle annonce en réalité la substitution des deux noms comme symbolisant l'inverse du Grec et du *Logos* qui se confond avec l'événement historique qu'est le monde grec. Le Judaïsme développe donc l'*inverse* des vertus païennes grecques qui, en unissant intériorité et extériorité, font un pas décisif vers la pensée du Tout. C'est dans l'idée de l'*Innigkeit* comme caractéristique unificatrice du politique, donc de la forme supérieure de la *Praxis*, et du théorétique par les Grecs, idée transmise par Hölderlin, que germe l'idée hégélienne du lien entre Vérité et Totalité et la fameuse sentence dont Adorno prendra le contrepied : « *Le Tout est le Vrai.* » La conception religieuse du judaïsme selon Hegel est *a contrario* par essence celle de la *séparation*, séparation de l'homme avec la nature soumise au Dieu unique depuis le pacte noachite, séparation abrahamique dans l'exil hors d'Ur, séparation du peuple juif des autres peuples par l'alliance passée avec Dieu sur le Sinäi. L'histoire biblique n'est à ses yeux qu'une longue litanie de séparations progressives. Hegel fait ainsi de Noé l'initiateur de la conception

juive de la nature dominée par Dieu et du particularisme juif, alors même que dans le judaïsme, Noé est, au contraire, le symbole de l'Humanité universelle d'avant les distinctions.

Pour Hegel, la phrase d'Adorno qui s'oppose trait pour trait à la sienne : « *Le Tout est le non-vrai* », aurait été le résumé par excellence de la conception juive du monde. Il est certain en tout cas qu'Adorno la prononça dans un défi lancé à Hegel⁶. La première Théorie critique s'est donc trouvée confrontée à une grave problématique qu'elle a cherché à résoudre : d'une part, elle partageait le constat issu du *Systemprogramm* idéaliste sur la nécessité d'élaborer des « Lumières supérieures », ce qui a pu pousser des commentateurs hâtifs à l'assimiler à une pensée antimoderne. Elle était parvenue au contraire à ce constat par les moyens de la sociologie et de la critique de la culture, tandis que les membres du *Stift* de Tübingen y étaient parvenus en posant les jalons conceptuels de la dialectique historique en gestation. L'analyse empirique et théorique de la société élaborée par la Théorie critique avait poussé ses représentants à adopter l'idée d'une *mythologie de la Raison* comme ressort néfaste de la vie sociale moderne, remontant *depuis la Praxis* aux conclusions issues du *Stift* sur la nécessité d'amender le projet des Lumières. La Théorie critique constatait que ce programme idéaliste lui-même était cependant *ab initio* contaminé par une forme d'irrationalisme, typique de ce qu'il prétendait dénoncer, résidant dans la totalisation hégélienne comme expression d'une nouvelle modalité de l'*hybris* de la Raison. La position hégélienne avait absorbé celle de Hölderlin en un mouvement qui visait à réaliser l'unité des Lumières et de la Théologie protestante. Le refus hégélien *de la séparation*, exprimé dans les écrits théologiques de jeunesse, n'est en réalité pas l'inverse de la logique de la raison instrumentale, elle n'est pas sauvegarde de l'Esprit et de l'Authenticité mais abolition de la Différence et du Manque. Elle marque la réconciliation du Théologique comme totalisation et de la raison instrumentale. En témoigne de fait sa classification du judaïsme comme suscitant l'« Horreur »⁷, au sens d'*effroi*.

⁶ Adorno, Theodor W. *Trois études sur Hegel*, *op. cit.*, p. 88. « Seulement, la raison de cette intégration qui mène vers la totalité n'est elle-même que la non-raison, la totalité du négatif, "le Tout est le Non-Vrai" et cela non pas simplement parce que la thèse de la totalité est elle-même la non-vérité, le principe de domination enflé jusqu'à l'Absolu. L'idée d'une positivité qui s'imagine maîtriser tout ce qui lui résiste au moyen de la contrainte toute-puissante qu'exerce l'esprit par le concept n'est que le reflet de la contrainte toute-puissante qui habite tout étant de par son intégration sous la domination. C'est ce qu'il y a de vrai dans la non-vérité de la philosophie hégélienne. »

⁷ Hegel, GWF. *L'Esprit du christianisme et son destin*, *op. cit.*, p. 24. Selon Hegel, la tragédie juive ne peut susciter « la crainte ou la pitié car toutes deux ne sont éveillées que par l'erreur fatale d'un être beau ; leur tragédie ne peut éveiller que l'horreur. »

En cela, le renversement rosenzweigien de *L'Etoile de la Rédemption* qui fait, contre Hegel, de la *séparation* un concept positif lié au judaïsme, a produit sa souterraine influence sur la première Théorie critique, devenue alors en outre consciente, avec Buber, que la rationalisation du Mythe ne passait pas par la réintroduction inconsidérée du Mythe, même sous les formes de la Rationalité exacerbée, mais par celle d'un Mythe spécifique, possédant à la fois un contenu éthique et pourtant désactivé historiquement, sécularisé ou du moins adapté au diagnostic que l'époque porte sur elle-même⁸. De ce point de vue, les théologoumènes juifs, par leur plasticité transhistorique, s'imposèrent assez logiquement. Les théoriciens de l'Ecole de Francfort furent en exil, face à Hegel et après la Shoah, dans la position de ce que Derrida appelait « le dernier des Juifs⁹ ». Ils savaient que Hegel avait partagé la stupéfaction de Pompée, qu'il rapporte avec complaisance, lorsque ce dernier se retrouva face à l'espace vide du saint des saints et ne comprit pas cet abandon de toute représentation, cet évidemment en lequel reposait la singularité d'une affirmation supérieure à celle de l'image, du visuel et des idoles, reposant tout entière dans l'écriture¹⁰. Le *Bilderverbot*, la *sacralité juive de l'irreprésentable* qui résiste à la totalisation comme à la représentation comme première médiation vers cette totalisation, est l'objet du scandale non moins grand de Hegel, prêtant ses affects à Pompée. Hegel y perçoit le destin historial du peuple juif¹¹, muré selon lui dans le refus de la réconciliation. Or, la réconciliation hégélienne (*Versöhnung*) n'est ici pas très loin de

⁸ Buber, Martin. *Judaïsme*, Paris, Gallimard, 2008, p. 66, trad. de l'allemand Marie-José Jolivet. « La religion est vraie aussi longtemps qu'elle reste féconde ; or, elle est féconde aussi longtemps que la religiosité, acceptant le joug des prescriptions et des propositions dogmatiques, parvient – souvent sans le remarquer – à leur insuffler une signification nouvelle et ardente, et à les transformer au plus fort d'elles-mêmes, de telle sorte qu'elles apparaissent à chaque génération comme lui étant révélées dans l'actualité immédiate, et répondant à ses propres besoins et non plus à ceux de ses pères. »

⁹ Derrida, Jacques. *Le dernier des juifs*, Paris, Galilée, 2014, p. 87. « Au titre de l'exemplarité, et surtout de ce que j'appelle régulièrement le contre-exemple, quand je joue sans jouer, dans un carnet de 1976 cité dans "circonfession" à me surnommer "le dernier des juifs". Je me présente à la fois comme le moins juif, le Juif le plus indigne, le dernier à mériter le titre de juif, et en même temps, à cause de cela, en raison d'une force de rupture déracinante et universalisante avec le lieu, le local, le familial, le communautaire, le national, etc. Celui qui joue à jouer le rôle du plus juif de tous, le dernier et donc le seul survivant à assumer l'héritage des générations à sauver la réponse ou la responsabilité devant l'assignation, ou devant l'élection, toujours au risque de se prendre pour un autre, ce qui appartient à l'essence de l'expérience d'une élection. »

¹⁰ Hegel, GWF. *Op. cit.*, p. 12. Pompée « fut bien surpris lorsqu'il approcha du cœur du temple, du centre de l'adoration, espérant y saisir la racine de l'esprit national, prendre une connaissance de l'âme qui animait ce peuple exceptionnel et aussi apercevoir un être proposé à la vénération, une réalité sensible offerte à son respect : entant dans le réduit secret, il vit son attente déçue, il découvrit cet être comme un espace vide. »

¹¹ Hegel, GWF. *Ibid.*, p. 19. « Tous les états consécutifs du peuple juif, y compris l'état misérable dans lequel il se trouve encore de nos jours, ne sont que les conséquences et les développements de son destin originel – une puissance infinie à laquelle ils se sont opposés vainement – qui les a malmenés et les malmènera jusqu'à ce qu'ils se réconcilient avec lui dans l'esprit de la Beauté, et de par cette réconciliation, le suppriment. » La réconciliation proposée, c'est celle du christianisme dans un premier temps, christianisme lui-même affaibli face à la voie grecque.

l'expiation (*Sühne*), dans la mesure où elle suppose le renoncement à la différence et le choix de l'identité universelle.

On mesure l'impossibilité pour la première Théorie critique de se faire partisane aussi bien de la réconciliation que de la totalisation. Cet *irreprésentable* sera alors l'objet de la subversion « francfortoise » de Hegel dans la *Dialectique négative* et de la critique de la modernité sécularisée par la première Théorie critique. Plaçant le Messianique à la place de l'Historicisme, y compris du messianisme, et le *Bilderverbot* à la place du discours théologique, la Théorie critique a introduit le couple négatif qui affirme le manque, la négativité comme *Chorismos* davantage que comme antithèse, et comme *Chorismos*, *Bilderverbot* et *Messianique* sont *tous deux* ce qui produit de la différence, la différence essentielle étant alors ce que le langage ne peut atteindre dans ce qui constitue la réalité comme *Faktizität*, et *qui amène à penser le monde comme transformation*. Or, c'est bien en s'opposant à l'ensemble des diverses formes de totalisation du Réel comme caractéristique historique de la modernité, qu'il s'agisse de la totalisation théorique hégélienne, de la totalisation galiléo-cartésienne de la mesure, en passant par la soi-disant pensée de l'Être de Heidegger, que s'ouvre la possibilité de penser une autre forme sociale, une autre forme politique, pour tout dire, une autre *forme de vie*. Le lieu de la première Théorie critique est ici d'élaborer sur les ruines de Hegel, ce que Derrida appelait, là encore, la *pyramide juive*, prenant sur soi l'opposition au *Logos* grec incarnée, dans le complexe hégéliano-hölderlinien, par l'endossement de la figure de Janus des Juifs et des Egyptiens¹² en une pensée du signe qui ne peut renvoyer qu'à soi-même. La conclusion d'Adorno dans l'une de ses études consacrées à Hegel résonne ainsi comme un *Kaddish*¹³ adressé à l'héritage hégélien. En réalité, la séparation dont il s'agit est celle du lien théologico-politique qui doit être réalisée depuis ce qui en subsiste encore et cette séparation doit amener à repenser intégralement les termes hégéliens de la Sécularisation.

¹² Derrida, Jacques. « Le puits et la pyramide », in *Marges*, Paris, Minuit, p. 88. « Un chemin, nous le suivons, conduit de ce puits de nuit, silencieux comme la mort et résonnant de toutes les puissances de voix qu'il tient en réserve, à telle pyramide, ramenée du désert égyptien, qui s'élèvera tout à l'heure sur le tissu sobre et abstrait du texte hégélien, y composant la stature et le statut du signe. (...) Que selon le trajet de l'onto-théologie, ce chemin reste encore circulaire et que la pyramide redevienne un puits qu'elle aura toujours été, telle est l'énigme. »

¹³ Adorno, Theodor W. *Trois études sur Hegel*, *op. cit.*, p. 88. « Mais, dans la mesure où la philosophie détermine contre Hegel, la négativité du tout, elle accomplit pour la dernière fois le postulat de la négation déterminée qui serait la position. Le rayon qui révèle le Tout dans tous ses moments comme le Non-vrai n'est autre que l'utopie, l'utopie de la vérité entière à réaliser. »

La sécularisation comme rétorsion théopolitique : vers une politique de la Trace

Ainsi, le conflit théorique auquel a tenté de remédier la première Théorie critique ne doit pas, en dépit du haut degré d'abstraction auquel il semble se situer, être distingué de la réflexion sur la vie sociale. Il existe en effet des correspondances entre les conflits théoriques et le déroulé effectif de l'Histoire. De quelque point de vue que l'on se situe, soit que l'on fasse précéder l'idéal sur le Réel ou inversement, il existe une forme d'interaction entre *Praxis* et Théorie comme activités, relation que le phénomène de sécularisation semble par ailleurs traduire pleinement par la dualité des concepts de *Verweltlichung* et de *Säkularisierung*. L'une est la condition théorique, tandis que l'autre est la réalisation pratique au sein de la réalité sociale-historique. Pour comprendre la *Verweltlichung*, le détour par le monde *effectivement* sécularisé est nécessaire. La similitude des formes d'atomisation de la vie sociale que découvrent à nos yeux une forme culturelle comme le *Roman policier* chez Kracauer, un paysage urbain dans le *Sens Unique* de Benjamin, rejoint en réalité l'absorption du Réel dans l'*Innigkeit*, tant louée par Hölderlin, qui s'est muée en rapport circulaire de Soi à Soi, en identité. L'intériorité moderne s'est davantage gardée de toute pénétration par l'extériorité qu'elle ne s'est dirigée vers elle pour la transformer. C'est cet échec de la mondanisation dont est porteuse la forme moderne de la sécularisation selon la Théorie critique qui explique aussi pourquoi cette dernière a tant valorisé le non-identique. La modernité séculière a fait du Monde, non pas un Monde en tant que tel, objectivé, comme le pensait Hegel, mais *Son monde*, subjectivé en chacun, incorporé et dilué au sein de la conscience individuelle. Il n'y a eu, en réalité, nul retour aux Grecs, car il était impossible, dans le contexte économique et social de la Modernité, qu'un tel retour ait pu préserver l'homéomorphisme entre sujet et citoyen et entre *cosmos* et Cité dont était porteuse la *Polis*. Hegel avait pressenti avec justesse sur ce point que le concept du politique issu de la tradition juive ne pouvait entretenir avec la Forme-Etat le même rapport que les Grecs¹⁴avaient

¹⁴ Hegel, GWF. *Op. cit.*, p. 17. « Les grecs devaient être égaux parce que tous libres et indépendants ; les juifs, parce que tous incapables d'indépendance. » Hegel explique ainsi les effets isonomiques de la Loi juive équivalents pour des causes inverses à celles de la Loi grecque. Pour Hegel, la Loi juive symbolise l'hétéronomie par excellence. Nous avons vu avec l'étude consacrée par Fromm au sujet que cette affirmation doit être battue en brèche. On constate donc dans le travail de Fromm, réalisé dans l'atmosphère naissante du *freie jüdische Lehrhaus*, l'importance sous-jacente du débat théorique avec Hegel. Il y a bien depuis Rosenzweig jusqu'au vieil Horkheimer quelque chose comme un *stream of consciousness* qui se déploie à l'encontre du récit historial du philosophe d'Iéna et dans lequel il faut voir l'opposition radicale à Heidegger comme une des conséquences majeures, Heidegger étant l'héritier par excellence de cette onto-théologie historique, derrière le jargon ontologique de la thèse historique du destin d'expiation (*Sühne*) du peuple juif par laquelle s'accomplira la réconciliation européenne (*Versöhnung*).

inaugurés avec la Cité, et que les juifs ne pouvaient rêver de reconstituer cette unité perdue dont lui, Hegel, fera de l'Etat l'aboutissement dans l'Histoire.

Voici un point que Lyotard fut en réalité l'un des rares à comprendre : la négativité saisie en réalité comme manque, et même pauvreté¹⁵, est l'un des fils conducteurs de cette réponse de la Théorie Critique à Hegel qui est en réalité une réponse des judéo-Egyptiens de Francfort aux gréco-Allemands de Tübingen. Pour cela, Lyotard se concentra sur le concept de théopolitique issu de l'herméneutique de Bloch, ce dernier représentant le point de basculement où la négativité se transforme depuis sa condition d'élément inclus dans la Totalité jusqu'à devenir l'ultime obstacle qui prémunit de la Totalité comme accomplissement d'une clôture. Lyotard trouve en Jacob Böhme, cité par Bloch dans sa *Philosophie de la Renaissance*, le fond commun sur lequel s'établissent à la fois le lien et la séparation¹⁶ d'avec l'onto-théologie traditionnelle. La clef de ce renversement, pour Lyotard, c'est le rôle joué par l'Espérance dans la pensée de Bloch¹⁷. L'Espérance comme caractéristique kantienne de la religion devient en réalité ici ce qui *affirme* à travers la *négation*. L'Espérance agit comme un opérateur politique qui déplace *la puissance* entendue comme *Macht*, puissance d'agir souveraine, qui mène à la Totalité, vers ce que Bloch nomme *Potenz*, espace des possibles, puissance de ce qui n'est pas encore advenu et qui ruine toute pensée de la Totalité saisissable. Bloch effectue cette transformation tout en préservant *in fine* la *Macht* comme puissance de réalisation effective. Ce retournement est un événement théorique dont Lyotard nous dit qu'il est censé annoncer, prévenir, préparer un grand renversement historique effectif en faveur du plus faible sur le plus fort¹⁸. La pensée de la sécularisation de la Théorie critique s'évade donc de la problématique de la *Verweltlichung*

¹⁵ Lyotard, Jean-François. « Rétorsion théopolitique », in *Rudiments païens*, Paris, UGE, 1977, p. 64. « Pouvons-nous comprendre cela, l'espérance pulsionnelle cachée dans l'édifiante ? Celle qui relève toute du trop se présente modestement (Yitzak Leib) ou magnifiquement (Ernst Bloch) comme un effet de pauvreté animée par un trop peu. Entre le *ja* de la première et le *nicht* ou le *noch nicht* de la seconde, ce n'est pas une dialectique qui joue, mais parfois, une sorte de rétorsion, imprévisible, gracieuse, ce que suggère Rabbi Yehiel Mikhal de Zlothsov, maître d'une pauvreté extrême, à la question : "Comment pouvez-vous dire tous les jours dans la prière 'Bénis sois-tu Seigneur qui subviens à tous les besoins' ?" Alors que vous manquez de tout. Réponse : ce dont j'ai le plus besoin, c'est la pauvreté ; et justement elle m'est accordée. »

¹⁶ *Ibid.*, p. 62. « Au fond de la négation, Böhme entrevoit un Désir, une pulsion émotionnelle, une velléité née essentiellement d'une carence ; le désir répond à la carence, l'élément négatif est la carence se manifestant dans le désir, ou pour employer la terminologie de Böhme, la Faim. »

¹⁷ *Ibid.*, p. 63. « Donner plein cours à l'espérance, la laisser glisser, par-delà "la positivité du négatif", en direction de l'affirmation ; l'entendre comme affirmation de ce qui s'affirme ; entendre ce savoir comme un gai savoir. L'espérance serait la poussée vers d'autres puissances. Puissance à saisir non seulement comme *Macht* mais comme *Potenz* : espaces à puissance 1, 2, 4, n. L'espérance affirmative serait l'impulsion à multiplier la figure des "choses", tellement que les choses disparaissent, ainsi que leur explication à prétention unitaire. »

¹⁸ *Ibid.*, p. 65. « Or, un événement consiste en ce qu'un rapport entre des forces qui, comptabilisé, donne une résultante prévisible en direction et en énergie, peut être pourtant déjoué et que le plus faible peut devenir le plus fort. »

dressée par Hegel pour faire de cette question le lieu de la mise en œuvre effective d'une Théorie critique de la domination. Le théologique n'affaiblit donc pas ici la dimension critique ; il est même ce à travers quoi la critique de la domination se veut la plus performative. Pour cela, il a fallu échapper aux règles du jeu hégélien, règles du développement de l'Histoire, en rompant avec le grand récit du développement linéaire de l'Idée, dans laquelle la sécularisation comme *Verweltlichung* présentait déjà une forme théoriquement accomplie qui ne demandait qu'à se déployer pratiquement.

Il a fallu alors poser un diagnostic différent sur notre temps. Tout reste à faire en réalité : la sécularisation demeure prisonnière de la figure du théologico-politique. Soit elle est considérée comme accomplie, et elle se mue alors en une politique détranscendantalisée ; soit elle est considérée au contraire comme inaccomplie, et elle se mue en théologie de seconde main. La figure de Münzer demeure centrale dans ce projet, car elle est celle, nous dit Lyotard, qui pose le rapport *des signes à la volonté*¹⁹, celle qui pense *ensemble* le théologique et le politique, sans les confondre mais en les agençant de manière intime. La question que rajoute alors la Théorie critique à la problématique de la sécularisation, s'éloignant de la neutralité axiologique du paradigme, est celle des ressorts de *l'intention collective nécessaire au renversement de la domination*. Où trouver les forces idéologiques nécessaires pour y parvenir, pour mouvoir les forces historiques matérielles ? Bloch, avant même Benjamin, répondait paradoxalement à cette question par le mot « théologie » en sachant que cette dernière était bossue, flétrie et cachée en raison de la honte qu'elle inspirait. Dans ce sens, la théologie est une *herméneutique des signes des temps visant à l'action, et toute ontologie de l'actualité est une théologie sécularisée sous les dehors d'une sémiotique*. Luther, investi par Hegel d'un rôle décisif dans l'émancipation de la conscience humaine, est ici, au contraire, dans le verdict énoncé par Bloch, celui qui demeure rivé à la lettre de l'écriture, à sa littéralité, à sa positivité sans autre, sans manque, sans séparation, et c'est à raison que Lyotard mentionne le terme de « haine » à son encontre, désignant ainsi l'attitude de Bloch. Le Luther historique comme le Luther de Hegel incarnent la positivité, la satisfaction face au monde et l'aliénation. Sous la plume de Lyotard se dessine ainsi une des caractéristiques secrètes de la sécularisation

¹⁹ *Ibid.*, p. 72. « Or, avec Münzer déjà, aussitôt donc, Bloch retourne le problème : comment des signes significatifs peuvent-ils nous porter à vouloir ? Comment la seule étude des écritures pourrait-elle faire naître l'espérance, l'aptitude aux intensités ? La sujétion à la lettre, c'est Luther. Luther croit en des critères infaillibles : d'abord l'Écriture parce qu'elle a été révélée ; puis, si le sens de l'Écriture n'est pas incontestable, la capacité de miraculer qui atteste en principe que Dieu est aux côtés de son interprète. La haine de Bloch contre Luther, qui est celle de Münzer lui-même, s'adresse au despotisme du signe établi, mort. »

envisagée par la Théorie critique : elle est de l'ordre de ce que Lyotard nomme, usant d'un vocabulaire juridico-stratégique, la *Rétorsion* envers la conception allemande de la sécularisation²⁰.

Nous avons vu en effet à de nombreuses reprises comment les théoriciens francfortois se sont révélés refuser les termes dans lesquels s'était développée la Querelle de la sécularisation. Quelle fonction remplissait cette position constante, régulière ? Il ne s'agissait pas, nous amène à conclure Lyotard, uniquement de position tierce dans un débat théorique ou d'entre-deux à finalité stratégique. Nulle tiédeur ou souci de la nouveauté, mais bien davantage la nécessité d'affronter et de renverser les distinctions qui structuraient le champ de la Querelle. Ceci explique pourquoi le rapport des théoriciens critiques à des penseurs comme Schmitt, Löwith ou Blumenberg fut si discret ou si ambivalent. Les discuter frontalement aurait signifié s'inscrire dans un champ au sein duquel la Théorie critique ne se reconnaissait pas, ne voulant pas choisir entre ce qui était perçu comme la sanctification de la modernité comme rupture indépassable, d'un côté, et la légitimation de la permanence de la théologie comme éternisation des structures théologico-politiques, de l'autre. Dans les deux cas, l'un des termes du théologico-politique absorbait l'autre, alors que l'ambition paradoxale de la Théorie critique est de les maintenir séparés au-delà de l'usage qui en est fait dans leurs propres travaux afin de produire du réenchâtement. Cette conception allemande de la sécularisation demeurait tributaire de la structure historique définie par Hegel, ce qui impliquait une certaine linéarité du temps historique alors même que la condition pour *que les signes puissent déterminer le vouloir, problème central* du recours aux concepts théologiques sécularisés dans la Théorie critique est, précisément, que le temps puisse échapper à la mécanique dialectique²¹, que les signes soient susceptibles d'annoncer des événements futurs, que des événements passés trouvent dans le présent leur plénitude de signification, que des conceptions présentes trouvent dans le futur leur accomplissement certain.

²⁰ *Ibid.*, p. 66. « Reconnaissons ici la *rétorsion*, figure éminente de l'histoire libidinale. Que Bloch la présente sous les aspects de la liberté du vouloir est le prix du subterfuge auquel les intensités et les passions doivent recourir pour se faire accréditer par le philosophe. »

²¹ *Ibid.* « Le *noch-nicht* blochien échappe alors à la mécanique dialectique ; s'il indique que le passé comme le présent et le futur ne sont pas encore, ce n'est pas qu'ils aient jamais à le devenir dans une accumulation et une assignation muséales, c'est qu'ils ne sont pas encore passé, futur ou présent. C'est le pulsionnel qui est *noch nicht aufgehoben*, pas encore relevé, repris ou redit et dédit dans le babil de la chouette philosophique, pas encore redistribué sur les axes temporels des récits raisonnables (où le *noch nicht* trouvera sa résidence au pôle du futur) pas encore constitué en signification temporelle. Donc un *noch* qui précisément ne s'inscrit pas dans le diagramme du temps de conscience ou d'esprit. Un *encore* qui n'est pas l'*encore* d'Augustin ou de Husserl. Plutôt l'*encore-déjà* de l'anecdote au roi-mendiant : deux antonymes ou antichrones confondus dans un moment opportun. »

Il n'y a ainsi pas de sens à représenter la modernité comme un dépassement ou une poursuite du théologique car ses différentes assertions peuvent être en réalité simultanément vraies en fonction du phénomène considéré, sans s'exclure mutuellement. Relier les signes à l'action, c'est ici ce qui constitue *le sens*, non pas un sens prédéterminé ou une direction que prendrait l'Histoire, mais un sens qui se construit au fur et à mesure par cette mise en relation consciente du signe et de l'action et qui créerait une action signifiante : *la Trace*. La sécularisation au sein de laquelle réside cette liberté d'agencement des signes et des actions dans la Trace deviendrait alors contrairement au désenchantement auquel on l'assimile, le vrai Royaume du sens, celui que les hommes se donnent à eux-mêmes dans une autonomie accomplie. Ainsi, nulle nostalgie d'Eglise n'apparaît, bien au contraire, la Théorie critique laissant place à des communautés de pensée unies par le souci de la fraternité, dont le portrait dressé par Lyotard n'est pas sans ressemblance avec ce que fut la Théorie critique elle-même dans son incarnation historique : une *secte de Traces*²².

La véritable ambition de la Théorie critique est donc de réaliser une *pragmatique*, ce qui décrit, en l'espèce, le fait de relier des signes et des actions, et une pragmatique créatrice. Son ambition est celle d'une *pragmatique* parce qu'elle sait bien que la sécularisation a néanmoins privé les mots et les concepts théologiques de toute réalité effective, de toute profondeur sémantique référentielle. D'une part, si l'on se situe du point de vue de la *Verweltlichung*, parce que les concepts désignés sont privés d'existence, d'autre part, du point de vue de la *Säkularisierung*, parce qu'ils ne suscitent plus de raisons d'agir collectives suffisantes dans nos sociétés. Il s'agit pourtant de créer des conditions de production de sens applicables à l'action humaine comme modalité d'élaboration d'un monde à travers des œuvres, des productions de l'esprit et du corps travaillant. Contre la littéralité dont est affecté le présent, qui réside non seulement dans les modes de pensée qui proclament la rationalité du Réel, de Hegel au positivisme logique, mais surtout dans le Réel du monde administré par la rationalité, le théologique sécularisé mis en mouvement par la Théorie critique devient alors le lieu ultime du *Symbolique comme forme vécue*, à la fois action et langage, dans lequel s'exprime *le Chorismos*,

²² *Ibid.*, p. 74. « Les églises ne sont faites que de beaucoup de moi ; mais les sectes sont transindividuelles, elles n'existent que comme un nœud fugace que la volonté noue avec elle-même, et si des noms les marquent, à commencer par celui de Thomas Münzer, ce ne sont pas les noms de leur dirigeant, ce sont des noms propres collectifs qu'elles se donnent ou qui leur sont donnés. Leur unité ne vient pas d'un centre ou d'une loi, elle est due à la congruence de beaucoup de pulsions soulevant beaucoup de corps et les transformant en une précaire fraternité anonyme. »

désigné comme un *écart entre sujet et objet*²³, comme ce négatif qui n'identifie pas, contrairement à ce que faisait Hegel, le Réel et le rationnel²⁴. Sur ce point, héritière également de Marx qui avait récusé cet aspect de Hegel dès sa période jeune-hégélienne, la Théorie critique croit en la nécessité de réaliser les *Lumières Supérieures*, non par le mouvement de l'intériorité se déployant depuis le sujet, mais par le mouvement inverse de l'extériorité du Monde naturel et social transformé, s'incorporant à l'individualité tout en se réfrénant elle-même, ne s'accomplissant jamais comme Totalité et comme absorption de l'individu au Tout social, même transformé. Il s'agit donc de faire correspondre aux actions qui tissent notre monde social moderne des signes et des symboles déjà disponibles à travers l'anamnèse des contenus théologiques pour produire des *Traces*. Ce mouvement inverse doit se différencier du mouvement hégélien, y compris au sein du matérialisme, par la préservation finale de la *séparation*.

De ce fait, une des fonctions de la sécularisation et du théologique sécularisé dans l'économie de la Théorie critique est de réaliser ce mouvement, en remédiant à la connexité du matérialisme et de la Totalisation dans la Positivité. Il faut donc souligner que la réponse de la Théorie critique à Hegel et à l'Idéalisme consiste donc à en inverser les termes, tout en imprimant au matérialisme ce mouvement de prise en considération de la rationalisation du Mythe, dans la mesure où le matérialisme des Lumières a pu contribuer, à l'inverse, à la mythification de la Raison, comme le diagnostiquaient justement les membres du *Stift* en lui conférant le contenu positif du savoir issu des sciences expérimentales. Ce qui est en réalité premier pour la Théorie critique, ce sont les formes sociales et institutionnelles élaborées par les hommes, mais ces formes ne sont pas envisagées uniquement du point de vue de l'Objectivité des normes ou des Institutions, mais aussi de l'expérience vécue que ces formes génèrent, et dont elles procèdent. Elles ne résident donc ni dans le prolongement pur et simple des dispositions cognitives ou même des actions des individus considérés comme un agrégat, ni dans le *toujours-déjà-là* d'une société conçue abstraitement soit comme un ensemble de normes, à la manière de Durkheim, soit comme un ensemble de représentations spiritualisées, à la manière de Weber. Pour cela, il faut comprendre à la fois comment la critique du quotidien

²³ Adorno, Theodor W. *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 86. « La différence du sujet et de l'objet ne se laisse pas plus évincer dans la théorie qu'elle n'a été effacée jusqu'ici dans l'expérience de la réalité. »

²⁴ *Ibid.* « Mais il ne faudrait pas non plus nier la non-vérité de la justification hégélienne de l'étant contre laquelle la gauche hégélienne s'est à son tour révoltée et qui est depuis tombée dans l'absurde. Plus qu'aucune autre des théories de Hegel, celle de la rationalité du réel semble contredite par l'expérience de la réalité, également par l'expérience de ce qui serait sa tendance profonde. »

s'articule à cette pensée de la sécularisation et pourquoi, malgré les différences essentielles, le tournant communicationnel peut aussi se comprendre comme une des tentatives de résoudre l'une des grandes failles de cette réflexion sur la sécularisation : l'absence d'anthropologie et de théorie du langage comme pensée de ce que nous avons nommé *le Symbolique*, concept qui semble toujours évité, en tant que tel, par la première Théorie critique, au-delà de la désignation épistémique de ses composantes sémiotiques, comme le fait Bloch lorsqu'il écrit *Traces*, et comme le rappelle Lyotard en son commentaire²⁵.

L'élaboration anthropologique d'une théorie de l'imaginaire social : le théologique sécularisé comme production d'énoncés contrefactuels

Ce que nous avons désigné comme Politique de la Trace doit être compris de la manière suivante : elle désigne la tendance que trahit la Théorie critique à développer une conception de l'action politique comme articulation des signes et de l'action, comme agencement de l'absence, de l'évidement que trahit le signe et, à l'inverse, de la présence, de la manifestation que révèle l'action. Elle consiste donc à élaborer, comme première étape, une sémiotique autour de *l'ontologie de l'actualité*, qui désignerait, dans le riche corpus des œuvres étudiées jusqu'à maintenant, l'ensemble considérable de critique sociale et de critique de la culture dont les théoriciens critiques se sont fait les chantres. Si nous avons cité de manière exemplaire le *Sens Unique* de Benjamin, le *Traces* de Bloch, c'est que, dans ces ouvrages, la forme et le fond du propos s'harmonisent pour illustrer plusieurs aspects essentiels de la démarche. Les panneaux décrits par Benjamin sont des indices et ouvrent au futur, à l'action qu'il convient d'accomplir ou pas, tandis que, dans *Traces*, la pluie, prise en exemple par Bloch, renvoie au passé, à ce qui subsiste d'un événement éphémère, comme lorsque l'on contemple une flaque. Or, il est évident que la religion est une formation sociale qui procède avant tout par un régime de signes et d'actions, ce mode de présentation étant, en l'espèce, dans le judaïsme renforcé par l'interdiction de la représentation du *Bilderverbot* qui nécessite que l'objet de la vénération ne

²⁵ Lyotard, Jean-François. *Ibid.*, p. 71. « Il y a donc bien une sémiotique du vieux maître, mais très insensible aux groupements et aux structures sémantiques, une sémiotique des intensités, si l'on peut accoupler deux mots pareils. (Elle est une Politique) Elle se joue entièrement sur une dissimulation : les traces s'indiquent capturées dans des signes, les tenseurs dans des intelligibles, les "traits de vouloir" dans des habitudes répétables, les "Chiffres" de l'avenir dans les schématismes du passé mort ; mais les premiers sont indépendants des seconds. »

soit ni nommé ni montré. Le judaïsme est pris dans la tension entre la *Trace* que comporte toute révélation dans l'écriture et le *Signe* qu'induit l'idée messianique, tandis que l'orthopraxie du rituel renforce cet aspect vers l'action. Cette conception amène à développer une temporalisation polarisée entre passé et futur, d'où le présent semble aminci, comme étiré entre passé et futur, alors même que l'étude du présent est justement la condition de possibilité d'une *ontologie de l'actualité*. C'est là qu'apparaît une première tension irrésolue : comment relier la critique du quotidien comme vécu concret, comme expérience, à une conception sémiotique qui dissout cette expérience dans un au-delà utopique ou dans un en-deçà historique ? Quelle anthropologie générale peut surgir du constat de la première Théorie critique si l'on considère les outils qu'elle se donne ? Ne faut-il pas aussi considérer la micrologie des formes de vie comme la traduction de l'impossibilité épistémique de développer une anthropologie générale ?

La notion de *Trace* a cependant une signification plus profonde dès qu'on l'envisage dans la perspective d'une signification sociale élargie. La Trace est définie comme ce qui subsiste pendant une certaine durée, comme résultant de l'action accomplie. Si l'action est causée par le signe ou fait elle-même signe, son accomplissement dans la Trace se transforme elle-même en signe, et le mécanisme reprend jusqu'à l'infini. Comme chez Marx, la Trace possède alors une autre signification, du point de vue d'une théologie sécularisée de l'Action : elle désigne le dépassement de la distinction entre *Praxis* et *Poiêsis*, entre l'agir et le produire. L'action aboutie dans la Trace s'insère aussi bien dans la catégorie du travail comme sommet de l'activité poiétique, que dans celle de l'éthique comme point culminant de la raison pratique. C'est parce que les catégories du travail et de l'éthique sont en réalité les plus atteintes par la logique de désenchantement issue de la sécularisation qu'une politique de la Trace est nécessaire comme politique qui pense les conséquences de nos actions dans l'ensemble de leurs acceptions, sociales, écologiques, reliant la raison pratique aux modes de production économiques et culturels dans leur ensemble. On revient ici à l'alternative critique que posait Blumenberg : peut-on imaginer à l'âge séculier des références théologiques qui seraient davantage que métaphoriques ? Ces références produiraient-elles leur effet par une influence directe sur les actions ou auraient-elles besoin de la médiation de l'institution symbolique par excellence qu'est le langage ? Une seconde tension irrésolue apparaît alors : comment articuler signes et actions autrement que par le biais du langage et, de ce fait, comment le théologique sécularisé s'insérerait-il dans une théorie du langage qui produirait de l'agir ?

Il faut donc dans un premier temps éclairer le rapport sous-jacent à l'anthropologie qui, selon nous, explique la transformation du paradigme théologique en paradigme

communicationnel. Au sein de la Théorie critique, la dimension éclatée du monde sécularisé appelle une analyse de ce dernier qui s'attachait aux signes et donc à l'infime du geste et de l'attitude. Le lien entre méthode micrologique et sécularisation, aussi ténu puisse-t-il paraître, est bien réel dans la mesure où la Théorie critique a tenté d'explorer les actions quotidiennes comme signes afin de pouvoir dialectiquement les mettre en relation avec les ressources symboliques du théologique²⁶. Les *Minima moralia*, dans l'articulation conjointe de la pensée messianique et de l'étude des usages du quotidien, révèlent cette dialectique à l'œuvre. La Théorie critique fait du quotidien, du concret, un véritable régime de signes appréhendés sous une forme vécue. On retrouve ici la dimension essentielle de la notion de *forme de vie* centrée sur les gestes et les corps qui les accomplissent²⁷. Les signes et les actions sont donc pour partie confondus puisque les actions peuvent être interprétées comme signes tandis que les signes ont vocation à provoquer l'action. On remarquera que, dans la prédominance du geste et de l'attitude, du fait ou de l'événement et de l'anecdote qui sont les matériaux principaux des œuvres énumérées précédemment, la médiation du langage est absente. On retrouve ici le problème de la prise en compte du monde de la vie qui pose un obstacle redoutable à la mécanique de réactivation des concepts théologiques sécularisés. Au-delà de la conception de la temporalité qui sous-tend épistémiquement la démarche de la première Théorie critique, comment est-il possible du point de vue anthropologique d'influer sur des formes de vie présentes à partir de contenus issus de formes de vie mortes ? Si l'on abandonne le point de vue purement conceptuel, de nouveaux obstacles se font jour, le premier d'entre eux étant que formes de vie rationnelles sécularisées et formes de vie religieuses peuvent se révéler étanches les unes aux autres, non-transposables. Malgré la méfiance métaphysique de la Théorie critique dans toutes ses incarnations successives pour la notion de Totalité, l'idée de penser l'homme comme pris dans une Totalité sociale est demeurée essentielle, mais elle n'a pas débouché sur une anthropologie proprement dite, précisément peut-être parce qu'une anthropologie générale aurait renoué avec une forme de totalisation.

²⁶ Lyotard, Jean-François. *Op. cit.*, p. 73. « Le signe dit prophétique, qui est tenseur ne peut évidemment pas être la lettre : "Le divin ne peut se trouver inclus dans aucune affirmation ni parole des siècles passés car la Révélation dure encore." disent les prophètes de Zwickau. Et Münzer (...) : « J'en sais plus que si j'avais bouffé cent mille bibles". »

²⁷ Naït Ahmed, Salima. « Critique des formes de vie féminines dans les *Minima Moralia* d'Adorno », in Ferrarese, Estelle et Laugier, Sandra (dir.). *Formes de vie*, Paris, CNRS éditions, 2018, p. 149. « La forme de vie peut être comprise comme "un ensemble d'orientations et de pratiques du corps social" visible dans les détails les plus infimes de la vie quotidienne et caractérisé par sa persistance et sa profondeur. Dans les *minima moralia* ce sont les gestes et les manières, tels qu'ils s'impriment durablement dans les corps par le biais des formes sociales, autrement dit les formes que revêt la vie. »

La méthode micrologique partait du constat de la primauté de la critique des *formes de vie* comme premier mouvement de toute « théologie inversée », et cette méthode est la manière dont la première Théorie critique appréhende le monde de la vie, tout en refusant radicalement toute dérive vers la *Lebensphilosophie*²⁸. Le mot « formes » est fondamental puisqu'il implique que ce sont ces formes au sens social qui déterminent les expériences vécues et que l'action possible des références théologiques sécularisées doit porter sur ces formes et leur transformation. L'aporie entre, d'un côté, la forme de vie rationnelle que recouvre la catégorie historique de sécularisation et, de l'autre, d'autres formes de vie correspondant à d'autres moments historiques, constitue un embarras majeur pour la première Théorie critique, et celui-ci n'a pu être résolu qu'au prix d'un retour ultime à l'affirmation de la nécessité d'une morale fondationnaliste et transhistorique déterminant ce qu'est la vie bonne. C'est du moins ainsi qu'a été entendu le dernier Horkheimer et son mot sur Dieu par Habermas. Pourtant, le concept de *forme de vie* demeure un des aspects de continuité subsistant entre les deux époques de la Théorie critique. *La logique critique du paradigme communicationnel doit donc de ce fait être comprise au moins autant comme une tentative de résolution des apories épistémiques de la première Théorie critique que comme une confrontation hostile*. Seulement, il est possible de penser que ce qui a été sacrifié dans le paradigme communicationnel soit au moins aussi important que ce qui a été résolu.

L'ambition des tenants du paradigme communicationnel peut alors être interprétée comme le souhait d'élaborer une théorie des médiations symboliques entre les signes et l'action qui prenne place dans une hypothèse anthropologique de vaste ampleur à vocation systémique. Il est de ce point de vue tout à fait significatif que l'anthropologie de l'action de Habermas développée dans la *TAC* soit prise entre le pôle du rituel religieux, hérité de Durkheim, et le pôle des rapports entre langage et action, hérité quant à lui du pragmatisme de Mead. Il est également significatif que cette élaboration intervienne dans un ouvrage qui postule la nécessité d'un changement de paradigme au sein de la Théorie critique. Une explication ultérieure de Habermas met ainsi l'accent sur la notion de verbalisation du sacré comme mise en relation des images du monde religieuses et de l'expérience vécue²⁹. Elle entérine par ailleurs l'abandon de

²⁸ Ferrarese, Estelle. « La vie et sa forme dans la philosophie d'Adorno », in *formes de vie, op. cit.*, p. 85. « En ce sens, le thème de la vie ne doit pas être envisagé comme un signe qu'Adorno ferait en direction des philosophies de la vie, il n'y a chez lui aucune hypostasie de la vie comme processus qui dépasse l'humain et suppose la dissolution de toutes les formes dans un devenir général. »

²⁹ Habermas, Jürgen. « La verbalisation du sacré », in *Parcours 1, op.cit.*, p. 393. « J'aimerais maintenant parler de la verbalisation du sacré en un sens plus étroit en abordant le transfert de signification qui dans ces images du

toute approche micrologique des formes de vie pour atteindre au vécu et développe à la place une approche systémique des rapports entre formes de vie médiées par le langage et par la raison communicationnelle qui en gouverne le développement argumentatif. Il faut signaler qu'une des transformations majeures est la prise en compte du concept de *Religion* à la place de celui de *théologie* dans l'analyse de la sécularisation, ce qui équivaut à déplacer la réflexion de la première Théorie critique centrée sur la *Verweltlichung* et le Conceptuel vers une réflexion centrée sur la *Säkularisierung* et le domaine Pratique. On passe ainsi d'une réflexion sur ce que Michel de Certeau nommait la « sécularisation du pensable » à une « sécularisation de l'énonçable ».

Ce déplacement peut trouver son origine dans une lecture de Feuerbach qui différenciait, on l'a vu, les deux termes. Toutefois, Feuerbach notait aussi de manière très importante dans *L'Essence du christianisme* que le théologique non encore sécularisé de son époque, dont il s'attribuait précisément la tâche de le séculariser définitivement, voile, de par son appartenance à l'univers purement conceptuel, la dimension anthropologique de la religion qui en est la vérité³⁰. Le théologique envisagé fondamentalement comme voilement conceptuel de l'anthropologique : telle semble être la manière très feuerbachienne dont Habermas, en particulier, a pu percevoir l'aporie de la première Théorie critique et la nécessité de penser la sécularisation à partir de la *Religion* comme forme de vie subsistante dans la réalité sociale de notre temps, et non plus à partir du potentiel résiduel abstrait du théologique. La nécessité de mettre en place une anthropologie a également amené une liquidation des soubassements temporels et historiques de l'analyse qui a conduit à privilégier un arrière-plan épistémique centré sur une conception radicalement atemporelle. De ce point de vue, il est extrêmement important de souligner que si la première Théorie critique reposait sur un paradigme temporel/historique, sans être assimilable à une philosophie de l'Histoire, la nouvelle Théorie

monde est opéré à partir des sources de la communication sacrale vers le langage courant. Les images mythiques, religieuses et métaphysiques du monde ont pour fonction de restituer dans le langage des récits mythiques ou des doctrines à visée dogmatique le potentiel sémantique encapsulé dans les pratiques rituelles et à les réélaborer à partir du savoir mondain disponible afin d'offrir un système d'interprétation propre à stabiliser l'identité. »

³⁰ Fischbach, Franck. *Les Philosophies de Marx*, Paris, Vrin, 2015, p. 80. « La distinction entre théologie et religion est capitale chez Feuerbach : elle structure *L'Essence du christianisme*, ouvrage composé de deux parties, dont la première s'intitule "L'essence authentique, c'est-à-dire anthropologique de la religion" et la seconde "L'essence inauthentique, donc théologique de la religion". Ce qui veut dire pour Feuerbach que la théologie n'est pas autre chose pour Feuerbach que la dissimulation et le travestissement de l'essence anthropologique de la religion, c'est-à-dire une essence que la religion a rendue de plus en plus manifeste au cours de son histoire jusqu'à la révéler dans le christianisme. » Notons toutefois que cette distinction évolue dans les écrits de Feuerbach qui fait aussi de la théologie « anthropologisée » par ses soins une forme pratique de la Théorie produisant des effets depuis la sécularisation du pensable à celle de l'agir.

critique repose sur un paradigme *spatial*, défini par la notion d'Espace Public, entendu comme le site où se déploie de manière privilégiée la raison communicationnelle.

De ce fait, la manière dont les contenus théologiques peuvent être activés dans une époque séculière n'obéit plus du tout à une logique historique, même aussi transformée par la conception non linéaire du temps que l'était celle de la première Théorie critique. Elle obéit, au contraire, à une suspension de l'arrière-plan historique pour être modélisée comme un échange argumentatif dont le langage est le médium symbolique. Sans doute la première Théorie critique envisageait-elle la performativité des contenus théologiques sous forme d'une incorporation, comme en témoigne le souci apporté à l'approche micrologique et aux gestes les plus banalement quotidiens. Les signes devaient *s'incorporer* sans médiation autre que les conséquences cognitives et émotionnelles de l'anamnèse des contenus théologiques. La conclusion des tenants du paradigme communicationnel est bien entendu tout autre puisqu'elle privilégie un processus qui s'amorce dans une procédure de discussion argumentative encadrée par l'usage de la raison publique et un transfert des images du monde dans le langage³¹.

L'aspect procédural et langagier permet, il est vrai, de poursuivre le rejet de l'alternative entre Blumenberg et Löwith. Il est alors important de souligner que Habermas a, en réalité, pleinement partagé l'ambition de la première Théorie critique visant à s'extraire de la mauvaise alternative historique à laquelle l'acculait le cadre épistémique de la Querelle de la sécularisation. De ce point de vue, incontestablement, Habermas a résolu un certain nombre des conflits et apories que nous exposons en prenant le parti pris de la médiation langagière : en posant la raison communicationnelle et ce qu'il appelle la *Versprachlichung* comme la modalité par laquelle les potentiels sémantiques de la religion parviennent à irriguer la raison publique, il répond, selon nous, de manière satisfaisante à la réduction métaphorologique de Blumenberg sans avoir besoin de recourir à des éléments de la *Lebensphilosophie*, même fortement atténués. Il propose en outre un modèle épistémique cognitif d'un processus qui ne bénéficiait d'aucun soubassement explicatif dans la première Théorie critique. En définissant, enfin, *l'Espace public* comme lieu du déploiement de ces échanges argumentatifs, il admet une « préférence

³¹ Habermas, Jürgen. *Parcours 2, op. cit.*, p. 395. « Quoiqu'il en soit la philosophie se retrouve face à la tâche de devoir poursuivre la verbalisation du sacré, tâche dans une certaine mesure "théologique" qui s'était menée jusqu'à présent à l'intérieur des doctrines religieuses et qu'elle doit désormais poursuivre "de l'extérieur". Pour elle, verbaliser ne peut signifier qu'une seule chose : découvrir dans les traditions religieuses les potentiels sémantiques non encore actualisés – inaccomplis (*unabgegolt*) – les traduire dans une langue universelle accessible dépassant les communautés religieuses définies – et alimenter, ainsi, en raisons publiques le jeu de la discussion. »

pour le présent » et le monde social, qui simplifie l'arrière-plan métaphysique de la réflexion et permet, conformément au projet feuerbachien, de remplacer le théologique par l'anthropologique. Faut-il alors en conclure que les aspects conflictuels que nous avons soulignés entre ces deux paradigmes disparaissent et que les aspects de discontinuité s'effacent derrière la permanence d'un positionnement commun qui vise à échapper aux apories de la querelle de la sécularisation ? Le dépassement de la problématique hégélienne vaut-il réconciliation et permet-il de dresser un corpus théorique commun ?

La résolution des apories de la première Théorie critique ne s'effectue en réalité pas pour autant sans sacrifier des aspects importants, à commencer par le concept de sécularisation lui-même, dépassé et remplacé par celui de *post-sécularisation*. Si ce concept ne signifie pas que Habermas ait adopté la thèse d'une tendance à la dé-sécularisation, au sens sociologique, il tend à affirmer des limites du domaine du pensable de la sécularisation que surdétermine la *Verweltlichung*. Il nous semble ici que Habermas fait l'économie de la manière dont les concepts théologiques discutés dans le cadre de la raison communicationnelle sont, avant même de produire leurs effets argumentatifs dans l'espace commun, modifiés par le caractère séculier de l'arrière-plan historique dans lequel ils s'expriment. Le renoncement à l'historicisation et à la temporalisation du modèle d'incorporation des contenus théologiques ne permet ainsi pas de conserver le double aspect critique, à la fois envers la religion et envers la société, tel qu'il était dialectiquement maintenu dans le cadre de la première Théorie critique. La prise en compte des potentiels sémantiques, déjà existante, avait pour contrepartie la nécessité de leur *désactivation préalable* et l'Institut s'attribuait pour tâche d'*incorporer ces potentiels dans une expérience vécue*, qui ne faisait que marquer par contraste la pauvreté de l'expérience vécue du monde administré. La nécessité d'un apport généalogique à renouveler est, de fait, mentionnée par Habermas lui-même comme condition de cette appréhension des potentiels sémantiques dans l'expérience³². Le modèle que proposent les tenants du paradigme communicationnel tend à renoncer à l'universalisation de l'expérience vécue pour lui préférer la communication publique de cette expérience à des fins d'élaboration des modalités de socialisation les plus larges possibles. Elle se heurte de ce fait à un autre problème à son tour irrésolu : celui de la validité

³² Habermas, Jürgen. *Ibid.*, p. 394. « Nous aurions bien besoin d'études généalogiques sur la foi et le savoir permettant de mieux comprendre la manière dont les potentiels sémantiques originellement contenus dont les rites se fluidifient par la réflexion, la manière dont ils sont ensuite sublimés, déplacés et d'ainsi pouvoir esquisser au moins dans ses grandes phases, le développement des visions du monde. (...) Mais l'idée d'une telle généalogie jusqu'ici non encore réalisée explique sans doute pourquoi je conçois la contemporanéité et la vitalité des traditions et des pratiques religieuses comme un défi pour la philosophie. »

du *paradigme de la traduction*, utilisé pour rendre compte de cette transmission des potentiels sémantiques. Si ces potentiels sémantiques sont indissociables des expériences vécues et de la dimension rituelle, on peut s'interroger sur la déperdition qu'ils subissent dans la traduction dans le langage commun de la raison publique. A l'inverse, la nécessité, réaffirmée par Habermas, de se conformer à des conditions de base comme la reconnaissance du pluralisme et la prédominance de la raison scientifique, n'est-elle pas susceptible de rétroagir sur le potentiel sémantique ? Jean-Marc Ferry souligne ainsi cette difficulté en s'appuyant sur les critiques émises par Carsten Barwasser sur la nature fonctionnelle de l'approche habermassienne³³.

Enfin, une dernière question reste en suspens : le paradigme communicationnel, à travers les concepts de *post-métaphysique* et de *post-sécularisation*, s'est pensé lui-même comme un modèle sécularisé, ne s'inscrivant résolument pas dans l'alternative hégélienne, mais, comme nous l'avons vu avec le rapport établi entre Schleiermacher et Habermas, sur la notion de communauté. On peut alors se demander si la totalisation rejetée n'a pas été déplacée dans ce que Barbara Carnevali a pu nommer « divinisation du social », terme qu'elle emploie ainsi à propos d'Axel Honneth et de l'évolution du paradigme communicationnel vers celui de la reconnaissance. La Société y apparaît à la fois immanentisée et visant une prise en compte de l'expérience fondamentale du rapport à Autrui comme expérience vécue³⁴. La figure de l'Autre

³³ Ferry, Jean-Marc. *La Raison et la Foi*, Paris, Pocket, 2016, p. 174. Citation de Barwasser, Carsten, issue de « Intersubjektive Rationalität des Glaubens? Geltungstheoretische Ansprüche religiöser Überzeugungen im öffentlichen Diskurs », in Bourguine, Benoît et al. *Theologische Vernunft - Politische Vernunft. Religion im öffentlichen Raum*, Münster, Espaces Berlin Lit Verlag, 2010. « Pour autant qu'elle puise traduire ses énoncés et arguments dans la langue de la raison séculière, la religion peut être une partie importante du potentiel de sens et des ressources de valeur sans lesquelles aucune société ne saurait exister. Mais quant aux énoncés directement essentiels d'une religion qui, par exemple se réfère au salut universel de l'humanité comme Salut venu de Dieu, révélé par la figure rédemptrice de Jésus-Christ, ils demeurent extérieurs. Savoir si ces énoncés peuvent eux aussi élever une prétention rationnelle ou s'ils appartiennent finalement en tant qu'irrationnels, au domaine privé de chaque individu, cette question n'entre pas dans la thématisation de Habermas. (...) Les énoncés directement centraux du christianisme restent ainsi extérieurs au discours public. »

³⁴ Carnevali, Barbara. « Grandeur et misère du social. Sur l'itinéraire philosophique d'Axel Honneth », in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 2018. A paraître, document préparatoire remis par l'auteure. « La conception de la théodicée moderne, à savoir la "sociodicée" tirée de la philosophie des Lumières sur laquelle repose le concept de pathologie sociale, présuppose une théorie de la sécularisation ; et sur ce point, l'innovation des modernes est double. Elle consiste premièrement à aborder la question de la souffrance et du bonheur en attribuant à la "société" un ensemble de compétences qui furent jadis, pour la théologie chrétienne, autant de prérogatives divines. Elle s'exprime ensuite plus particulièrement dans le projet d'endosser l'hypothèque du salut, legs de la religion chrétienne. Si l'on tient compte de ce processus de sacralisation ou de divinisation du social – qui emprunte à rebours la trajectoire de l'aliénation religieuse de Feuerbach et par là même côtoie la pensée de nombreux auteurs modernes comme Hegel ou Durkheim – il n'est pas difficile de comprendre pourquoi la question de la reconnaissance est devenue non seulement la clé de voute de la philosophie de Honneth mais aussi celle de nombreuses théories sociales modernes. Une des principales prérogatives du Dieu chrétien est notamment celle du *jugement*, cet extraordinaire pouvoir de sanctionner la valeur de l'existence des êtres humains et de les destiner au salut ou à la damnation. Ce motif théologique – que la philosophie moderne a en grande partie hérité de la doctrine augustinienne de la justification et de l'amour propre – a un équivalent séculaire dans ces théories qui, raisonnant

décrite par Horkheimer ne serait pas alors désactivée, contrairement aux prétentions du paradigme communicationnel, mais déplacée soit sur le *cosmos* social lui-même, soit sur l'Autre comme susceptible de former des jugements épistémiques et moraux de reconnaissance.

Il semble alors nécessaire d'envisager les possibilités de transformations futures de la pensée de la sécularisation de la Théorie critique dans trois directions possibles qui permettraient de poursuivre le mouvement de résolution des apories et d'unification de l'orientation des différentes époques. D'une part, il semble nécessaire d'intégrer désormais, comme le réclamait Habermas, des éléments de généalogie historique et conceptuelle susceptibles de retracer l'historicité des rapports entre concepts théologiques et séculiers. Un tel mouvement peut s'effectuer par l'intégration raisonnée des apports méthodologiques de l'histoire conceptuelle mais aussi de ses apports matériels que l'on retrouve dans les travaux de Zabel et Lübbe, sans oublier la dimension critique de la généalogie foucauldienne sur la persistance de la pensée augustinienne dans nos conceptions contemporaines de l'Histoire. Le problème de la traduction et de la verbalisation du sacré nous amène à penser qu'un déplacement du paradigme communicationnel vers un paradigme de l'expérience vécue renforcé qu'avait amorcé le déplacement honnethien vers la Reconnaissance est désormais nécessaire. La sociologie des relations sociales de Rosa³⁵ et son concept de résonance renoue de ce point de vue avec l'intérêt montré par la première Théorie critique pour certains aspects des rapports entre social et vie, issus de la pensée de Simmel, en développant l'idée que la religion est *un axe vertical de résonance*. Enfin, il semble en dernier lieu important, pour la Théorie critique, de s'inscrire épistémiquement non plus dans le cadre d'une pragmatique formelle dans laquelle elle est un acteur de la discussion rationnelle parmi d'autres, prise dans une fonction de traduction, mais dans celui d'une pragmatique contextuelle à vocation critique. Un tel cadre, dont les traits essentiels ont été posés par Mark Hunyadi³⁶, permettrait de repenser

sur un plan d'immanence historique, montrent que l'individu est sous la dépendance du jugement social et attribuent le "pouvoir de reconnaître", autrement dit le pouvoir de décider de l'importance d'un être humain et de conférer un sens à l'existence de chacun, à la figure de l'Autre. L'usage de la majuscule chez de nombreux auteurs du vingtième siècle met une fois de plus en relief la matrice théologique du problème. »

³⁵ Rosa, Hartmut. *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, Paris, La Découverte, 2019, p. 295. « La religion peut se comprendre, dès lors, comme l'idée-concrétisée en rites et en pratiques, en chants et en récits, en édifice et en œuvre d'art – selon laquelle *ce quelque chose* est une chose qui nous répond, nous accueille – et nous comprend. Dieu, au fond ne serait autre que la représentation mentale d'un *monde qui répond*. "Le rayonnement de Dieu, c'est le monde." écrit très justement Gottfried Keller dans son roman *Henri Le Vert*. Dans cette perspective, la religion devient de fait une relation, (...) ou, plus précisément, une forme spécifique de relation qui, à travers les catégories de l'amour et du sens, fournit l'assurance que la forme élémentaire de l'existence est une relation de résonance et non d'aliénation. »

³⁶ Hunyadi, Mark. *L'Homme en contexte*, Paris, Le Cerf, 2012, p. 22. « Si la morale a bien entendu besoin d'une

le rapport entre généalogie conceptuelle, traduction des potentiels sémantiques et expérience vécue. Les contenus théologiques devraient alors être eux-mêmes appréhendés selon une grille de lecture qui en ferait *des énoncés contrefactuels* susceptibles de renouer avec la critique sociale du monde administré, tout en désactivant les jugements de vérité sur le théologique et le religieux que forment les tenants de la raison publique aussi bien que les communautés de foi. La pragmatique ainsi élaborée résoudrait l'aporie entre une approche langagière et une approche critique et expérientielle ; elle supposerait de reconnaître une possibilité de se référer à un monde objectif qui ne soit pas la somme des perceptions collectives, mais qui réponde à un processus d'élaboration théorico-pratique alliant discours et action. Cette objectivation en germe désignerait une herméneutique normative incluant une téléologie de l'intercompréhension, ce que Gadamer nomme « *fusion des horizons* », combinée à la reconnaissance d'une transcendance originaire, nécessaire à l'horizon moral et capable de définir pour la société, une identité de soi³⁷ sans relativisme, comme soubassement d'une ontologie de l'actualité.

Cette ouverture au rôle contrefactuel nécessiterait alors, dans la perspective anthropologique qu'a adoptée la Théorie critique contemporaine, de définir un nouveau domaine de référence des énoncés contrefactuels qui ne sont plus réductibles au symbolique du langage descriptif tel que l'envisage le paradigme communicationnel. Cet usage du contrefactuel s'identifierait alors à la mobilisation de l'Imaginaire en tant qu'interstice entre Réel et symbolique comme matrice (*khôra*) de ces énoncés, comme composante majeure du social-historique, et comme disposition cognitive du sujet politique motivé par l'Espérance, renouant un lien possible entre le cheminement de la Théorie critique et la valorisation de l'Imaginaire social que l'on retrouve tout particulièrement chez Castoriadis. Un tel programme épistémique, dont il n'est possible ici que de poser quelques jalons et d'esquisser quelques traits possibles, reste donc entièrement à construire pour viser une Théorie critique de la

irréductible dimension de transcendance – ici, elle sera comprise comme contrefactualité, concept clé de ce livre – le contextualisme critique qui est une version forte du contextualisme, conteste que cette transcendance puisse et doive s'obtenir par une épuration contextuelle de la Raison. »

³⁷ *Ibid.*, p. 24. « Le contextualiste serait intrinsèquement relativiste, voilà la grande affaire ; et il le serait irrévocablement du moment qu'il prétend indexer les principes de validation eux-mêmes à des ressources contextuelles. C'est ici la notion centrale d'identité ou d'herméneutique de soi qui permettra de contourner les objections puissantes, en montrant comment les acteurs, à partir d'une compréhension de soi formée à travers leur contextualité essentielle accèdent bel et bien à toute la force critique nécessaire à la constitution d'un point de vue moral ; et ce, sans rien perdre des légitimes exigences d'universalité ou d'inconditionnalité que le philosophe idéaliste attend de la tâche de fondation mais en leur conférant, il est vrai, un sens renouvelé. » On peut ainsi se demander si une telle position ne serait pas susceptible d'atténuer l'opposition Habermas/Horkheimer sur le recours au fondement inconditionné de la morale.

sécularisation unifiée par-delà ses diverses manifestations historiques successives, passées et à venir.

BIBLIOGRAPHIE

I. Autour de la Théorie critique	665
Sur Theodor W. Adorno.....	665
Sur Walter Benjamin	668
Sur Ernst Bloch	672
Sur Habermas et le débat sur la sécularisation	674
Sur Max Horkheimer.....	678
Sur Siegfried Kracauer	681
Sur Herbert Marcuse	682
Sur la Théorie critique et l'Ecole de Francfort. Etudes transversales à plusieurs auteurs.....	683
Droit et Théorie critique	689
II. Bibliographie thématique	690
Autour de la querelle de la sécularisation	690
Kant, Schelling et la philosophie de la religion.....	693
Marx et les précurseurs de la Théorie critique. Question religieuse et concept de temps historique.....	694
Messianisme, contenus théologiques, sources juives.....	697
Sur le concept d'Utopie.....	701
Contexte culturel et historique	702
Divers	703

I. Autour de la Théorie critique

Sur Theodor W. Adorno

Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, Suhrkamp, 2003.

- *Alban Berg. Le maître de la transition infime*. Gallimard, Paris, 1989, trad. Rainer Rochlitz.
 - *Société, intégration, désintégration : écrits sociologiques*, Paris, Payot, 2011, trad. Pierre Arnoux.
 - *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, Paris, Payot, 2009, trad. Eliane Escoubas.
 - *Kierkegaard : construction de l'esthétique*, Paris, Payot, 1995, trad. Eliane Escoubas.
 - *Mahler, une physionomie musicale*, Minuit, Paris, 1976, trad. Jean-Louis Leleu et Theo Reydenbach.
 - *Métaphysique : concepts et problèmes*, Paris, Payot, 2006, trad. Christophe David.
 - *Modèles critiques*, Paris, Payot, 1984, trad. Marc Jimenez et Eliane Kaufholz.
 - *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 2016, trad. Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral.
 - *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 2009, trad. Sybille Muller.
 - *Philosophie de la nouvelle musique*, Paris, Gallimard, 1979, trad. Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg.
 - *Prismes. Critique de la culture et de la société*, Paris, Payot, trad. Geneviève et Rainer Rochlitz.
 - « *Theses against Occultism* », *Telos*, n° 19, 1974, pp. 7-12.
 - *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, trad. du séminaire de traduction du Collège de philosophie.
 - *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 2011, trad. Marc Jimenez.
- Adorno, Theodor W. « Un fragment sacré », in *Quasi una fantasia*, Gallimard, Paris, 1982, trad. Jean-Louis Leleu.
- « Vers une musique informelle », in *Quasi una fantasia, op. cit.*
 - « Fragment sur les rapports entre musique et langage », in *Quasi una fantasia, op. cit.*
 - *Notes sur Beckett*, Paris, Ed. Nous, 2008, trad. Christophe David.

– « Difficultés II », in *Beaux passages*, Paris, Payot, 2013, trad. Jean Lauxerois.

Bernstein, Jay M. *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

– *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1992.

Boissière, Anne. *La Pensée musicale de Theodor W. Adorno : l'épique et le temps*, Paris, Beauchesne, 2011.

Brändle, Werner. *Rettung der Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

Britten, Christopher Craig. *Adorno and Theology*, Londres, T & T Clark, 2010.

Buchholz, René. *Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne*, Francfort, Lang, 1991.

Dupeyrix, Alexandre, Haber, Stéphane et Renault, Emmanuel. *Adorno philosophe*, Paris, Minuit, 2012.

Floyd, Wayne Whitson. *Theology and the Dialectics of Otherness: On Reading Bonhoeffer and Adorno*, Lanham, University Press of America, 1988.

Frisch, Ralf. *Theologie im Augenblick ihres Sturzes: Theodor W. Adorno und Karl Barth. Zwei Gestalten einer kritischen Theorie der Moderne*, Vienne, Passagen Verlag, 1999.

Glazer, Aubrey L. *A New Physiognomy of Jewish Thinking: Critical Theory After Adorno as Applied to Jewish Thought*, Londres, Continuum, 2011.

Hirsch, Michael, Müller, Vanessa Joan et Schafhausen, Nicolaus. *Adorno: The Possibility of the Impossible*, Berlin, Lukas & Sternberg, 2003.

Liedke, Ulf. *Naturgeschichte und Religion. Eine theologische Studie zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos*, Francfort, Lang, 1997.

– *Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik*, Würzburg, Echter, 2002.

Martins, Ansgar. *Adorno und die Kabbala*, Postdam, Presses de l'Université de Postdam, 2016.

Müller-Doohm, Stefan. *Adorno : une biographie*, Paris, Gallimard, 2004, trad. Bernard Lortholary.

Münster, Arno. *Adorno : une introduction*, Paris, Hermann, 2009.

Olive, Jean-Paul et MSH Paris Nord, Colloque international Université de Paris 8. *Expérience et fragment dans l'esthétique musicale d'Adorno*, Colloque international, Paris, 13 et 14 mai 2004, Paris, L'Harmattan, 2005.

Payot, Daniel. *Constellation et Utopie*, Paris, Klincksieck, 2018.

Ricard, Marie-Andrée. *Adorno l'humaniste : essai sur sa pensée morale et politique*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 2012.

Ries, Wiebrecht. « "Die Rettung des Hoffnungslosen". Zur "theologia occulta" in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 30, 1976, pp. 69-81.

Schweppenhäuser, Gerhard. *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg, Argument, 1993.

Thiessen, Heather Anne. *Messianic Light: Utopian Discourse in the Work of Theodor W. Adorno, Luce Irigaray and Giorgio Agamben*, Proquest, Umi Dissertation Publishing, 2013.

Voirol, Olivier. *Revisiter Adorno*, Paris, La Découverte, 2011.

Vries, Hent de. *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2005.

– *Theologie im Pianissimo. Zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Lévinas*, Kampen, Kok, 1989.

Articles :

Blomster, W.V. « *Sociology of Music: Adorno and Beyond* », *Telos*, n° 28, 1976, pp. 81-112.

Coyle, Lauren. « *The Spiritless Rose in the Cross of the Present: Retracing Hegel in Adorno's Negative Dialectics and Related Lectures* », *Telos*, n° 155, 2011, pp. 39-60.

David, Christophe. « Adorno et la conception blochienne de l'Utopie », *Revue Europe*, n° 949, mai 2008.

Jay, Martin. « *The Concept of Totality in Lukács and Adorno* », *Telos*, n° 32, 1977, pp. 117-37.

Kern, Alexander. « *Kritische Theorie ist Inverse Theologie* », in *Der Schein des Lichts der ins Gefängnis selber fällt*, Francfort, Neofelis Verlag, 2018, p. 71.

Losso, Eduardo. « *Teologia Negativa E Theodor Adorno* », 2014. [En ligne]. URL : https://www.academia.edu/1237975/Teologia_negativa_e_Theodor_Adorno.

Lybeck, Eric Royal. « *History in the Philosophy of Theodor Adorno* », 2014. [En ligne]. URL : https://www.academia.edu/1053915/History_in_the_Philosophy_of_Theodor_Adorno.

Macdonald, Iain. « *Heidegger and Adorno* », 2014. [En ligne]. URL : https://www.academia.edu/1502953/Heidegger_and_Adorno.

Owetschkin, Dimitrij. « *Spuren der Versöhnung. Zu theologischen Motiven bei Theodor W. Adorno* », *Études germaniques*, vol. 249, n° 1, 2008, pp. 29-47.

Pan, David. « *Adorno's Failed Aesthetics of Myth* », *Telos*, n° 115, 1999, pp. 7-35.

Payot, Daniel. « Messianisme et utopie. La philosophie et le possible selon Adorno », *Revue Tumultes*, n° 17-18, 2002.

Pritchard, Elizabeth « *Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology* », *The Harvard Theological Review*, vol. 95, n° 3, Cambridge, Cambridge University Press, Harvard Divinity School, juillet 2002, pp. 291-318.

Shuster, Martin. « *Adorno's Negative Dialectic as a Form of Life: Expression, Suffering, and Freedom* », in *Autonomy after Auschwitz: Adorno, German Idealism, and Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 2014, pp. 76-133.

Siebert, Rudolf J. « *Adorno's Theory of Religion* », *Telos*, n° 58, 1983, pp. 108-114.

– « *Adorno and Negative Theology* », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 37, n°1, 2016.

Theunissen, Michael. « *Negativität bei Adorno* », in *Adorno-Konferenz 1983*, Francfort, Suhrkamp, 1983, pp. 41-62.

Truskolaski, Sebastian. « *Adorno's Concept of Materialism* », 2014a. [En ligne] URL : https://www.academia.edu/3504343/Adornos_Concept_of_Materialism.

– « *Adorno's Inverse Theology* », 2014b. [En ligne] Consulté le 23 avril 2014. URL : https://www.academia.edu/5089991/Adornos_Inverse_Theology.

Vaki, Fotini, « *Adorno contra Habermas and the Claims of Critical Theory as Immanent Critique* », *Historical Materialism*, vol. 13, n° 4, 2005, p. 111.

Wells, John. « *Theodor Adorno's Augustinian Project* », *Telos*, n° 137, 2006, pp. 7-35.

Sur Walter Benjamin

Abensour, Miguel. *Les Passages Blanqui : Walter Benjamin entre mélancolie et révolution*, Paris, Sens & Tonka, 2013.

Arendt, Hannah. *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1986, trad. Eric Adda.

Benjamin, Walter et Scholem, Gershom. *Théologie et Utopie - Correspondance 1933-1940*, Paris, Ed. de l'éclat, 2011.

Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*, Francfort, Suhrkamp, 1991.

- *Allemands, une série de lettres (1936)*, Paris, Ed. de l'Encyclopédie des Nuisances, 2012.
 - *Baudelaire*, Paris, La Fabrique, 2013.
 - *Œuvres*, Paris, Folio Gallimard, 2000, t. I, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch.
 - *Œuvres*, Paris, Folio Gallimard, 2000, t. II, *Ibid.*
 - *Œuvres*, Paris, Folio Gallimard, 2000, t. III, *Ibid.*
 - *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 2009, trad. Sybille Muller et André Hirt.
 - *Correspondance – Tome 1 : 1910-1928*, Paris, Aubier, 1992, trad. Guy Petitdemange.
 - *Correspondance – Tome 2 : 1929-1940*, Paris, Aubier, 1992.
 - *Œuvres et inédits, édition critique intégrale. Tome 3, Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, Paris, Fayard, 2009, trad. Philippe Lacoue-Labarthe et Anne-Marie Lang.
 - *Sens unique*, Paris, Payot, 2013, trad. Frédéric Joly.
- Blanqui, Auguste. *L'Eternité par les astres*, Bruxelles, Les Impressions nouvelles, 2012.
- Buci-Glucksmann, Christine. *La Raison baroque. De Baudelaire à Benjamin*, Paris, Galilée, 1984.
- Buck-Morss, Susan. *Dialectics of Seeing*, Cambridge, The MIT Press, 1989.
- Dufour-El Maleh, Marie-Cécile. *Angelus Novus. Essai sur l'œuvre de Walter Benjamin*, Bruxelles, Ousia, 2000.
- Gagnebin, Jeanne-Marie. *Histoire et Narration chez Walter Benjamin*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- Gandler, Stefan. *Materialismus und Messianismus: Zu Walter Benjamins Thesen Über den Begriff der Geschichte*, Bielefeld, Aisthesis, 2008.
- Goldschmit, Marc. *L'écriture du messianique : la philosophie secrète de Walter Benjamin*, Paris, Hermann, 2010.
- Jacobson, Eric. *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, Columbia University Press, 2003.
- Kahn, Robert. *Images, passages : Marcel Proust et Walter Benjamin*, Paris, Kimé, 1998.
- Kohlenbach, Margarete. *Walter Benjamin: Self-Reference and Religiosity*, New York, Palgrave Macmillan, 2002.

Lavelle, Patricia. *Religion et Histoire. Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin*, Paris, Le Cerf, 2008.

Lavelle, Patricia, Collectif. *Walter Benjamin*, Paris, L'Herne, 2013.

Münster, Arno. *Progrès et Catastrophe. Walter Benjamin et l'histoire : réflexions sur l'itinéraire philosophique d'un marxisme*, Paris, Kimé, 1998.

Palmier, Jean-Michel. *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, Paris, Klincksieck, 2006.

Plate, S. Brent. *Walter Benjamin, Religion and Aesthetics: Rethinking Religion through the Arts*, New York, Routledge, 2004.

Proust, Françoise. *L'Histoire à contretemps. Le Temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Le Cerf, 1994.

Raulet, Gérard. *Le Caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris, Aubier, 1998.

Rochlitz, Rainer. *Le Désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Paris, Gallimard, 1992.

Scholem, Gershom. *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, Paris, Hachette Littérature, 2001, trad. Paul Kessler.

– *Walter Benjamin et son ange*, Paris, Payot & Rivages, 1995, trad. Philippe Ivernel.

Simay, Philippe, Farge, Arlette, Jouhaud, Christian, Riot-Sarcey, Michèle, Abélès, Marc, Leclerc-Olive, Michèle et Löwy, Michael. *Walter Benjamin. La tradition des vaincus*, L'Herne, 2012.

Steiner, Uwe. *Walter Benjamin*, Stuttgart, Metzlersche J.B., 2004.

Tackels, Bruno. *Walter Benjamin : une vie dans les textes*, Arles, Actes Sud, 2013.

Tiedemann, Rolf. *Études sur la philosophie de Walter Benjamin*, Arles, Actes Sud, 1999, trad. Rainer Rochlitz.

Wolin, Richard. *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, Berkeley, University of California Press, 1982.

Wismann, Heinz (dir.). *Walter Benjamin et Paris : Colloque international, 27-29 juin 1983*, Paris, Le Cerf, 1986.

Witte, Bernd. *Topographies du souvenir. Le livre des passages*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2007.

Witte, Bernd et Bernold, André. *Walter Benjamin : une biographie*, Paris, Le Cerf, 1988.

Witte, Bernd, Ponzi, Mauro, Morgenroth, Claas et Solibakke, Karl Ivan. *Theologie und Politik: Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Berlin, Erich Schmidt Verlag GmbH & Co, 2005.

Articles :

Adams, Nicholas. « *Walter Benjamin on Liturgical Embodiment* », *Telos*, n° 113, 1998, pp. 113-134.

Alac, Patrik. « Théorie de la modernité en tant que théorie de la métropole. La "théologie" de Walter Benjamin », *Germanica*, vol. 43, n° 1, 2008.

Almond, Ian. « *Different Fragments, Different Vases: A Neoplatonic Commentary on Benjamin's "The Task of the Translator"* ». [En ligne] Consulté le 23 avril 2014. URL : https://www.academia.edu/408723/Different_Fragments_Different_Vases_a_Neoplatonic_Commentary_on_Benjamin's_The_Task_of_the_Translator.

Bégot, Jacques-Olivier. « Sous le signe de l'allégorie. Benjamin aux sources de la Théorie critique ? », *Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, n° 7, juin 2010.

Blume, Harvey. « *For Benjamin: The Theses on the Philosophy of History* », *Telos*, n° 41, 1979, pp. 155-157.

Collectif. Revue *Europe*, n° 1008, « Walter Benjamin », Paris, 2013.

Collectif. Revue *Europe*, n° 804, « Walter Benjamin », Paris, 1996.

Freese, Wolfgang. « *On Benjamin and Brecht* », *Telos*, n° 49, 1981, pp. 155-171.

Garland, Christian. « *Redeeming the Past in the Present: Benjamin's Messianic Materialist Philosophy of History* », article présenté à la « *Philosophy of Walter Benjamin Conference* », Goldsmiths, University of London, 14-15 décembre 2012.

Giordano, Lara. « *The Atheological Significance of Walter Benjamin's "Weak Messianism": Seeing Past the Freudian Prohibition on Cultural Psychoanalysis* ». [En ligne] Consulté le 23 avril 2014. URL : https://www.academia.edu/1721756/The_Atheological_Significance_of_Walter_Benjamin's_Weak_Messianism_Seeing_Past_the_Freudian_Prohibition_on_Cultural_Psychoanalysis.

Gunn, Joshua. « Benjamin's Magi », *Telos*, n° 119, 2001, pp. 58-74.

Kageura, Ryohei. « Walter Benjamin et La Sécularisation », thèse soutenue à l'Université de Strasbourg, 2012. [En ligne] URL : <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00712074>.

Löwy, Michael. « Le capitalisme comme religion : Walter Benjamin et Max Weber », *Raisons politiques*, n° 23, 2006.

Miller, Tyrus. « Eternity No More: Walter Benjamin on the Eternal Return ». [En ligne] Consulté le 23 avril 2014. URL : https://www.academia.edu/2242229/Eternity_No_More_Walter_Benjamin_on_the_Eternal_Return.

Proust, Françoise. « Walter Benjamin et la théologie de la modernité », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 89, 1995, pp. 53-59.

Pütz, Peter. « *The Effective Power of Art: On Benjamin's Aesthetics* », *Telos*, n° 49, 1981, pp. 61-82.

Raulet, Gérard. « Mythe et théologie politique. Sur la conception benjaminienne de la justice », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 27, 2010, pp. 25-48.

– « *Eine geheime Verabredung. Über Walter Benjamins Umgang mit Theologie* », *Modern Language Notes*, vol. 127, n° 3, The Johns Hopkins University Press, avril 2012, pp. 625-644.

Rose, Gillian. « *Walter Benjamin – Out of the Sources of Modern Judaism* », in *Judaism and Modernity*, Oxford, Blackwell, 1993, pp. 175-182.

Snyder, Sarah. « *Adorno, Auerbach, and Benjamin on Constitutive Subjectivity and the Redemption of History* ». [En ligne] Consulté le 23 avril 2014. URL : https://www.academia.edu/4050460/Adorno_Auerbach_and_Benjamin_on_Constitutive_Subjectivity_and_the_Redemption_of_History.

Taubes, Jacob. « *Walter Benjamin – Ein moderner Markionit?* », in *Der Preis des Messianismus*, Würzburg, Königshausen et Neumann, 2006.

Tiedemann, Rolf. « *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?* », in *Materialien zu Benjamins Thesen*, Francfort, Suhrkamp, 1975.

Vincent, Gilbert. « Idée Messianique, Justice et Narration chez Walter Benjamin », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, vol. 71, n° 1, pp. 93-109, 2001.

Sur Ernst Bloch

Bloch, Ernst. *Gesamtausgabe in 16 Bänden. stw-Werkausgabe*, Francfort, Suhrkamp, 1972.

– *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, Saint-Maurice, Premières Pierres, 2008, trad. Claude Maillard.

– *Briefe 1903-1975*, Francfort, Suhrkamp, 1985.

– *Droit naturel et dignité humaine*, Paris, Payot, 2002, trad. Jean Lacoste.

– *Durch die Wüste: frühe kritische Aufsätze*, Francfort, Suhrkamp, 1964.

– *L'Esprit de l'Utopie*, Paris, Gallimard, 1977, trad. Anne-Marie Lang et Catherine Audard.

- *Etudes critiques sur Rickert et le problème de la théorie moderne de la connaissance*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 2010, trad. Lucien Pelletier.
 - *Experimentum mundi. Question, catégories de l'élaboration, praxis*, Paris, Payot, 1981, trad. Gérard Raulet.
 - *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Francfort, Suhrkamp, 1972.
 - *Héritage de ce temps*, Paris, Klincksieck, 2018, trad. Jean Lacoste.
 - *La Philosophie de la Renaissance*, Paris, Payot, 2007, trad. Pierre Kamnitzer.
 - *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, UGE, coll. 10/18, 1964, trad. Maurice de Gandillac.
 - *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, 1978, t. I, trad. Françoise Wuilmar.
 - *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, 1982, t. II, *ibid.*
 - *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, 1991, t. III, *ibid.*
 - *Sujet-Objet. Eclaircissements sur Hegel*, Paris, Gallimard, 1977, trad. Maurice de Gandillac.
 - *Traces*, Paris, Gallimard, 1998, trad. Pierre Quillet et Hans Hildenbrand.
- Dietschy, Beat. *Bloch – Wörterbuch*, Berlin, De Gruyter, 2011.
- Laënnec, Hurbon. *Ernst Bloch. Utopie et Espérance*, Paris, Le Cerf, 1974.
- Landmann, Michael. « *Critiques of Reason from Max Weber to Ernst Bloch* », *Telos*, n° 29, 1976, pp. 187-198.
- Moltmann, Jürgen. *Théologie de l'espérance. Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris, Le Cerf, 4^{ème} édition, 1983, trad. Françoise et Jean-Pierre Thévenaz.
- Munnich, David. « Ernst Bloch et la théologie de l'action. Sur la lecture adornienne de Bloch », *Revue Europe*, n° 949, mai 2008.
- Münster, Arno. *Ernst Bloch, messianisme et utopie. Introduction à une « phénoménologie » de la conscience anticipante*, Paris, PUF, 1989.
- *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985.
 - *Principe responsabilité ou principe espérance ?*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2011.
- Pelletier, Lucien. « Bloch, lecteur de Schelling », 2014. [En ligne] URL : https://www.academia.edu/3623035/Bloch_lecteur_de_Schelling.
- Radnóti, Sándor. « *Bloch und Lukács. Zwei radikale Kritiker in der "gottverlassenen Welt"* », in *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Francfort, Suhrkamp, 1977.

– « *Bloch and Lukács: Two Radical Critics in a 'God-Forsaken World* », *Telos*, n° 25, 1975, pp. 155-164.

Raulet, Gérard. *Utopie - marxisme selon Ernst Bloch : un système de l'inconstructible : hommages à Ernst Bloch pour son 90e anniversaire*, Paris, Payot, 1976.

– *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme. Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*, Paris, Klincksieck, 1982.

– « *Zu Ernst Blochs objektiv-realer Hermeneutik* », in Schmidt, Burghart (dir.). *Materialien zu Ernst Blochs « Prinzip Hoffnung »*, Francfort, Suhrkamp, 1977.

– « Le système ouvert ou l'expérience du monde », *Allemagne d'aujourd'hui*, n° 53, dossier « Ernst Bloch en France », sous la dir. de Gérard Raulet, 1976.

– « Ernst Bloch ou le courant chaud de l'espérance marxiste », *Allemagne d'aujourd'hui*, n° 59, 1977.

– « Ernst Bloch, la Mort et l'Allemagne », *Esprit*, novembre 1977, pp 100-105.

– « Ernst Bloch en France. Réception de la méthode, méthode d'une réception », *Cahiers protestants*, n° 3, Lausanne, 1978.

– « La mélancolie de l'exaucement », *Revue Europe*, n° 949, mai 2008.

Vander, Fabio. « *Ernst Bloch and Joachim of Fiore* », *Telos*, n° 122, 2002, pp. 127-132.

Sur Habermas et le débat sur la sécularisation

Apel, Karl-Otto. *Penser avec Habermas contre Habermas*, Paris, Ed. de l'éclat, 1990, trad. Marianne Charrière.

– *Discussion et Responsabilité*, Paris, Le Cerf, 1998, t. II, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz.

Arens, Edmund. *Habermas et la théologie*, Paris, Le Cerf, 1993, trad. Denis Trierweiler.

Audi, Robert et Wolstertorff, Nicholas. *Religion in the Public Square*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang. *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Francfort, Suhrkamp, 1976.

– *Recht, Staat, Freiheit*, Francfort, Suhrkamp, 1992.

– « Démocratie et représentation : pour une critique du débat contemporain », revue en ligne *Trivium*, n° 16, 2014.

Chateauraynaud, Francis. *Argumenter dans un champ social. Essai de balistique sociologique*, Paris, Petra, coll. « Pragmatismes », 2011.

- Durkheim, Emile. *Éléments d'une théorie sociale*, Paris, Minuit, 1975.
- *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2013.
 - *Leçons de sociologie, physique des mœurs et du droit*, Paris, PUF, 1950.
 - « La détermination du fait moral », conférence donnée devant la SFP en 1906, in *Sociologie et Philosophie*, Paris, PUF, 1967.
- Ferrarese, Estelle. *Niklas Luhmann, une introduction*, Paris, Presses Pocket, Agora, 2007.
- Geuss, Raymond. *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Gordon, Peter E. « *Between Christian Democracy and Critical Theory: Habermas, Böckenförde and the Dialectics of Secularization in Postwar Germany* », *Social Research: An International Quarterly*, vol. 80, n° 1, « *German Perspectives on the Social Sciences* », printemps 2013, pp. 173-202.
- Habermas, Jürgen. *Après Marx*, Paris, Fayard, 1985, trad. Marc B. De Launay et Jean-René Ladmiraal.
- « Dépister dans l'histoire l'autre de l'Histoire », in Kriegel, Maurice (dir.). *Cahier de l'Herne*, n° 92, « Gershom Scholem », Paris, p. 226.
 - *Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz.
 - *Droit et Démocratie*, Paris, Gallimard, 1996, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz.
 - *Écrits politiques*, Paris, Champs-Flammarion, 2011, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz.
 - *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008, trad. Christian Bouchindhomme.
 - *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension de la société bourgeoise*. Paris, Payot, trad. Marc B. De Launay.
 - *Logique des sciences sociales*, Paris, PUF, 1987, trad. Rainer Rochlitz.
 - *Morale et Communication*, Paris, Champs-Flammarion, 1999, trad. Christian Bouchindhomme.
 - *Parcours I*, Paris, Gallimard, 2018, trad. Christian Bouchindhomme.
 - *Parcours II*, Paris, Gallimard, 2018, trad. Christian Bouchindhomme.

- *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Tel-Gallimard, 1987, trad. Marc B. De Launay, Françoise Dastur et Jean-René Ladmiral.
 - *Raison et Légitimité*, Paris, Payot, 2012, trad. Jean Lacoste.
 - *Textes et Contextes*, Paris, Le Cerf, 1994, trad. Rainer Rochlitz.
 - *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, 1977, vol. I et II, trad. Gérard Raulet.
 - *Vérité et Justification*, Paris, Gallimard, 2001, trad. Rainer Rochlitz.
- Habermas, Jürgen et Mendieta, Eduardo. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity*, Cambridge, Polity, 2002.
- Habermas, Jürgen et Ratzinger, Joseph. *Raison et Religion. Dialectique de la sécularisation*, Paris, Salvator, 2010, trad. Jean-Louis Schlegel.
- Habermas, Jürgen et Rawls, John. *Débat sur la justice politique*, Paris, Le Cerf, 1997, trad. Catherine Audard et Rainer Rochlitz.
- Honneth, Axel. « *Communication and Reconciliation: Habermas' Critique of Adorno* », *Telos*, n° 39, 1979, pp. 45-61.
- Hunyadi, Mark « Une morale post-métaphysique, introduction à la théorie morale de Jürgen Habermas », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 22, 1990, pp. 467-483.
- Junker-Kenny, Maureen. *Habermas and Theology*, New York, T&T Clark, 2011.
- Luhmann, Niklas. « *Soziologie des politischen Systems* », in *Soziologische Aufklärung I*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1970.
- « *Positives Recht und Ideologie* », in *Soziologische Aufklärung, op. cit.*
- Marzolf, Hedwig. *Libéralisme et Religion : réflexions autour de Habermas et Kant*, Paris, Le Cerf, 2013.
- Mead, George-Herbert. *L'Esprit, le Soi, la Société*, Paris, PUF, 2006, p. 39, trad. Daniel Cefai et Louis Quéré.
- Metz, Johann-Baptist. *La Foi dans l'histoire et la société*, Paris, Le Cerf, 1979, trad. Paul Corset et Jean-Louis Schlegel.
- Münster, Arno. *Le Principe « discussion ». Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique*, Paris, Kimé, 1998.
- Rawls, John. *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 2016, trad. Catherine Audard.

Articles :

Carnevali, Barbara. « Grandeur et misère du social. Sur l'itinéraire philosophique d'Axel Honneth », in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 2018.

Chaki, Choki. « *Religion in the Public Sphere: The Limits of Habermas's Proposal and the Discourse of "World Religions"* ». [En ligne] Consulté le 23 avril 2014. URL : https://www.academia.edu/5146264/Religion_in_the_Public_Sphere_The_Limits_of_Habermass_Proposal_and_the_Discourse_of_World_Religions_.

Gordon, Peter E. « *Between Christian Democracy and Critical Theory: Habermas, Böckenförde and the Dialectics of Secularization in Postwar Germany* », *Social Research: An International Quarterly*, vol. 80, n° 1, « *German Perspectives on the Social Sciences* », printemps 2013, pp. 173-202.

Habermas, Jürgen. « *A Speculative Materialist* », *Telos*, n° 33, 1977, pp. 138-141.

– « Idéalisme dialectique et passage au matérialisme : conséquences de l'idée schellingienne d'une contraction divine pour la philosophie de l'histoire », in *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, 1975, t. 1, pp. 187-240.

– « *Von der Schwierigkeit, Nein zu sagen* » [1964], *Philosophisch-politischen Profile* [1971], *op. cit.*, pp. 445-452. Trad. de l'anglais Max Pensky : Mendieta, Eduardo (dir.), « *On the Difficulty of Saying No* », *Religion and Rationality. Essays on Reason, God and Modernity*, Cambridge, Polity, 2002, pp. 60-66.

– « *Kommunikative Freiheit und Negative Theologie* » [1992], *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Francfort, Suhrkamp, 1997, pp. 73-83. Trad. de l'anglais Peter Dews : « *Communicative Freedom and Negative Theology* », *The Liberating Power of Symbols. Philosophical Essays*, Cambridge, Polity, 2001, pp. 90-111.

– « Dépister dans l'histoire l'autre de l'histoire. Sur le Sabbatai Tsevi de Gershom Scholem », in Kriegel, Maurice (dir.). *Cahier de l'Herne*, n° 92, « Gershom Scholem », Paris, pp. 225-229.

– « *Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?* » [1994], *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, op. cit.*, 1999, pp. 98-111.

– « Entretien sur Dieu et le monde », in *Une époque de transitions*, Paris, Fayard, 2005, pp. 317-353.

– « Foi et savoir », in *L'Avenir de la nature humaine*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 147-167, trad. Christian Bouchindhomme.

– « Un nouvel intérêt de la philosophie pour la religion ? Conscience séculière et société mondiale multiculturelle. Pour un "état des lieux" philosophique », in *Prétentaines*, n° 27/28, Paris, Beauchesne, 2011, pp. 141-164.

– « La "vie bonne", une "expression détestable". La signification de l'éthique religieuse du jeune Rawls pour sa théorie politique », in Rawls, John. *Le Péché et la Foi*, Paris, Hermann, 2010, pp. 351-376.

Hedlund, Nicholas et Witt, Annick de. « *An Exploration of the Relationship between Faith and Reason in the Work of Jürgen Habermas: Towards a Planetary Ecology for a Post-Secular Age* ». [En ligne] Consulté le 23 avril 2014. URL : https://www.academia.edu/5436063/An_Exploration_of_the_Relationship_Between_Faith_and_Reason_in_the_Work_of_Jurgen_Habermas_Towards_a_Planetary_Ecology_for_a_Post-Secular_Age.

Knapp, Markus. « *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff?* », Revue *Communio sanctorum*, Würzburg, Scheele, 1988, pp. 323-337.

Nagl, Ludwig. « *Aufhebung der Religion in Diskurstheorie? Kritische Anmerkungen zur Religionskritik von Jürgen Habermas* », in *Mélanges Heintel*, Vienne, 1982, pp. 197-213.

Roman, Sébastien. « Consensus et Utopie », Revue *Esprit*, n° 8, Paris, 2015.

Schüssler-Fiorenza, Francis. *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York, Crossroad, 1984.

Sur Max Horkheimer

Abromeit, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Altwicker, Norbert et Schmidt, Alfred (dir.). *Max Horkheimer Heute: Werk und Wirkung*. Francfort, Fischer, 1986.

Baldauf, Stanley. *Die Bedeutung Von Arthur Schopenhauer Für Das Denken Max Horkheimers*, München, Grin Verlag GmbH, 2014.

Eitler, Pascal. « *Gott ist tot - Gott ist rot* »: *Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968*, Francfort, Campus Verlag, 2009.

Genel, Katia. *Autorité et émancipation. Horkheimer et la théorie critique*, Paris, Payot, 2013.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften*, Francfort, Fischer Taschenbuch, 2009, 19 volumes.

Horkheimer, Max et Adorno, Theodor W. *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Tel-Gallimard, 1989, trad. Eliane Kaufholz.

– Archives compilées sous la direction Julia Christ et Katia Genel. *Le laboratoire de la Dialectique de la raison. Discussions, notes et fragments inédits*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 2013.

Horkheimer, Max. *Crépuscule : Notes en Allemagne (1929-1931)*, Paris, Payot, 1994, trad. Philippe Ivernel.

– *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Paris, Payot, 2010, trad. Denis Authier.

– *Eclipse of Reason*, New York, Continuum, 1992.

– *Notes critiques*, Paris, Payot, 1993, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel.

– *Théorie critique*, Paris, Payot, 2009, trad. du groupe de traduction du Collège de Philosophie.

– *Théorie traditionnelle et Théorie critique*, Paris, Gallimard, 1996, trad. Claude Maillard et Sybille Muller.

Ott, Michael R. *Max Horkheimer's Critical Theory of Religion: The Meaning of Religion in the Struggle for Human Emancipation*, Lanham, University Press of America, 2001.

Post, Werner. *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*, Munich, Kösel Verlag, 1971.

Siebert, Rudolf J. *Le Relatif et le Transcendant : la sociologie critique de la religion de Max Horkheimer*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Stirk, Peter M. R. *Max Horkheimer: A New Interpretation*, Rowman & Littlefield, 1992.

Wiggerhaus, Rolf. *Max Horkheimer: Unternehmer in Sachen « Kritische Theorie »* Francfort, Fischer, 2013.

Articles :

Ahrens, Stefan. « *Max Horkheimer und Joseph Ratzinger: Vertreter Einer Über Sich Selbst aufgeklärten Aufklärung?* ». [En ligne] Consulté le 23 avril 2014. URL : https://www.academia.edu/2971173/Max_Horkheimer_und_Joseph_Ratzinger_Vertreter_einer_uber_sich_selbst_aufgeklarten_Aufklarung_.

Berendzen, J. C. « *Postmetaphysical Thinking or Refusal of Thought? Max Horkheimer's Materialism as Philosophical Stance* », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 16, n° 5, 2008, pp. 695-718.

Brittain, Christopher Craig. « *Social Theory and the Premise of All Criticism: Max Horkheimer on Religion* », *Critical Sociology*, vol. 31, n° 1-2, 2005, pp. 153-68.

Burns, Robert W. « *Inquiry, Critique, and the Intelligible: An Interpretation of Horkheimer's Liturgical Turn* », thèse publiée à l'Université de Glasgow, novembre 2012. [En ligne] URL : <http://www.era.lib.ed.ac.uk/handle/1842/7892>.

Collectif. *Archives de Philosophie*, vol. 49, n° 2, numéro Spécial : « Histoire et Nostalgie de Dieu. À l'occasion du 90e anniversaire de Max Horkheimer (1895-1973) », avril-juin 1986.

Cronan, Todd. « *On Max Horkheimer's "Schopenhauer and society"* », *Revue Qui parle*, vol. 15, n° 1, Duke University Press, 1955.

Gunderson, Ryan. « *Horkheimer's Pessimism and Compassion* », *Telos*, n° 160, 2012, pp. 165-72.

Gur-Ze'ev, Ilan. « *Walter Benjamin and Max Horkheimer: From Utopia to Redemption* ». [En ligne] Consulté le 13 juin 2014. URL : https://www.academia.edu/196504/WALTER_BENJAMIN_AND_MAX_HORKHEIMER_FROM_UTOPIA_TO_REDEMPTION.

Holl, Hans-Günther. « *Religion und Metaphysik im Spätwerk Horkheimers* », in *Max Horkheimer Heute: Werk und Wirkung*, Francfort, Fischer, 1986.

Jacobson, Eric. « *Introduction to Horkheimer* », *Telos*, n° 54, 1982, pp. 5-9.

Jimenez, Marc. « *Pouvoir et temporalité chez Max Horkheimer* », *Archives de Philosophie*, vol. 49, n° 2, « Histoire et Nostalgie de Dieu. À l'occasion du 90e anniversaire de Max Horkheimer (1895-1973) », avril-juin 1986, pp. 231-238.

Nouët, Clotilde. « *La dynamique culturelle des formes de vie sociales* », *Multitudes*, vol. 71, n° 2, 2018, pp. 176-182.

O'Neill, John et Uebel, Thomas. « *Horkheimer and Neurath: Restarting a Disrupted Debate* », *European Journal of Philosophy*, vol. 12, n° 1, 2004, pp. 75-105.

Rabinbach, Anson. « *Outwitting the Historical Dynamic: Mimesis and the Construction of Antisemitism in Horkheimer and Adorno's Dialectic of Enlightenment* », in *In the Shadow of Catastrophe*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 186.

Raulet, Gerard. « *What Good Is Schopenhauer? Remarks on Horkheimer's Pessimism* », *Telos*, n° 42, 1979, pp. 98-106.

Sams, Aaron Caleb. « *Horkheimer and the Critique of Instrumental Reason* ». [En ligne] Consulté le 23 avril 2014. URL : https://www.academia.edu/4104495/Horkheimer_and_the_Critique_of_Instrumental_Reason.

Schmidt, Alfred. « *Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers* », in *Horkheimer Heute, op. cit.*

Sharpe, Matthew. « *Young Horkheimer, Before the Dialectic of Enlightenment* ». [En ligne] Consulté le 23 avril 2014. URL :

https://www.academia.edu/5253449/Young_Horkheimer_Before_the_Dialectic_of_Enlightenment.

Shaw, Brian J. « *Reason, Nostalgia, and Eschatology in the Critical Theory of Max Horkheimer* », *The Journal of Politics*, vol. 47, n° 1, 1985, pp. 160-81.

Siebert, Rudolf. « *Horkheimer's Sociology of Religion* », *Telos*, n° 30, 1976, pp. 127-44.

Troude, Stanislas. « Schopenhauer et le matérialisme », *Revue Le Philosophoire*, n° 28, 2007, pp. 237-246.

Sur Siegfried Kracauer

Agard, Olivier. « Entre désenchantement radical et recherche d'une autre sécularisation : les motifs théologiques dans l'œuvre de Siegfried Kracauer », *Droits*, vol. 60, n° 2, 2014, pp. 95-106.

– « La légitimité des "avant-dernières choses". La discussion Blumenberg/Kracauer sur la Modernité », *Archives de Philosophie*, vol. 67, n° 2, « Les mondes de Hans Blumenberg », été 2004, pp. 227-247.

Cohen-Halimi, Michèle. « Siegfried Kracauer et la "métaphysique du roman policier" », *Cahiers philosophiques*, vol. 143, n° 4, 2015, pp. 51-66.

Kracauer, Siegfried et Geyer, Stefan. *Das bunte Frankfurt: Ausgewählte Reportagen und Feuilletons*, Francfort, B3 Verlag, 2013.

Kracauer, Siegfried. *Le Roman policier*, Paris, Payot, 2001, trad. Geneviève et Rainer Rochlitz.

– *Les Employés. Aperçus de l'Allemagne nouvelle*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, trad. Claude Orsini.

– *L'Ornement de la masse*, Paris, La Découverte, 2008, trad. Sabine Cornille.

– *Théorie du film : la rédemption de la réalité matérielle*, Paris, Flammarion, 2010, trad. Daniel Blanchard et Claude Orsini.

– *L'Histoire. Des avant-dernières choses*, Paris, Stock, 2006, trad. Claude Orsini.

Kracauer, Siegfried et Adorno, Theodor W. *Briefwechsel 1923-1966*, Francfort, Suhrkamp, 2008.

Jay, Martin. *Kracauer l'exilé*, Paris, Le Bord de l'eau, 2014, trad. Stéphane Besson.

Traverso, Enzo. *Siegfried Kracauer : itinéraire d'un intellectuel nomade*, Paris, La Découverte, 2006.

Sur Herbert Marcuse

Institut für Sozialforschung der J. W. Goethe-Universität et Dubiel, Helmut. *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Francfort, Suhrkamp, 1992.

Marcuse, Herbert. *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Paris, Gallimard, 1991, trad. Gérard Raulet et Henri-Alexis Baatsch.

– *Culture et Société*, Paris, Minuit, 1970, trad. Gérard Billy, Daniel Bresson et Jean-Baptiste Grasset.

– *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, Paris, Minuit, 1963, trad. Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel.

– *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968, trad. Monique Wittig.

– *Fin de l'utopie*, Paris, Seuil, 1968, trad. Liliane Roskopf et Luc Weibel.

– « *Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode* », in Lieber, Hans Joachim (éd.). *Ideologienlehre und Wissenssoziologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

– « *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus* », in *Schriften I*, 1932, p. 536.

– « *The Concept of Essence* », in *Negations, Essays in Critical Theory*, Boston, Beacon Press, 1968.

– « *Philosophy and Critical Theory* », in *Negations, Essays in Critical Theory*, *op. cit.*

Marcuse, Herbert, Feenberg, Andrew et Leiss, William. *The Essential Marcuse: Selected Writings of Philosopher and Social Critic Herbert Marcuse*, Boston, Beacon Press, 2007.

Marcuse, Herbert, Wolin, Richard et Abromeit, John. *Heideggerian Marxism*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005.

Palmier, Jean-Michel. *Sur Marcuse*, Paris, UGE, 1969.

Raulet, Gérard. *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, Paris, PUF, 1992.

Articles :

Bokina, John. « *The Imaginary Witness: The Critical Theory of Herbert Marcuse* », *Telos*, n° 56, 1983, pp. 213-223.

Diaz, Joseph. « *Schmitt and Marcuse: Friends, Force, and Quality* », *Telos*, n° 165, 2013, pp. 137-150.

Edwards, Caroline. « *From Eros to Eschaton: Herbert Marcuse's Liberation of Time* », *Telos*, n° 165, 2013, pp. 91-114.

Franklin, Mitchell. « *The Irony of the Beautiful Soul of Herbert Marcuse* », *Telos*, n° 6, 1970, pp. 3-35.

Geoghegan, Vincent. « *Marcuse and "the Christian Bourgeois Concept of Freedom"* », *Telos*, n° 165, 2013, pp. 49-67.

Lloyd, Vincent. « *Marcuse the Lover* », *Telos*, n° 165, 2013, pp. 9-22.

Löwy, Michael. « *Marcuse and Benjamin: The Romantic Dimension* », *Telos*, n° 44, 1980, pp. 25-33.

Piccone, Paul et Delfini, Alexander. « *Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism* », *Telos*, n° 6, 1970, pp. 36-46.

Rayman, Joshua. « *Marcuse's Metaphysics: The Turn from Heidegger to Freud* », *Telos*, n° 131, 2005, pp. 167-187.

Schmidt, Christoph. « *Beyond Domination and Guilt: Marcuse's Political Theology between Oedipus and Christ* », *Telos*, n° 165, 2013, pp. 69-89.

Tauber, Zvi. « *Herbert Marcuse on Jewish Identity, the Holocaust, and Israel* », *Telos*, n° 165, 2013, pp. 115-135.

Thiem, Annika. « *Beyond Bad Conscience: Marcuse and Affects of Religion after Secularism* », *Telos*, n° 165, 2013, pp. 23-48.

Winters, Joseph. 2013. « *Toward an Embodied Utopia: Marcuse, The Re-Ordering of Desire, and the "Broken" Promise of Post-Liberal Practices* », *Telos*, n° 165, 2013, pp. 151-168.

Sur la Théorie critique et l'École de Francfort. Etudes transversales à plusieurs auteurs

Abensour, Miguel et Muhlmann, Géraldine. *L'École de Francfort : la Théorie critique entre philosophie et sociologie*, Paris, Kimé, 2002.

Assoun, Paul-Laurent. *L'École de Francfort*, Paris, PUF, 2012.

Assoun, Paul-Laurent et Raullet, Gérard. *Marxisme et Théorie critique*, Paris, Payot, 1978.

Behrens, Roger. *Die Ungleichzeitigkeit des realen Humanismus. Konsequenzen, Experimente und Montagen in kritischer Theorie*, Cuxhaven, Junghans, 1996.

Benhabib, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986.

Braunstein, Dirk, Jurewicz, Grazyna et Martins, Ansgar. « *Der Schein des Lichts der ins Gefängnis selber fällt* ». *Religion, Metaphysik, Kritische Theorie*, Berlin, Neofelis Verlag, 2018.

Bronner, Stephen Eric. *Of Critical Theory and Its Theorists*, New York, Routledge, 2002.

Correspondance Adorno-Benjamin, Paris, Folio Essais Gallimard, 2006, trad. Philippe Ivernel et Guy Petitemange.

Cusset, Yves et Haber, Stéphane. *Le Vocabulaire de l'école de Francfort*, Paris, Ellipses, 2002.

Dubiel, Helmut, Gregg, Benjamin et Jay, Martin. *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*, Cambridge, The MIT Press, 1985.

Durand-Gasselien, Jean-Marc. *L'École de Francfort*, Paris, Gallimard, 2012.

Feenberg, Andrew. *Philosophie de la Praxis*, Montréal, Lux Editeur, 2016, trad. Véronique Dassas et Theodor Weisenstein.

Ferrarese, Estelle et Laugier, Sandra (dir.). *Formes de vie*, Paris, CNRS éditions, 2018.

Foucault, Michel. Conférence « Qu'est-ce que la critique ? », in Compte-rendu de séance de la SFP du 27 mai 1978, *Bulletin de la société française de philosophie*, t. LXXXIV, n° 2, 84^e année, 1990.

Hansen, Miriam. *Cinema & Experience: le teorie di Kracauer, Benjamin e Adorno*, Milan, Johan & Levi, 2013.

Heins, Volker M. *Beyond Friend and Foe: The Politics of Critical Theory*, Leyde, Brill, 2014.

Hewitt, Marsha. *Critical Theory of Religion*, Minneapolis, Fortress Press, 1994.

Honneth, Axel, McCarthy, Thomas, Offe, Claus et Wellmer, Albrecht. *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, The MIT Press, 1992.

Honneth, Axel. « La théorie de la société de Foucault : une résolution sur le plan systémique de la Dialectique de la Raison », in *Critique du pouvoir*, Paris, La Découverte, 2017, chapitre II, partie 6.

Jacobs, Jack. *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*, New York, Cambridge University Press, 2014.

Jay, Martin. *L'imagination dialectique. L'École de Francfort : 1923-1950*, Paris, Payot, trad. E.E. Moreno et Alain Spiquel.

Kellner, Douglas. *Critical Theory, Marxism, and Modernity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989.

Klapwijk, Jacob. *Dialectic of Enlightenment: Critical Theory and the Messianic Light*, Eugene, Wipf & Stock, 2010.

Kohlenbach, Margarete, Guess, Raymond et al. *The Early Frankfurt School and Religion*, op. cit.

Kreis, Christian. *Das Verhältnis der « Kritischen Theorie » von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno zum utopischen Denken*, Stuttgart, Paperback-Verlag, 2006.

Löwenthal, Leo. « *Das Dämonische: Entwurf einer negativen Religionsphilosophie* », in *Frühschriften*, Francfort, Suhrkamp, 1990.

Luthardt, Wolfgang, Söllner, Alfons et Kirchheimer, Otto. *Verfassungsstaat, Souveränität, Pluralismus: Otto Kirchheimer zum Gedächtnis*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989.

McCarthy, Thomas. *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, The MIT Press, 1993.

Mendieta, Eduardo. *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*, New York, Routledge, 2005.

Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford, Oxford Edition, 2006.

Neuhaus, Gerd. *Atheismus Oder Anonymes Christentum? Ein Versuch Transzendentaler Hermeneutik des Gottesglaubens in Auseinandersetzung mit Feuerbach, Marx, Horkheimer und Benjamin*, Annweiler, Plöger Medien, 1985.

Noppen, Pierre-François, Raullet, Gérard et MacDonald, Iain. *Les Normes et le Possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 2013.

Ombrosi, Orietta et Fondation pour la mémoire de la Shoah. *Le Crépuscule de la raison. W. Benjamin, T.W. Adorno, M. Horkheimer et E. Levinas face à la Catastrophe*, Paris, Hermann, 2007.

Pangritz, Andreas. *Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie. Ein Versuch über das Projekt einer « impliziten Theologie » bei Barth, Tillich, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno*, Tübingen, TVT, 1996.

Pege, Kai. *Über Horkheimers und Adornos Auffassungen philosophischer Sprache: Eine Analyse im Kontext jüdischer Theologien*, Francfort, Autorenverlag Matern, 2013.

Ruschig, Ulrich et Schiller, Hans-Ernst. *Staat Und Politik Bei Horkheimer Und Adorno*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2014.

Schmidt, Alfred. *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Francfort, Fischer Taschenbuch, 1986.

Siebert, Rudolf. *The Critical Theory of Religion*, Berlin-New York-Amsterdam, Mouton, 1985.

Slater, Phil. *The Origin and Significance of the Frankfurt School*, Londres, Routledge, 1977.

Spurk, Jan. *Critique de la raison sociale : l'École de Francfort et sa théorie de la société*, Saint-Nicolas (Québec), Presses de l'Université Laval, Syllepse, 2001.

Traubel, Michael. *Die Religion in der kritischen Theorie bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, thèse soutenue à l'Université de Freiburg, 1978.

Vincent, Jean-Marie. *La Théorie critique de l'école de Francfort*, Paris, Galilée, 1976.

Wellmer, Albrecht. *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, Cambridge, The MIT Press, 1991.

Wolin, Richard. *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

– *The Frankfurt School Revisited*, New York, Routledge, 2006.

Articles :

Angus, Ian. « *Critique of Instrumental Reason and the Aims of Philosophy* ». [En ligne] Consulté le 23 avril 2014. URL : https://www.academia.edu/3794958/Critique_of_Instrumental_Reason_and_the_Aims_of_Philosophy.

Baragwanath, N. « *Musicology and Critical Theory: The Case of Wagner, Adorno, and Horkheimer* », *Music and Letters*, vol. 87, n° 1, 2006, pp. 52-71.

Berman, Russell A. « *From Brecht to Schleiermacher: Religion and Critical Theory* », *Telos*, n° 115, 1999, pp. 36-48.

Bittner, Rüdiger. « *Does dialectic of Enlightenment Rest on Religious Foundations?* », in Kohlenbach, Margarete et Guess, Raymond. *The Early Frankfurt School and Religion*, op. cit.

Dubiel, Helmut. « *Interview with Leo Löwenthal* », *Telos*, n° 45, 1980, pp. 82-96.

Ferry, Jean-Marc. « *Théorie critique et critique du totalitarisme* », *Revue française de science politique*, vol. 34, n° 1, pp. 79-102.

Gayraud, Agnès. « *Nietzsche : les Lumières et la cruauté. De l'interprétation de Nietzsche par la Théorie critique* », *Astérian. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, n° 7, juin 2010.

Gross, David. « *Marxism and Modernism: An Historical Study of Lukács, Brecht, Benjamin and Adorno* », *Telos*, n° 59, 1984, pp. 177-186.

Harrison, Paul. « *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno* », *Telos*, n° 37, 1978, pp. 220-226.

Hiebert, Kyle Gingerich. « *The Architectonics of Hope: Apocalyptic Convergences and Constellations of Violence in Carl Schmitt and Johann Baptist Metz* », *Telos*, n° 160, 2012, pp. 53-76.

Hirsch, Mario. « L'École de Francfort : une critique de la raison instrumentale », *L'Homme et la société*, n°35-36, « Marxisme critique et idéologie », 1975, pp. 115-147.

Hohendahl, Peter U. « *The Origins of Negative Dialectics: Theodor Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt School* », *Telos*, n° 34, 1977, pp. 184-187.

Hullot-Kentor, Robert. « *Introduction to Adorno's Idea of Natural-History* », *Telos*, n° 60, 1984, pp. 97-110.

Hullot-Kentor, Robert. « *The Impossibility of Music: Adorno, Popular and Other Music* », *Telos*, n° 87, 1991, pp. 97-117.

Jay, Martin et Georges, Dirk. « Les extrêmes ne se touchent pas. *Eine Erwiderung auf Ellen Kennedy: Carl Schmitt und die Frankfurter Schule* », *Geschichte und Gesellschaft*, 13^{ème} année, n° 4, « *Die Ausbreitung der deutschen Arbeiterbewegung* », Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, pp. 542-558.

Kellner, Douglas. « *Erich Fromm, Judaism and the Frankfurt school* », Ucla.edu.Academia. [En ligne]

Kennedy, Ellen. « *Carl Schmitt and the Frankfurt school* », *Telos*, n° 71, New York, été 1987, pp. 37-67.

Maier, Joseph. « *Vico and Critical Theory* », *Social Research*, vol. 43, n° 4, hiver 1976, pp. 845-856.

Martinson, Mattias. « *The Early Frankfurt School* ». [En ligne] Consulté le 23 avril 2014. URL : https://www.academia.edu/1108718/The_Early_Frankfurt_School.

Morgan, Ben. « *The Project of the Frankfurt School* », *Telos*, n° 119, 2001, pp. 75-98.

Muhlmann, Géraldine. « Raison et Religion chez Adorno et Horkheimer », in Poirier, Nicolas et Cervera-Marzal, Manuel (dir.). *Désirs d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, Paris, L'Harmattan, 2018.

O'Keefe, Terence. « Tillich et l'école de Francfort », *Études théologiques et religieuses*, t. 80, n° 1, 2005, pp. 71-80.

Pabst, Adrian. « *The Politics of Paradox: Metaphysics Beyond "Political Ontology"* », *Telos*, n° 161, 2012, pp. 99-119.

Paul, Jean-Marie. « Des lumières contrastées : Cassirer, Horkheimer et Adorno », *Revue germanique internationale*, n° 3, décembre 2010, pp. 83-101.

- Pellicani, Luciano. « *From the Apocalypse to the Revolution* », *Telos*, n° 166, 2014, pp. 25-41.
- Phillips, Wesley. « *Melancholy Science? German Idealism and Critical Theory Reconsidered* », *Telos*, n° 157, 2011, pp. 129-147.
- Pickstock, Catherine. « *Liturgy and Modernity* », *Telos*, n° 113, 1998, pp. 19-40.
- « *Postmodern Theology?* », *Telos*, n° 110, 1998, pp. 167-179.
- Pütz, Peter. « *Nietzsche and Critical Theory* », *Telos*, n° 50, 1981, pp. 103-114.
- Raulet, Gérard. « *Metaphysical Elements in the Aesthetics of Benjamin, Adorno, and Horkheimer* », *Telos*, n° 146, 2009, pp. 42-72.
- Raulet, Gérard et Hoehn, Gerhard. « L'École de Francfort en France. Bibliographie critique », *Esprit*, vol. 17, n° 5, mai 1978, pp. 135-147.
- Renault, Emmanuel. « De la sociologie critique à la théorie critique ? », *Sociologie*, vol. 3, n° 1, 2012, pp. 87-89. [En ligne] URL : <http://sociologie.revues.org>.
- « Foucault et l'École de Francfort », in Cusset, Yves et Haber, Stéphane (dir.). *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS éditions, 2006.
- Savage, Roger W. H. « Dissonant Conjunctions: On Schönberg, Adorno, and Bloch », *Telos*, n° 127, 2004, pp. 79-95.
- Schärf, Christian. « Walter Benjamin et Theodor W. Adorno. Critique salvatrice et utopie », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 13, janvier 2009, pp. 221-232.
- Siebert, Rudolf. « *Fromm's Theory of Religion* », *Telos*, n° 34, 1977, pp. 111-120.
- Smith, Nicholas H. « *Hope and Critical Theory* ». [En ligne] Consulté le 23 avril 2014. URL : https://www.academia.edu/1284885/Hope_and_Critical_Theory.
- Sollner, Alfons. « *Leftist Students of the Conservative Revolution: Neumann, Kirchheimer, & Marcuse* », *Telos*, n° 61, 1984, pp. 55-70.
- Steinman, Clay. « *Reception of Theory: Film/Television Studies and the Frankfurt School* », *Journal of Film and Video*, vol. 40, n° 2, 1988, pp. 4-19. [En ligne] URL : <http://www.jstor.org/stable/20687817>.
- Thompson, Michael J. « *Critical Theory, the Critique of Enlightenment Reason, and the Problem of Freedom* ». [En ligne] Consulté le 23 avril 2014. URL : https://www.academia.edu/231435/Critical_Theory_the_Critique_of_Enlightenment_Reason_and_the_Problem_of_Freedom.
- Wellmer, Albrecht. « De la théorie critique », in Aubert, Isabelle et Kervégan, Jean-François (dir.). *Dialogues avec Jürgen Habermas*, Paris, CNRS éditions, 2018.

Wolin, Richard. « *Critical Theory and the Dialectic of Rationalism* », *New German Critique*, n° 41, 1987, pp. 23-52.

Wright, Lucas. 2014. « *Critical Political Theory and the Necessity of Theology* ». [En ligne] Consulté le 23 avril 2014. URL : https://www.academia.edu/550081/Critical_Political_Theory_and_the_Necessity_of_Theology.

Droit et Théorie critique

Kirchheimer, Otto. « *Changes in the Structure of Political Compromise* », *Studies in Philosophy and Social Sciences*, n° 9, 1941, pp. 264-289.

– « *Marxismus, Diktatur und Organisationsform des Proletariats* », in *Funktionen des Staates und der Verfassung: zehn Analysen*, Francfort, Suhrkamp, 1972, p. 112.

– « *Weimar - und was dann? Analyse einer Verfassung* », in *Politik und Verfassung*, Francfort, Suhrkamp, 1964, pp. 69-76.

Neumann, Franz. « *On the Preconditions and Legal Concepts of an Economic Constitution* », in *Social Democracy and the Rule of Law*, Londres, Keith Tribe, 1987, p. 50.

– « *The Change in the Function of Law in the Modern Society* », in *The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory*, New York, Herbert Marcuse Editions, 1957, pp. 160-200.

Preuss, Hugo. « *Die Persönlichkeit des Staates, organisch und individualistisch betrachtet* », in *Archiv für öffentliches Recht*, vol. 4, n° 1, 1889, pp. 62-100.

Thornhill, Chris « *Law and Religion in Early Critical Theory* », in *The Early Frankfurt School and Religion, op. cit.*, pp. 103-127.

II. Bibliographie thématique

Autour de la querelle de la sécularisation

Agamben, Giorgio. « Etat d'exception », in *Homo sacer*, Seuil, coll. Opus, Paris, 2016.

Berger, Peter (dir.). *The Desecularization of the World*, Washington, Eerdmans, 1999.

Blumenberg, Hans. *La Légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999, trad. Denis Trierweiler.

– *La Raison du mythe*, Paris, Gallimard, 2005, trad. Stéphane Dirschauer.

– *Description de l'homme*, Paris, Le Cerf, 2011, trad. Denis Trierweiler.

Büttgen, Philippe. *Eschatologie et temps présent chez Martin Luther*, in Alliez, Eric, Schröder, Gerhard et al. (dir.). *Metamorphosen der Zeit. Ursprünge der Moderne II*, Munich, Fink, 1999.

– « Eschatologie, fin de l'histoire et ontologie de l'actualité », in Benoist, Jocelyn et Merlini, Fabio (dir.). *Après la fin de l'Histoire*, Paris, Vrin, 1998, pp. 62-89.

Cassirer, Ernst. *Le Mythe de l'Etat*, Paris, Gallimard, 1993, trad. de l'anglais Bertrand Vergely.

– *La Philosophie des formes symboliques*, Paris, Minuit, 1972, t. II, trad. Jean Lacoste.

Collectif. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, « Blumenberg : Les origines de la modernité », Paris, PUF, 2012.

Delecroix, Vincent. *Apocalypse du politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016.

Dilthey, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

Donaggio, Enrico. *Karl Löwith et la philosophie*, Paris, Payot, 2013, trad. Philippe Audegean.

Donegani, Jean-Marie. « La mondanisation du salut », *Recherches de sciences religieuses*, t. 100, n° 2/3, 2011, p. 359.

Eisenstadt, Shmuel N. « *Multiple Modernities* », *Daedalus*, vol. 129, n° 1, hiver 2000, pp.1-29.

Eucken, Rudolf. *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Leipzig, Veit, 1905.

Faber, Richard. « *The Rejection of Political Theology: A Critique of Hans Blumenberg* », *Telos*, n° 72, 1987, pp. 173-186.

Ferry, Jean-Marc. *La Raison et la Foi*, Paris, Pocket, 2016.

Foessel, Michaël, Kervégan, Jean-François et Revault d'Allonnes, Myriam. *Modernité et sécularisation : Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, CNRS éditions, 2007.

Gold, Joshua Robert. « *Jacob Taubes: "Apocalypse From Below"* », *Telos*, n° 134, 2006, pp. 140-156.

Grosos, Philippe. *Philosophie et théologie de Kant à Schelling*, Paris, Ellipses, 1999.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin, 1970, t. I, trad. Jean Gibelin.

– *L'Esprit du christianisme et son destin*, Paris, Vrin, 1997, trad. Olivier Depré.

– *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1987, t. V, trad. Bernard Bourgeois.

– *Phénoménologie de l'Esprit*. Paris, Aubier, 1978, trad. Jean Hyppolite.

– *Positivität der Christlichen Religion in Theologische Jugendschriften*, Tübingen, Nohl, 1907.

– *Principes de la philosophie du Droit*, Paris, Tel-Gallimard, 1989, trad. André Kaan.

Joel, Karl. *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Diederichs, 1906.

Karsenti, Bruno. « Le sociologue et le prophète. Weber et le destin des modernes », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 13, 2013. [En ligne] Mis en ligne le 01 janvier 2017, consulté le 21 décembre 2017. URL : <http://journals.openedition.org/traces/5743>.

Kervégan, Jean-François. *Que faire de Carl Schmitt ?*, Paris, Gallimard, 2011.

Larmore, Charles. « Les leçons de Carl Schmitt », *Philosophiques*, n° 2, automne 2012, pp. 455-461.

Löwith, Karl. *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1981, trad. Rémi Laureillard.

– *Histoire et Salut. Les Présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002, trad. Jean-François Kervégan, Marie-Christine Challiol-Gillet et Sylvie Hurstel.

Löwy, Michael. « Le capitalisme comme religion : Walter Benjamin et Max Weber », *Raisons politiques*, vol. 23, n° 3, 2006.

– *La Cage d'acier : Max Weber et le marxisme wébérien*, Paris, Stock, 2013.

Lübbe Hermann. *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Filderstadt, Verlag Karl Alber, 2003.

Monod, Jean-Claude. *La Querelle de la sécularisation : théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

– « Métaphores et métamorphoses : Blumenberg et le substantialisme historique », *Revue germanique internationale*, n° 10, 1998, pp. 215-230.

Nancy, Jean-Luc. *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986.

Ogougbe, Albert Dossa. *Modernité et Christianisme. La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*, Paris, L'Harmattan, 2010.

Pinkard, Terry. *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Pippin, Robert B. *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

Schluchter, Wolfgang. *Religion und Lebensführung*, Francfort, Suhrkamp, 1988.

Schmidt, Alfred. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, Munich, 1986, in *Quatuor Coronati*, « *Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis* », 1988.

Simmel, Georg. *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie*, Paris, PUF, 1984, trad. Raymond Boudon.

Simmel, Georg. *Vom Wesen der Moderne. Essays zur Philosophie und Ästhetik*, Hambourg, Sammlung Junius, 1990.

– *Kant et Goethe*, Paris, Le Promeneur, 2005, trad. Pierre Rusch.

Taubes, Jacob. *Eschatologie occidentale*, Paris, Ed. de l'éclat, 2009, trad. Raphaël Lellouche et Michel Penner.

– *La Théologie politique de Paul : Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, Paris, Seuil, 1999, trad. Mira Köller et Dominique Séglaud.

– *Le temps presse. Du culte à la culture*, Paris, Seuil, 2009, trad. Mira Köller et Dominique Séglaud.

– *En divergent accord. A propos de Carl Schmitt*, Paris, Rivages, 2003, trad. Philippe Ivernel.

Voegelin, Eric. *Les Religions politiques*, Paris, Le Cerf, 1994, trad. de l'allemand Jacob Schmutz.

Weber, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Presses Pocket, Agora, 1991, trad. Jacques Chavy.

Weber, Max. *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 2006, trad. Jean-Pierre Grossein.

Winckelmann, Johannes. *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1952.

Kant, Schelling et la philosophie de la religion

Bensussan, Gérard. « Philosophie et religion chez Schelling : le statut de la Révélation », *Revue Noesis*, n° 24-25, pp. 41-56.

Bielik-Robson, Agata. « *God of Luria, Hegel, Schelling: The Divine Contraction and the Modern Metaphysics of Finitude* », in Podmore, Simon. *Mystical Theology and Continental Philosophy*, New York, Routledge, 2017.

Bruch, Jean-Louis. *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968.

Ferrari, Jean (dir.). *L'année 1793. Kant, sur la politique et la religion*, actes du premier Congrès de la Société d'études kantienne de langue française (Dijon, 13-15 mai 1993), Paris, Vrin, 1994.

Fischbach, Franck. « La pensée politique de Schelling », *Les Études philosophiques*, vol. 56, n° 1, 2001, pp. 31-48.

Hauser, Linus. *Religion als Prinzip und Faktum: das Verhältnis von konkreter Subjektivität und Prinzipientheorie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie*, Francfort, P. Lang, 1983.

Kant, Emmanuel. *Lettres sur la morale et la religion*, Paris, Aubier, 1969, trad. Jean-Louis Bruch.

– *Leçons sur la théorie philosophique de la religion*, Paris, Librairie Générale Française, 1993, trad. William Fink.

– *La Fin de toutes choses*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994, trad. Françoise Proust.

– *La Religion dans les limites de la simple raison*. Paris, Vrin, 1994, trad. Jean Gibelin.

Kervégan, Jean-François. *La Raison des normes. Essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2015.

Mailliet, Elodie. *Kant entre désespoir et espérance*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Riedel, Manfred. *Einleitung an « Schriften zur Geschichtsphilosophie » von Kant*, Stuttgart, Reclam, 1974.

Schelling, Friedrich Von. *Philosophie de la Révélation*, Paris, PUF, 1989, trad. du groupe *Schellingiana* de l'Université Paris-Sorbonne.

– *L'Essence de la liberté humaine*. Paris, Vrin, 1998, trad. Bernard Gilson.

– *Les Ages du monde*, Paris, Vrin, 2017, trad. Patrick Cerutti.

Tilliette, Xavier. *La Mythologie comprise. Schelling et l'interprétation du paganisme*, Paris, Vrin, 2002.

Žižek, Slavoj. « Kant avec (ou contre) Sade ? », *Savoirs et clinique*, vol. 4, n° 1, 2004, pp. 89-101.

Marx et les précurseurs de la Théorie critique. Question religieuse et concept de temps historique

Abensour, Miguel. *La Démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Le Félin-Kiron, 2012.

Aron, Raymond. *Le Marxisme de Marx*, Paris, Ed. de Fallois, 2002.

Althusser, Louis, Balibar, Etienne, Establet, Roger, Macherey, Pierre et Rancière, Jacques. *Lire Le Capital*, Paris, PUF, 2008.

Balibar, Étienne. *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2014.

– « Le moment messianique de Marx », *Revue germanique internationale*, n° 8, 2008, [En ligne] mis en ligne le 30 octobre 2011, pp. 143–160.

Balibar, Étienne et Raulet, Gérard, Equipe de philosophie politique contemporaine (Lyon). *Marx Démocrate : le manuscrit de 1843* (Actes d'une journée d'études, Fontenay-aux-Roses, 2000), Paris, PUF, 2001.

Bensussan, Gérard. « Moses Hess. La philosophie, le socialisme (1836 - 1845) : traduction en annexe de trois textes de M. Hess : Socialisme et communisme - Philosophie de l'action - Les derniers philosophes », Hildesheim, Olms, 2004.

Bertrand, Michèle. *Le Statut de la religion chez Marx et Engels*, Paris, Editions Sociales, 1979.

Boer, Roland. *Criticism of Theology: On Marxism and Theology*, Leyde, Brill, 2010.

Bourdin, Jean-Claude. *Althusser, une lecture de Marx*, Paris, PUF, 2008.

Carlebach, Julius. *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, Boston, Routledge & Kegan Paul PLC, 1978.

Ceppa, Leonardo. « Korsch's Marxism », *Telos*, n° 26, 1975, pp. 94–119.

Charbonnier, Vincent. « Lukács : un athéisme problématique », in Chubilleau, Elie et Puisais, Eric. *Les Athéismes philosophiques*, Paris, Kimé, 2000, pp.177-204.

Châtelet, François. « La question de l'athéisme de Marx », *Les Études philosophiques*, nouvelle série, année 21, n°3, « L'athéisme », juillet-septembre 1966, pp. 371-384.

Cohen, Gerald Allan. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Derrida, Jacques. *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

Fehér, Ferenc. « Die Geschichtsphilosophie des Dramas die Metaphysik der Tragödie und die Utopie des untragischen Dramas. Scheidewege der Dramentheorie des jungen Lukács », in *Die Seele und das Leben*, Francfort, Suhrkamp, 1977.

- Feuerbach, Ludwig. *L'Essence du christianisme*, Paris, Gallimard, 1992, trad. Jean-Pierre Osier.
- *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, Leipzig, Wigand, 1844.
 - *Manifestes philosophiques*, Paris, PUF, 1973, trad. Louis Althusser.
- Fontenay, Elizabeth de. *Les Figures juives de Marx*, Paris, Galilée, 1975.
- Fromm, Erich. *Vous serez comme des dieux : une interprétation radicale de l'ancien testament et de sa tradition*, Paris, Complexe, 1975, trad. de l'américain Paul Alexandre.
- *Psychanalyse et Religion*, Paris. Ed. de l'Epi, 1968, trad. de l'anglais Dominique Merllié.
 - *Le Dogme du Christ*, Paris, Complexe, 1975, trad. de l'américain Paul Alexandre.
- Goldmann, Lucien. *Lukács et Heidegger*, Paris, Denoël, Gonthier, 1973.
- Grondin, Jean. « La réification de Lukács à Habermas. L'impact de *Geschichte und Klassenbewusstsein* sur la théorie critique », *Archives de Philosophie*, vol. 51, n° 4, pp. 627-646.
- Hess, Rémi et Weigand, Gabriele. « Henri Lefebvre et son œuvre ». [En ligne]. URL : <http://www.barbier-rd.nom.fr/H.%20Lefebvre.pdf>.
- Kolakowski, Leszek. *Histoire du marxisme*, Paris, Fayard, 1987, t. I, trad. de l'allemand Françoise Laroche.
- *Histoire du marxisme*, Paris, Fayard, 1987, t. II, trad. de l'allemand Olivier Masson.
- Korsch, Karl. *Marxisme et Philosophie*, Paris, Allia, 2012, trad. Baptiste Dericquebourg, Jean Quétier et Guillaume Fondu.
- Labica, Georges. *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982.
- *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, Syllepse, 2014.
- Landauer, Gustav. *La Communauté par le retrait et autres essais*, Paris, Ed. du Sandre, 2008, trad. Charles Daget.
- *La Révolution*, Paris, Sulliver, 2006, trad. Margaret Manale et Louis Janover.
- Lenoir, Norbert. *Marx et la double structure de la religion : de l'opium du peuple au fétichisme de la marchandise*, Nantes, Ed. Cécile Defaut, 2014.
- Löwy, Michael. « Le marxisme rationaliste de l'École de Francfort », *L'Homme et la Société*, n° 65-66, « Socialisme réel et marxisme. Culture de masse et société de consommation », 1982.
- « Idéologie révolutionnaire et messianisme mystique chez le jeune Lukács (1910-1919) », *Archives de sciences sociales des religions*, n°45/1, 1978. pp. 51-63.

– « Le messianisme romantique de Gustav Landauer », in *Gustav Landauer, un anarchiste de l'envers*, Paris, Ed. de l'éclat, 2018.

Lüffe, Kristina. *Das Verhältnis von Religion und Politik in den Schriften von Karl Marx und Max Weber mit einem Ausblick in die gegenwärtige Zeit*, Munich, Grin Verlag, 2012.

Lukács, György. *L'Âme et les formes*, Paris, Gallimard, 1974, trad. de l'allemand Guy Haarscher.

– *Histoire et Conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, Paris, Minuit, 1960, trad. de l'allemand Jacqueline Bois et Kostas Axelos.

– *La Théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1989, trad. de l'allemand Jean Clairvoye.

– « Lettre à Félix Bertaux » de mars 1913, *L'Homme et la Société*, vol. 43-44, 1977, p. 55.

– *A modern drama fejlődésének története*, Budapest, Franklin, 1911 vol. II, pp. 156-57.

Marx, Karl et Engels, Friedrich. *Ecrits sur la religion*, Paris, Aden, 2013.

Marx, Karl. *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Editions Sociales, 1975, trad. Albert Baraquin.

Marx, Karl. *L'Idéologie allemande*, Paris, Editions Sociales, 2012, trad. Henri Augé, Gilbert Badia, Jean Baudrillard et Renée Cartelle.

Marx, Karl. *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, trad. Franck Fischbach.

Parinetto, Luciano. « *The Legend of Marx's Atheism* », *Telos*, n° 58, 1983, pp. 7-19.

Postone, Moishe. *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Quinet, Edgar. « La vie de Jésus-Christ, du Docteur Strauss », *Revue des Deux Mondes*, 1838, 4^{ème} trimestre.

Raines, John. *Marx on Religion*, Philadelphie, Temple University Press, 2002.

Reines, Paul. « *Praxis and Its Theorists: The Impact of Lukács and Korsch in the 1920's* », *Telos*, n° 11, 1972, pp. 67-103.

Schmidt, Alfred. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx*. Hambourg, Europäische Verlagsanstalt, 2014.

Thibault, Frédéric. « Marx penseur de l'historicité radicale », in *Après la fin de l'Histoire*, Paris, Vrin, 1998, pp. 113-157.

Tucker, Robert. *Philosophie et Mythe chez Karl Marx*, Paris, Payot, 1963.

Xhauffelaire, Marcel. *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris, Le Cerf, 1970.

Messianisme, contenus théologiques, sources juives

Attias, Jean-Christophe, Gisel, Pierre, Kaennel, Lucie et Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *Messianismes : variations sur une figure juive*, Genève, Labor et Fides, 2000.

Banon, David. *Le Messianisme*, Paris, PUF, 1998.

Batnitzky, Leora. « *The Image of Judaism: German-Jewish Intellectuals and the Ban on Images* », *Jewish Studies Quarterly*, vol. 11, n° 3, « *Icon, Image, and Text in Modern Jewish Culture* », 2004, pp. 259-281.

Baumgardt, David. *Von Baader und die Philosophische Romantik*, Halle, Hans Grassl, 1927.

Bensussan, Gérard. *La Philosophie allemande dans la pensée juive*, Paris, PUF, 1997.

– *Le temps messianique : temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, 2001.

– *Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, Paris, Desclée De Brouwer, 2004.

– « Juifs et Allemands : la croisée du langage », *Revue germanique internationale*, n° 5, décembre 2010, pp. 7-14.

– « Franz Rosenzweig et le *Freie Jüdische Lehrhaus* de Francfort », *Revue germanique internationale*, n° 17, janvier 2011, pp. 203-215.

Bielik-Robson, Agata. « *Mysteries of the Promise. Negative Theology in Benjamin and Scholem* », in Fagenblat, Michael (éd.). *Jewish Modernity as Negative Theology*, Bloomington, Indiana University Press, 2017.

Bloom, Harold. *The Strong Light of the Canonical. Kafka, Freud and Scholem as Revisionists of Jewish Culture and Thought*, New York, The City College Papers, n° 20, 1987, p. 32.

Blume, Harvey. « *On Jews and Judaism in Crisis* », *Telos*, n° 31, 1977, pp. 244-246.

Botwinick, Aryeh. « *Religion and Secularism in Liberalism* », *Telos*, n° 113, 1998, pp. 79-104.

– « *Post-Shoah Political Theology* », *Telos*, n° 121, 2001, pp. 55-72.

Bouretz, Pierre. *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard, 2003.

– *Les Lumières du messianisme*, Paris, Hermann, 2009.

– *22 variations sur Babel*, Paris, Hermann, 2011.

– « *Messianism and Modern Jewish Philosophy* », in Morgan, Michael L. et Gordon, Peter Eli (ed.), *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 170-191.

Buber, Martin. *Judaïsme*, Paris, Tel-Gallimard, 2008, trad. Marie-José Jolivet.

– *Utopie et Socialisme*, Paris, Aubier, 1977, trad. Paul Corset et François Girard.

– « *Das messianische Mysterium* », conférence inédite citée par Löwy, Michael in « L'utopie communautaire de Martin Buber », in *Juifs hétérodoxes, op. cit.*

– « Ancienne et nouvelle communauté », in *Communauté*, Ed. de l'éclat, Paris, 2018, trad. Paul Corset.

Camilli, Coralie. *Le Temps et la Loi*, Paris, PUF, 2013.

Collectif. *Critique*, n° 659, « Traces, mémoires », Paris, Minuit, 2002.

Collectif. *Messianisme*, Cahiers d'études lévinassiennes, n° 4, Jérusalem, Editions Verdier, 2005.

Collectif. Revue *Lignes*, n° 27, *Temps historique, Temps messianique*, Paris, Nouvelles Lignes, 2008.

Develennes, Charles. « *A Theory of Atheology: Reason, Critique, and Beyond* », *Telos*, n° 166, New York, 2014, pp. 81-100.

Eagleton, Terry. *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, New Haven, Yale University Press, 2010.

Flore, Joachim de. *L'Évangile éternel*, Paris, Arbre d'Or, 2001.

Forum für Philosophie. Nachmetaphysisches Denken und Religion, Bad Homburg, Königshausen et Neumann, 1996.

Fromm, Erich. « Reminiscences of Shlomo Baruch Rabinkow », in *Sages and Saints*, New York, Leo Jund Editions, 1987, pp. 99-105.

Goodchild, Philip. *Rethinking Philosophy of Religion*, Fordham University Press, 2002. [En ligne] [URL : http://fordham.universitypressscholarship.com/view/10.5422/fso/9780823222063.001.0001/upso-9780823222063](http://fordham.universitypressscholarship.com/view/10.5422/fso/9780823222063.001.0001/upso-9780823222063).

Gounelle, André. « Le concept de frontière chez Paul Tillich », *Autres temps. Les Cahiers du christianisme social*, n° 33-34, 1992, pp. 54-61.

Groiser, David. « *Jewish Law and Tradition in the Early Work of Erich Fromm* », in *The Early Frankfurt School and Religion*, Houndmills, New York, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 131-153.

Gross, Benjamin. *Le Messianisme juif dans la pensée du Maharal de Prague*, Paris, Albin Michel, 1994.

Harnack, Adolf von. *Marcion : l'évangile du Dieu étranger : une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, Paris, Le Cerf, 2003.

- Hervieu-Léger, Danièle et Willaime, Jean-Paul. *Sociologies et Religion*, Paris, PUF, 2001.
- Honigmann, Peter. « *Jüdische Studenten zwischen Orthodoxie und moderner Wissenschaft. Der heidelberger Talmudisten Kreis um Salman Barukh Rabinkow* », *Menora*, 3, 1992, pp 85-96.
- Idel, Moshe. *Messianisme et Mystique*, Paris, Le Cerf, 1994, trad. de l'hébreu Catherine Chalier.
- *Mystiques messianiques. De la kabbale au hassidisme, XIIIe-XIXe siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 2005, trad. de l'anglais Cyril Aslanov.
- *Old Worlds, New Mirrors. On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010.
- Jay, Martin. « *The Free Jewish School is Founded in Frankfurt-am-Main Under the Leadership of Franz Rosenzweig* », in *Yale Companion to Jewish Writing and Culture in German Culture (1096-1996)*, New Haven, Gilman and Zipes Editions, 1997, pp. 395-400.
- Jonas, Hans. *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Payot, 1994, trad. Philippe Ivernel.
- *Die Botschaft des fremden Gottes*, Francfort, Insel, 2008.
- Katz, Jacob. *Zwischen Messianismus und Zionismus. Zur jüdischen Sozialgeschichte*, Suhrkamp, Francfort, 1993.
- Kavka, Martin, Braiterman, Zachary et Novak, David. *The Cambridge History of Jewish Philosophy: The Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Kohler, George Y. *Der Jüdische Messianismus im Zeitalter der Emanzipation - Reinterpretationen zwischen davidischem Königtum und endzeitlichem Sozialismus*. [En ligne] Consulté le 22 avril 2014. URL : https://www.academia.edu/5612364/Der_judische_Messianismus_im_Zeitalter_der_Emanzipation_-_Reinterpretationen_zwischen_davidischem_Konigtum_und_endzeitlichem_Sozialismus.
- Kriegel, Maurice (dir.). *Gershom Scholem*, Paris, L'Herne, 2009.
- Landauer, Gustav. « *Die Legende des Baalschem* », *Das literarische Echo*, n° 13, cahier 2, 1^{er} octobre 1910.
- Lazier, Benjamin. *God Interrupted: Heresy and the European Imagination between the World Wars*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
- Lerousseau, Andrée. *Le Judaïsme dans la philosophie allemande, 1770-1850*, Paris, PUF, 2001.
- Löwy, Michael. *Rédemption et Utopie. Le Judaïsme libertaire en Europe centrale : une étude d'affinité élective*, Paris, Ed. du Sandre, 2009.
- *Juifs hétérodoxes : messianisme, romantisme, utopie*, Paris, Ed. de l'éclat, 2010.
- *Révolte et Mélancolie : le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.

- *Esprits de feu : figures du romantisme anti-capitaliste*, Paris, Ed. du Sandre, 2010.
- Lubac, Henri de. *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Namur, Lethielleux, 1979.
- Melamed, Yitzhak. « *Salomon Maïmon et l'échec de la philosophie juive moderne* ». *Haskala et Aufklärung. Philosophes juifs et lumières allemandes, Revue germanique internationale*, n° 9, Paris, CNRS éditions, 2009, pp. 175-188.
- « "Omnis Determinatio est Negatio" – Determination, Negation, and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel », in Förster, Eckart et Melamed, Yitzhak Y (éd.). *Spinoza and German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 175-196.
- Mosès, Stéphane. *L'Ange de l'Histoire : Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Folio Gallimard, 2006.
- *Figures philosophiques de la modernité juive : six conférences. Chaire Etienne-Gilson*, Paris, Le Cerf, 2011.
- *Système et Révélation : la philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Verdier, 2003.
- Nef, Frédéric. *La Connaissance mystique*, Paris, Le Cerf, 2018.
- Nordmann, Sophie. *Levinas et la philosophie judéo-allemande*, Paris, Vrin, 2017.
- « De l'éthique à la religion de la raison. "Hermann Cohen lecteur de Kant" », *Revue germanique internationale*, n° 9, 2009, pp. 189-196.
- Raulet, Gérard. « Critique de la religion et critique par la religion », in *Recherches et documents du Centre Thomas More de Sciences humaines des religions*, L'Arbresle, 1977.
- Scholem, Gerschom. *Fidélité et Utopie. Essai sur le judaïsme contemporain*, Paris, Presses Pocket, 1992, trad. Maguerite Delmotte et Gérard Dupuy.
- *Les Grands Courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 2014, trad. Marie-Madeleine Davy.
- *La Kabbale. Une introduction : origines, thèmes et biographies*, Paris, Gallimard, 2003.
- *Le Messianisme juif : essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Presses Pocket, 1992, trad. Bernard Dupuy.
- « *Offener Brief an den Verfasser der Schrift* », in *Jüdischer Glaube in dieser Zeit*, Universität Jerusalem, in Shedletzky, Itta (éd.). *Briefe I, 1914-1947*, Munich, Verlag C. H. Beck, 1994, p. 469.
- Schönborn, Sibylle, Solibakke, Karl Ivan et Witte, Bernd. *Traditionen jüdischen Denkens in Europa*, Berlin, Schmidt, Erich Verlag, 2012.
- Schulte, Christoph. « Les formes de réception de la kabbale dans le romantisme allemand », *Revue germanique internationale*, n° 5, décembre 2010, pp. 39-55.

- Seitschek, Hans O. *Politischer Messianismus*, Paderborn, Schöningh, 2005.
- Sturm, Erdmann (dir.). *Tillich, Paul: Gesammelte Werke*, Berlin, De Gruyter, 2009.
- Tillich, Paul. *Le Courage d'Être*, Genève, Labor et Fides, 2014, trad. Fernand Chapey.
- « *On the Boundary* », in *The Interpretation of History*, New York, Charles Scribner Sons, 1936.
- « *Review of Herbert Marcuse. Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* », *Studies in Philosophy and Social Science*, vol. IX, 1941, p. 478.
- Trédé, Monique. *Kairos, l'à propos et l'occasion ; le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, Le Kremlin Bicêtre, Les Belles Lettres, 2013.
- Trigano, Shmuel. *Philosophie de la Loi*, Paris, Le Cerf, 1991.
- Vallin, Georges. « *Essence et formes de la théologie négative* », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2/3, avril-septembre 1958, pp. 167-201.
- Whitebook, Joel. « *The Politics of Redemption* », *Telos*, n° 63, 1985, pp. 156-168.
- Zafrani, Avishag. « *Hans Jonas ou comment sortir du nihilisme de Heidegger* », *Archives de philosophie*, vol. 76, n° 3, 2013, pp. 497-509.

Sur le concept d'Utopie

- Abel, Joseph. « *Utopian Consciousness and False Consciousness* », *Telos*, n° 29, 1976, pp. 181-86.
- Abensour, Miguel. *Le Procès des maîtres rêveurs. Utopiques I*, Arles, Ed. de la Nuit, 2010.
- *Utopiques II*, Arles, Ed. de la Nuit, 2010.
- Baczko, Bronislaw. *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 2001.
- Bouretz, Pierre. « *Histoire et utopie* », *Revue Esprit*, mai 1992, pp. 119-133.
- Collectif. « *L'utopie comme texte et structure processuelle* », *Recherches et documents du Centre Thomas More de Sciences humaines des religions*, n° 19, L'Arbresle, 1978.
- Collectif. *Cités 2010*, n° 42, « *Utopies* », Paris, PUF, 2010.
- Macherey, Pierre. *De l'Utopie !* Saint Vincent de Mercuze, De l'incidence éditeur, 2012.
- Maler, Henri. *Congédier l'utopie ? L'utopie selon Karl Marx*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- Mannheim, Karl. *Idéologie et Utopie*, Chicoutimi, édition en ligne de l'UQAC.

Moreau, Pierre-François. *Le Récit utopique, droit naturel et fondement de l'Etat*, Paris, PUF, 1982.

Paquot, Thierry. *Utopies et utopistes*, Paris, La Découverte, 2007.

Ricœur, Paul. *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris, Seuil, 2005.

Servier, Jean. *Histoire de l'utopie*, Paris, Folio Gallimard, 1991.

Contexte culturel et historique

Aberdam, Daniel. *Berlin entre les deux guerres : une symbiose judéo-allemande ?*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Baechler, Christian. *L'Allemagne de Weimar : 1919-1933*, Paris, Fayard, 2007.

Bienenstock, Myriam. « De l'esprit : les philosophes allemands et l'"Aufklärung" », *Revue germanique internationale*, n° 3, décembre 2010, pp. 157-79.

Cascardi, Anthony J. *Consequences of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Deak, Istvan. *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals*, Berkeley, University of California Press, 1969.

Dupeux, Louis. *La révolution conservatrice dans l'Allemagne de Weimar*, Paris, Kimé, 1992.

Ehrenfreund, Jacques. *Mémoire juive et nationalité allemande : les juifs berlinois à la Belle Epoque*, Paris, PUF, 2000.

Gay, Peter. *Le Suicide d'une république. Weimar, 1918-1933*, Paris, Gallimard, 1995, trad. de l'américain Jean-François Sené.

Herf, Jeffrey. *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Boston, Cambridge University Press, 1984.

Jay, Martin. *Permanent Exiles*, New York, Columbia University Press, 1985.

Kaesler, Dirk. « La sociologie : une secte juive ? Le judaïsme comme milieu d'émergence de la sociologie allemande. », *Revue germanique internationale*, n° 17, janvier 2011, pp. 95-110, trad. Céline Trautmann-Waller.

Laqueur, Walter. *Weimar : une histoire culturelle de l'Allemagne des années vingt*, Paris, Robert Laffont, 1992, trad. de l'anglais Georges Liébert.

Möller, Horst. *La République de Weimar*, Paris, Tallandier, 2011, trad. Claude Porcell.

Niekisch, Ernst. *Hitler, une fatalité allemande et Autres écrits nationaux-bolcheviks*, Puiseaux, Pardès, 1996, trad. Imke Mieulet.

Raulet, Gérard. *Les Romantismes politiques en Europe*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009.

Rochlitz, Rainer. « Religion de l'art et théorie esthétique en Allemagne », *Revue germanique internationale*, n° 2, décembre 2010, pp. 209-220.

Traverso, Enzo. *La Pensée dispersée : figures de l'exil judéo-allemand*, Paris, L. Scheer, 2004.

– « Les Juifs et la culture allemande. Le problème des générations intellectuelles », *Revue germanique internationale*, n° 5, décembre 2010, pp. 15-30.

Divers

Arendt, Hannah. « Vérité et Politique », in *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, trad. Patrick Lévy.

Black, Max. « Metaphor », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 55, 1954-1955, pp. 273-294, trad. Rodolphe Calin, Université de Montpellier.

Blanchot, Maurice. *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

– *Sade et Lautréamont*, Paris, Minuit, 1963.

Bultmann, Rudolf. *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968.

Cavaillès, Jean. *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 2008, trad. Florence Freyss, Samuel Durand-Gasselien et Christian Payot.

Foucault, Michel. « Non au sexe-roi », in *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, t. III, p. 266.

Gueroult, Martial. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1983-1988, 3 volumes.

Hoppenot, Eric. *Maurice Blanchot et la tradition juive*, Paris, Kimé, 2015.

Kierkegaard, Sören. *Ou bien... Ou bien...*, Paris, Gallimard, 1943, trad. Ferdinand et Odette Prior et Marie-Henriette Guignot.

Koselleck, Reinhart. *Le Futur passé. Contribution à la théorie sémantique des temps historiques*, Paris, Editions de l'EHESS, 1990, trad. Jochen et Marie-Claire Hoock.

Kuhn, Thomas S. *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 2008, trad. Laure Meyer.

– *La Tension essentielle*, Paris, Gallimard, 1990, trad. Michel Biezunski et al.

Lacabanne, Julien. *La Démocratie consociative. Forces et faiblesse du multiculturalisme*, Paris, Persée, 2016.

Lacoste, Sarah. « Les vertus heuristiques de Sade », *Acta fabula*, vol. 12, n° 9, « Le mal, en mots et en images », novembre-décembre 2011.

Levinas, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975.

Lewis, David. *Convention: a Philosophical Study*, Oxford, Blackwell, 2002.

Lyotard, Jean-François. *Rudiments païens*, Paris, UGE, 1977.

Moritz, Karl-Philipp. *Le Concept d'achevé en soi et autres écrits*, Paris, PUF, 1995, trad. Philippe Beck.

Neveu, Erik et Mattelart, Armand. *Introduction aux Cultural Studies*, Paris, La Découverte, 2005.

Panofsky, Erwin et Saxl, Fritz. *Dürers Melencolia*, in *Quellen und Typen geschichtliche Untersuchung*, Leipzig, 1923.

Popper, Karl. *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, Points Essais, 2018, t. II, trad. Jacqueline Bernard et Philippe Monod.

Proust, Joëlle. *Questions de forme. Logique et proposition analytique de Kant à Carnap*, Paris, Fayard, 1986.

– « Problèmes d'histoire de la philosophie : l'idée de Topique comparative », *Bulletin de la SFP*, 1988, 82^e année, n° 3.

Ricoeur, Paul. *La Métaphore vive*, Paris, Points-Seuil, 1999.

Roques, René. « Traduction ou interprétation ? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys », in *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1975, pp. 99-130.

Simmel, Georg. *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Paris, Payot, 2019.

Wetters, Kirk. *Demonic History: from Goethe to the Present*, Evanston, Northwestern University Press, 2014.

Winnicott, Donald. *Les Objets transitionnels*, Paris, Payot, 2010.

Zarader, Marlène. *La Dette impensée*, Paris, Vrin, 2014.