



Les contradictions de la philosophie bourgeoise et de la raison moderne chez Lukács et Horkheimer

Raffaele Carbone*

Résumé: Lukács et Horkheimer analysent les tensions et les contradictions de la société européenne dans la mesure où elles se reflètent dans les théories philosophiques élaborées par les penseurs bourgeois de l'époque moderne : dans ce domaine, ces contradictions pratiques se traduisent par une opposition conceptuelle entre des couples tels que sujet/objet, phénomène/chose en soi, nécessité/liberté, etc. En abordant la question de l'influence de *Histoire et conscience de classe* (1923) sur les essais horkheimeriens des années 1920 et 1930, cet article confronte les positions théoriques respectives des deux auteurs sur la pensée bourgeoise et sur son entrelacement avec les transformations de la société capitaliste moderne.

Mots clés: Contradictions; Dualismes; Philosophie Moderne; Raison; Société Bourgeoise; Théorie

The Contradictions of Bourgeois Philosophy and Modern Reason in Lukács and Horkheimer

Abstract: Lukács and Horkheimer analyse the tensions and contradictions of European society insofar as they are reflected in the philosophical theories elaborated by the bourgeois thinkers of the modern era: in this field, these practical contradictions are reflected in a conceptual opposition between binomials such as subject/object, phenomenon/thing-in-itself, necessity/freedom, etc. By addressing the question of the influence of *History and Class Consciousness* (1923) on Horkheimer's essays of the 1920s and 1930s, this article aims to compare the

* Doutor em Etica e Storia della filosofia pelo Instituto Italiano di Scienze Umane de Napoli. Professor no Departamento de Humanidades da Università di Napoli "Federico II". E-mail: raffaele.carbone@unina.it. ORCID: <https://0000-0003-4974-2315>.

respective theoretical positions of the two authors on bourgeois thought and its intertwining with the transformations of modern capitalist society.

Keywords: Bourgeois Society; Contradictions; Dualisms; Modern Philosophy; Reason; Theory

As contradições da filosofia burguesa e da razão moderna em Lukács e Horkheimer

Resumo: Lukács e Horkheimer analisam as tensões e contradições da sociedade europeia na medida em que elas se refletem nas teorias filosóficas elaboradas pelos pensadores burgueses da era moderna: nesse terreno, essas contradições práticas refletem uma oposição conceitual entre binômios como sujeito/objeto, fenômeno/coisa em si, necessidade/liberdade etc. Ao abordar a questão da influência de *História e Consciência de Classe* (1923) sobre os ensaios de Horkheimer das décadas de 1920 e 1930, este artigo tem o objetivo de comparar as respectivas posições teóricas dos dois autores sobre o pensamento burguês e seu entrelaçamento com as transformações da moderna sociedade capitalista moderna.

Palavras-chave: Sociedade Burguesa; Contradições; Dualismos; Filosofia Moderna; Razão; Teoria

Les penseurs du XX^e siècle ont souvent conçu leur tâche comme un dépassement ou un renouvellement de l'apparat conceptuel traditionnel ou voulu marquer un nouveau tournant dans l'histoire de la philosophie. Toujours est-il qu'ils ont souvent repensé la périodisation de cette histoire et se sont notamment interrogés sur le propre de la modernité philosophique. Certains auteurs – notamment Weber – ont essayé de réviser la narration conventionnelle de la modernité occidentale en insistant sur le «désenchantement» du monde comme processus allant du prophétisme juif au capitalisme moderne et consistant en un rejet des médiations magiques, en une dédivinisation de la nature, accompagnés du déclin de l'idée d'un sens éthique du monde : dans cette perspective, l'avènement de la modernité se caractérise surtout par le développement d'une rationalisation progressive de toutes les sphères de la vie. D'autres penseurs ont questionné – dans le

sillage de Marx – les enjeux de la philosophie moderne dans son rapport aux transformations économiques, politiques et sociales de la modernité : la philosophie moderne, son bagage conceptuel, ses apories se comprennent à partir du développement – et des contradictions – de la société bourgeoise (c'est le cas par exemple de Bloch, Lukács, Horkheimer, Marcuse, Adorno)¹. À cet égard, il est intéressant de confronter les positions théoriques respectives de Lukács (*Histoire et conscience de classe*) et de Horkheimer (notamment ses essais des années 1920 et 1930).

La question du rapport qui s'établit entre les deux auteurs est complexe. On peut sans doute supposer qu'*Histoire et conscience de classe* a joué un rôle dans le développement de la pensée critique de Horkheimer, en exerçant une certaine influence sur sa conception de la philosophie moderne et de son entrelacement avec le développement de la société bourgeoise. Or Horkheimer a été certainement bien informé par Weil et Pollock des discussions qui ont eu lieu lors de la première semaine de travail marxiste, un colloque sur le marxisme qui s'est tenu pendant l'été 1922 à Ilmenau, en Thuringe. En effet, au cours des semaines de l'année 1922, les manuscrits de Korsch (*Marxisme et philosophie*) et de Lukács (*Histoire et conscience de classe*) ont fait l'objet de discussions qui ont conduit à la fondation de l'Institut de recherches sociales en 1923².

Toutefois, selon certains commentateurs, l'influence de Lukács sur Horkheimer est sujette à caution. Michiel Korthals, par exemple, pense qu'il faut éviter de placer Lukács et Horkheimer dans un rapport généalogique

¹ Nous avons abordé cette question dans un texte auquel nous nous permettons de renvoyer : Raffaele Carbone, « Introduction : Modernity as Critique and Critique of Modernity », dans *Modernità e critica/Modernity and Critique/Modernité et critique*, sous la direction de R. Carbone, Naples, La Città del Sole, 2022, p. 1-8.

² Cf. Michael Buckmiller, « Die Marxistische Arbeitswoche 1923 und die Gründung des Instituts für Sozialforschung », dans *Grand Hotel Abgrund. Eine Photobiographie der Kritischen Theorie*, sous la direction de Willem van Reijen et Gunzelin Schmid Noerr, Hambourg, Junius Verlag, 1988, p. 141-179, ici p. 157 *et passim*. Cf. aussi Martin Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston-Toronto, Little, Brown and Co., 1973, p. 5-6; Katia Genel, *Autorité et émancipation: Horkheimer et la Théorie critique*, Paris, Payot, 2013, p. 57-58.

trop strict, car Horkheimer est très critique à l'égard de Lukács au début des années 1930, lorsqu'il est plus proche du positivisme. Le philosophe allemand met notamment en question le concept de totalité de Lukács en expliquant que les affirmations fondées en raison doivent s'appuyer sur l'expérience³. Qui plus est, les concepts de réification et d'objectivation occupent une place fondamentale dans l'œuvre de Lukács, mais ils ont une épaisseur moins importante chez Horkheimer. Le théoricien francfortois aurait plutôt tendance à comprendre la réalité capitaliste à la lumière de la volonté aveugle de Schopenhauer. Dans la perspective horkheimerienne, la volonté apparaît sous forme d'avantage économique, celui-ci constituant désormais la loi naturelle de la vie individuelle : ainsi l'émergence de la réalité sociale s'explique non pas à partir du travail des individus mais du déchaînement de l'instinct de propriété de chacun⁴. Enfin, à la différence de Lukács, mais aussi de Marcuse et Adorno, Horkheimer met en avant l'importance de la décision morale pour la théorie critique ainsi que les motifs schopenhaueriens de la compassion et de la solidarité envers ceux qui souffrent. Selon l'hypothèse de Korthals, ce serait l'influence de Marcuse qui a réduit l'attitude critique de Horkheimer à l'égard du concept de totalité et d'autres concepts hégéliano-marxistes⁵.

Il n'en demeure pas moins vrai que – comme on va le montrer – le philosophe marxiste hongrois et le directeur de l'Institut de recherche sociale se réclament tous deux du riche héritage culturel moderne et en même temps en montrent les tensions et les antinomies non résolues.

Nous allons nous pencher en premier lieu sur *Histoire et conscience de classe*. Se faisant l'écho de l'enthousiasme messianique suscité par la révolution de 1917, cet ouvrage publié en 1923 s'attache à dégager la signification philosophique et historique du marxisme. Lukács souligne

³ Michiel Korthals, « Kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer. Mißverständnisse über das Verhältnis von Horkheimer, Lukács und dem Positivismus », dans *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 14, n° 4, août 1985, pp. 315-329, ici pp. 318-319. <https://doi.org/10.1515/zfsoz-1985-0406>

⁴ *Ibid.*, p. 323

⁵ *Ibid.*, pp. 325-326.

l'importance de réfléchir sur les problèmes de la conscience dans l'optique marxiste, car la conscience n'est pas un simple épiphénomène de l'infrastructure socio-économique. La thèse centrale du livre affirme que la révolution n'est pas le produit d'une nécessité mécanique inhérente au cours de l'histoire : elle dépend de la conscience de classe qui doit être développée par la classe ouvrière, et c'est cette conscience qui devient le moteur de la transformation économique⁶.

Parmi les essais contenus dans cet ouvrage, considérons « La réification et la conscience du prolétariat ». Lukács y explique que la source des contradictions intellectuelles et spirituelles de la pensée bourgeoise se trouve dans la nature de l'existence bourgeoise, caractérisée essentiellement par la réification. Ce concept désigne la transformation de contenus humains en objets marchands, de processus vifs en choses mortes, qui apparaissent comme une « seconde nature » étrangère⁷. L'originalité de Lukács réside en ce qu'il étend le phénomène de la réification (soit : l'aliénation des hommes de leur socialité) à l'ensemble des relations sociales (États, administration, système juridique, journalisme, etc.)⁸ : il montre que la réification de la structure marchande et du travail humain pénètre toutes les sphères de la société, au point de devenir la « catégorie universelle de l'être social » à l'ère capitaliste⁹.

Dans la seconde partie de « La réification et la conscience du prolétariat », intitulée « Les antinomies de la pensée bourgeoise », Lukács examine les problèmes de la philosophie moderne sous un angle

⁶ Cf. à cet égard Jean Grondin, « La réification de Lukacs à Habermas. L'impact de *Geschichte und Klassenbewusstsein* sur la théorie critique », dans *Archives de Philosophie*, vol. 51, n° 4, 1988, p. 627-646, ici p. 629.

⁷ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*, traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960, notamment p. 110-113.

⁸ C'est ce que souligne Konstantinos Kavoulakos, *Georg Lukács's Philosophy of Praxis. From Neo-Kantianism to Marxism*, Londres-New York-Oxford, Bloomsbury Academic, 2018, p. 134.

⁹ G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, ouvr. cité, p. 113. Sur ce point, on se reportera à J. Grondin, « La réification de Lukacs à Habermas... », art. cité, p. 632.

sociologico-matérialiste. Se développant en interaction avec l'évolution des sciences exactes, laquelle, à son tour, est imbriquée avec le processus de rationalisation de la technique et de la production¹⁰, la philosophie moderne conçoit le monde comme le produit du sujet connaissant¹¹ et se place sous le signe d'un paradigme rationaliste puissant :

Ce qu'il y a de nouveau dans le rationalisme moderne, c'est qu'il revendique pour lui – et sa revendication va croissant au cours de l'évolution – d'avoir découvert le *principe* de la liaison entre tous les phénomènes qui font face à la vie de l'homme dans la nature et la société¹².

Ce rationalisme a l'ambition d'édifier un système formel de concepts dont toutes les parties sont liées logiquement les unes aux autres et qui est à même de saisir déductivement la totalité des contenus. Toutefois, en mettant en avant la systématisme et l'inclusivité, force est de se confronter directement au problème des limites de l'entendement¹³. La difficulté réside dans la tension entre l'objectif d'un système universel et la reconnaissance de la facticité du donné¹⁴ : c'est « le problème de l'impénétrabilité de toute donnée par des concepts de l'entendement »¹⁵. La barrière infranchissable du donné, de la chose en soi, contre laquelle se heurte la pensée visant à dominer la totalité du monde comme autoproduction¹⁶, met à nu les

¹⁰ G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, ouvr. cité, p. 144-145.

¹¹ *Ibid.*, p. 143.

¹² *Ibid.*, p. 145.

¹³ Cf. Frédéric Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification*, Tome I. *Marx, Simmel, Weber, Lukács*, Paris, Éditions la Découverte, 1997, p. 239. <https://doi.org/10.3917/dec.vande.1998.01> PMCid:PMC1858247

¹⁴ Cf. à cet égard Tom Rockmore, « Lukács on Modern Philosophy », dans *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, sous la direction de T. Rockmore, Dordrecht-Boston, D. Reidel, 1988, p. 221-241, ici p. 226-227. https://doi.org/10.1007/978-94-009-2897-8_13

¹⁵ G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, ouvr. cité, p. 148.

¹⁶ *Ibid.*, p. 155-156.

antinomies de la philosophie bourgeoise, notamment la contradiction entre sujet et objet¹⁷ :

[...] la contradiction qui s'est fait jour ici entre la subjectivité et l'objectivité des systèmes formels modernes et rationalistes, les enchevêtrements et les équivoques que recèlent leurs concepts de sujet et d'objet, l'incompatibilité entre leur essence de systèmes « produits » par « nous » et leur nécessité fataliste étrangère à l'homme et éloignée de l'homme, ne sont rien d'autre que la formulation logique et méthodologique de l'état de la société moderne ; car, d'une part, les hommes brisent, dissolvent et abandonnent toujours plus les liens simplement « naturels », irrationnels et « effectifs », mais, d'autre part et simultanément, ils élèvent autour d'eux, dans cette réalité créée par eux-mêmes, « produite par eux-mêmes », une sorte de seconde nature dont le déroulement s'oppose à eux avec la même impitoyable conformité à des lois que le faisaient autrefois les puissances naturelles irrationnelles (plus précisément : les rapports sociaux qui leur apparaissaient sous cette forme). [...].

Il s'ensuit que l'inexorabilité des puissances non maîtrisées prend un caractère entièrement nouveau. C'était autrefois la puissance aveugle d'un destin irrationnel en son fondement, le point où cesse toute

¹⁷ Parmi ces antinomies, signalons les suivantes : la séparation des faits et des valeurs ; la distinction entre le phénomène et le noumène/la chose en soi ; les oppositions entre libre arbitre et nécessité, forme et contenu, sujet et objet. On se reportera sur ce point à Martin Jay, « Georg Lukács and the Origins of the Western Marxist Paradigm », dans *Id.*, *Marxism and Totality: the Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1984, p. 81-127, ici p. 110. Rappelons que, dans *La théorie du roman* (1920), à la suite du jeune Hegel, Lukács présente la philosophie comme un « symptôme » de la scission entre le sujet et l'objet : « [...] la philosophie [...] est toujours le symptôme d'une faille entre l'intérieur et l'extérieur, significative d'une différence essentielle entre le moi et le monde, d'une non-adéquation entre l'âme et l'action. C'est la raison pour laquelle les temps heureux n'ont pas de philosophie ou – ce qui revient au même – tous les hommes de ces temps-là sont philosophes, détenteurs du but utopique de toute philosophie » (G. Lukács, *La théorie du roman*, trad. de l'allemand par J. Clairevoye, Paris, Gallimard, 2020, p. 20).

possibilité d'une faculté humaine de connaître, où commence la transcendance absolue, le règne de la foi, etc. Maintenant, par contre, cette inexorabilité apparaît comme la conséquence nécessaire de systèmes de lois connus, connaissables, rationnels, comme une nécessité qui, certes, ainsi que la philosophie critique le reconnaît clairement à l'inverse de ses devanciers dogmatiques, ne peut être comprise dans son fondement dernier ni dans sa totalité englobante, mais dont les parties – le cercle vital dans lequel les hommes vivent – sont toujours plus pénétrées, calculées, prévues¹⁸.

Lukács explique ici qu'à l'instar d'autres problèmes philosophiques fondamentaux la contradiction entre sujet et objet dissimule en réalité une contradiction sociale conçue de manière abstraite. Les philosophes modernes présentent ces problèmes comme des antinomies théoriques qu'ils essaient de résoudre sans toutefois aboutir à aucun résultat. En les envisageant sous l'angle de la philosophie de la praxis, Lukács pense que ces énigmes insolubles tiennent en réalité au monde réifié produit par la machine capitaliste, en proie à l'individualisme et à la domination technique¹⁹. Née « de la structure réifiée de la conscience », dans laquelle s'enracinent ses problèmes spécifiques²⁰, la philosophie critique moderne est ainsi l'expression intellectuelle de la fausse conscience de la société bourgeoise. C'est pourquoi elle ne réussit pas à sortir de l'alternative entre « l'empirisme grossier et [...] l'utopisme abstrait »²¹ : 1) ou bien la conscience, assumant les limites de son savoir, joue le rôle du spectateur passif de ce mouvement autorégulé dans lequel elle ne peut pas intervenir

¹⁸ G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, ouvr. cité, p. 163-164.

¹⁹ Sur cette question, on se reportera avec profit à Andrew Feenberg, « La réalisation de la philosophie : Marx, Lukács et l'École de Francfort », traduit de l'anglais par Laurence Estanove, assistée de Lise Bourgade, dans *Philosophie*, 2017/2, n° 133, p. 52-67, ici p. 52-53. <https://doi.org/10.3917/philo.133.0052>

²⁰ G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, ouvr. cité, p. 142.

²¹ *Ibid.*, p. 103.

(« empirisme grossier ») ; 2) ou bien elle croit pouvoir maîtriser à son gré, du moins subjectivement, le mouvement des choses, en soi dépourvu de sens (« utopisme abstrait »)²².

Pour résumer, aux yeux de Lukács, la philosophie moderne se trouve confrontée à des problèmes sociaux réels, mais elle les élève du plan concret au plan conceptuel, où ils ne peuvent pas être résolus ; ainsi, elle se révèle incapable de comprendre cette même société bourgeoise qui l'a produite²³. Le projet de la philosophie moderne, qui vise à constituer l'objet en thématissant l'activité du sujet, est frappé d'inanité, car il débouche sur une conception contemplative de la connaissance, dans laquelle la relation sujet-objet se cristallise dans un face-à-face insurmontable. Face aux multiples expressions de cet échec (comme le caractère insondable de la chose en soi kantienne, le hiatus fichtéen entre activité du sujet et objet, l'Absolu hégélien conçu comme sujet de l'histoire), la solution consiste à mettre au jour la rationalité qui domine dans la pratique capitaliste et le concept de réalité qui lui correspond, et à adopter « le point de vue du prolétariat »²⁴, sujet-objet de l'histoire, « à partir duquel tant la connaissance que l'abolition pratique des rapports capitalistes-marchands deviennent possibilité concrète »²⁵.

Selon Lukács, la pensée moderne oscille alors entre la contemplation passive de la réalité extérieure, incarnée dans la conscience réifiée du travailleur aliéné²⁶, et la maîtrise mentale de cette réalité, incarnée dans la fausse conscience du bourgeois et exprimée philosophiquement par l'idéalisme²⁷. Or, il est intéressant de remarquer que sur les deux volets de l'alternative se focalise également l'attention de Horkheimer dans son

²² *Ibid.*

²³ Cf. T. Rockmore, « Lukács on Modern Philosophy », art. cité, p. 228.

²⁴ G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, ouvr. cité, p. 189.

²⁵ Stathis Kouvélakis, *La critique défaite. Émergence et domestication de la théorie critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019, p. 71.

²⁶ G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, ouvr. cité, p. 117-118.

²⁷ *Ibid.*, p. 89.

célèbre article de 1937 « Théorie traditionnelle et théorie critique ». Il met spécialement l'accent sur le deuxième volet au moins dans deux passages de cet essai :

L'apparente autonomie de processus de travail dont le déroulement est censé se déduire de quelque essence immanente à leur objet, correspond à la liberté purement apparente des sujets économiques dans la société bourgeoise ; ceux-ci croient agir en fonction de décisions individuelles, alors qu'ils ne sont, jusque dans leurs calculs les plus compliqués, que les rouages les plus apparentes d'un mécanisme sociologique dont la vue d'ensemble leur échappe²⁸.

Le sujet pensant n'est pas non plus le lieu où viennent coïncider le savoir et son objet, et d'où par conséquent pourrait être acquis un savoir absolu. Cette apparence illusoire, dans laquelle l'idéalisme est installé depuis Descartes, est de nature idéologique, au sens strict du mot ; la liberté limitée dont dispose l'individu dans la société bourgeoise y prend la forme d'une liberté et d'une autonomie totale. En fait le sujet, qu'il soit simplement pensant ou qu'il se livre à une autre activité, quelle qu'elle soit, ne peut même pas, dans une société opaque et inconsciente d'elle-même, avoir aucune certitude concernant sa propre nature. Dans la réflexion sur l'homme, sujet et objet sont irrémédiablement disjoints ; leur identité est rejetée du présent dans l'avenir²⁹.

Dans l'écrit-programme de 1937, Horkheimer présente le statut et les caractéristiques d'une théorie qui, contrairement aux théories scientifiques ordinaires, n'est pas axiologiquement neutre, mais inclut des éléments critiques et évaluatifs par rapport à la réalité qu'elle décrit : en un

²⁸ Max Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique », dans *Id.*, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. de l'allemand par Claude Maillard et Sibylle Muller, Paris, Gallimard, 1996 [1974], p. 15-92, ici p. 26-27.

²⁹ *Ibid.*, 43.

mot, elle affiche son caractère partisan. Comme le titre lui-même le suggère, ce texte illustre les lignes directrices pour réaliser la transition d'une théorie qui légitime les relations sociales existantes et ainsi en compromet la compréhension³⁰, à une théorie qui se propose de connaître correctement la société actuelle en montrant qu'il est possible de la modifier radicalement, car « les conditions de cette transformation sont actuellement remplies »³¹. En revanche, la théorie traditionnelle – qui remonte aux origines de la philosophie moderne, notamment à Descartes – est une théorie de nature purement déductive, centrée sur la cohérence du système et dont toutes les parties sont liées logiquement les unes aux autres dans l'optique d'expliquer les faits par l'application de lois universelles³² ; elle absolutise le concept même de théorie, en passant sous silence son rapport avec les processus constitutifs de la réalité sociale³³. Or ce genre de théorie s'est universellement répandu dans la science occidentale et s'est imposé comme le cadre conceptuel fondamental pour étudier à la fois la matière inanimée et les domaines de la vie³⁴. Comme la théorie traditionnelle se détache de la totalité sociale, ce n'est pas un hasard si elle s'embourbe dans des catégories dualistes (pensée/être, esprit/matière, sensibilité/entendement)³⁵ sans les

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 39-42, 49-52.

³¹ *Ibid.*, p. 62, n. 20.

³² *Ibid.*, p. 15-17.

³³ Cf. *ibid.*, p. 26, 36-37. Nous avons examiné la lecture horkheimerienne de Descartes dans un article auquel nous nous permettons de renvoyer : Raffaele Carbone « L'âge bourgeois et la philosophie moderne : Horkheimer lecteur de Descartes et Spinoza », dans *Regards contemporains sur la philosophie moderne. Lectures et réceptions*, Actes du colloque *Nouveaux regards sur l'âge classique : usages contemporains et relectures* (Paris, 31 mai-1 juin 2018), sous la direction d'Éric Marquer et Paul Rateau, Paris, Publications de la Sorbonne, 2022, p. 41-60.

³⁴ Cf. à cet égard Sertório de Amorim e Silva Neto, *O Esclarecimento Tardio: Barbárie e Razão na Teoria Crítica de Horkheimer*, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas UFMG, 2003, p. 18-20.

³⁵ Cf. M. Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique », art. cité, p. 26, 29-30.

surmonter véritablement³⁶, et finit par produire une rationalité désincarnée et détemporalisée, qui ramène le réel au savoir absolu et l'identifie ainsi à la raison tout court³⁷. D'ailleurs Marx lui-même insistait sur l'incapacité de la philosophie à venir à bout de la dualité de la pensée et de l'être. À propos de Hegel, il notamment affirmait : « [...] Hegel est tombé dans l'illusion de concevoir le réel comme le résultat de la pensée qui se résorbe en soi, s'approfondit en soi, se meut par soi-même, tandis que la méthode de s'élever de l'abstrait au concret n'est pour la pensée que la manière de s'appropriier le concret, de le reproduire en tant que concret pensé. Mais ce n'est nullement là le processus de la genèse du concret lui-même »³⁸.

La coupure entre la théorie et la totalité sociale, que Horkheimer décèle chez les spécialistes et académiciens ses contemporains³⁹ et qui s'articule à « la dichotomie de l'individu et de la société »⁴⁰, reproduit à une nouvelle échelle les oppositions et les dualismes de la philosophie moderne, qui sont bien conservés chez Kant⁴¹ : c'est la tension non résolue entre

³⁶ C'est l'une des critiques que Marx adresse à Hegel, et qui est reprise par Lukács lui-même. Cf. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, ouvr. cité, p. 35. Dans cette page, Lukács présente « la fonction de la théorie comme connaissance de la réalité par elle-même » en tant que terrain sur lequel apparaissent la parenté et la rupture entre la philosophie de Hegel et le matérialisme historique (*ibid.*). Cf. Friedrich Engels et Karl Marx, *La sainte famille ou critique de la critique. Contre Bruno Bauer et consorts*, dans K. Marx, *Philosophie*, trad. de l'allemand par Maximilien Rubel et Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1994, p. 261.

³⁷ C'est ce que souligne S. Kouvélakis, *La critique défaite*, ouvr. cité, p. 68.

³⁸ K. Marx, « Introduction générale à la critique de l'économie politique », dans *Philosophie*, ouvr. cité, p. 471.

³⁹ Cf. M. Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique », art. cité, p. 41.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁴¹ Horkheimer se confronte à Kant dès ses premiers travaux : la *Promotionsschrift*, intitulée *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft* (1922), et la *Habilitationsschrift*, intitulée *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (1925). En effet, dans ces textes, il commence à explorer les tensions, les clivages et les contradictions de la pensée moderne, qu'il disséquera analytiquement dans ces cours universitaires et articles en les mettant en relation étroite avec les tensions, les clivages et les contradictions de la société bourgeoise. L'approche et l'orientation de la recherche de Horkheimer apparaissent notamment dans le projet qu'il appelle de ses vœux dans les « Remarques finales » de la thèse d'habilitation, à savoir une « clarification radicale de la

sensibilité et entendement, activité et passivité, *a priori* et donnée sensible⁴². Effectivement, « le double caractère que présentent » les concepts majeurs du kantisme – révélant d’une part l’exigence d’unité, de systémativité et de clarification, d’autre part un résidu d’obscurité et d’inconscience – « correspond parfaitement à la forme contradictoire que prend l’activité humaine dans les temps modernes »⁴³. Renouant avec les analyses de Lukács⁴⁴, Horkheimer essaie d’éclaircir la nature de ces contradictions :

L’activité collective des hommes dans la société est le mode d’existence spécifique de leur raison, c’est dans et par elle qu’ils en appliquent les forces et qu’ils en confirment l’essence. En même temps, cependant, l’ensemble de ce processus et de ses résultats leur apparaît comme quelque chose d’étranger, et, avec tout ce qu’il comporte de gaspillage d’énergie et de vies humaines, de guerres et de misères innombrables et absurdes, il prend figure de puissance naturelle immuable, de destin transcendant à l’humanité⁴⁵.

L’attitude critique de Horkheimer est principalement dirigée contre la métaphysique idéaliste occidentale : celle-ci a toujours idéalisé et transfiguré le monde empirique, trouvant sa raison d’être dans un logos éternel, dans une sphère idéale éternelle, faisant confiance à une « possibilité

doctrine qui sous-tend non seulement la philosophie kantienne mais aussi, dans une large mesure, la culture moderne : la doctrine de l’ambivalence originelle [*ursprünglichen Zwiespältigkeit*] de la personne rationnelle en tant qu’ensemble de volonté et de connaissance » (M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, dans *Id., Gesammelte Schriften, Band 2, Philosophische Frühschriften. 1922-1932*, édition par G. Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1987, p. 146; nous traduisons).

⁴² M. Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique », art. cité, p. 34.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ C’est ce qu’affirme Rolf Wiggershaus, *Max Horkheimer. Zur Einführung*, Hambourg, Junius, 1988, p. 71

⁴⁵ M. Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique », art. cité, p. 34.

d'harmonie idéale » au-delà des « possibilités terrestres de l'homme »⁴⁶. Horkheimer aborde également cette question dans « À propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine », paru trois ans avant « Théorie traditionnelle et théorie critique ». Dans cet article de 1934, s'il débusque les artifices du rationalisme, il ne prend pas pour autant fait et cause pour l'irrationalisme (en effet, tous deux éternisent une réalité périssable dans des constructions conceptuelles abstraites⁴⁷). Or le rationalisme prétend que le « moi isolé » peut découvrir dans sa solitude métaphysique l'idée de Dieu et la structure éternelle du monde ; ainsi il postule une relation constante entre le concept et la réalité, détachée de toute pratique humaine, et donc non susceptible d'être transformée⁴⁸. Depuis la séparation cartésienne entre la pensée et l'étendue, le rationalisme produit une conception statique et anhistorique de la vérité, réalisant une époque du soubassement matériel de la pensée. La substance spirituelle, apte à comprendre des vérités éternelles et immuables, est une monade qui, clivée de son horizon temporel, retranchée de l'histoire et déjà toujours séparée de la dimension spatiale, ignore sa dépendance à l'égard du processus de la vie sociale⁴⁹.

⁴⁶ *Id.*, « À propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine » (1934), dans *Id.*, *Théorie critique. Essais*, présentés par Luc Ferry et Alain Renaut, Paris, Payot, 2009, p. 103-152, ici p. 148.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 149.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 103-104. Il faut noter que cette approche théorique s'accompagne d'un idéal épistémologique des sciences de la nature qui, comme le souligne Lukács, lorsqu'il est appliqué à la société, devient un instrument de lutte idéologique de la bourgeoisie. « Pour cette dernière, c'est une question vitale, d'une part, de concevoir son propre ordre de production comme constitué par des catégories valables d'une manière intemporelle et destinées à exister éternellement grâce aux lois éternelles de la nature et de la raison et, d'autre part, de juger les contradictions qui s'imposent à la pensée d'une manière inévitable, non pas comme des phénomènes appartenant à l'essence même de cet ordre de production, mais comme de simples faits de surface » (G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, ouvr. cité, p. 29).

⁴⁹ M. Horkheimer, « À propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine », art. cité, p. 151.

Il n'en demeure pas moins vrai que Horkheimer n'ignore pas les aspects "progressistes" du rationalisme. Considérons à ce propos « Le dernier attaque contre la métaphysique » (1937). Le penseur allemand examine ici les caractères distinctifs de l'empirisme logique : selon ce courant de pensée, les formes de la connaissance et les relations que les hommes établissent entre eux et avec la nature sont immuables. Or cette conception semble se rapprocher du rationalisme, car selon ce dernier « toutes les possibilités subjectives et objectives consistent en des jugements qui résident depuis toujours dans l'individu »⁵⁰. Néanmoins, loin de se cantonner à des simples constatations sur les données, le rationalisme met en avant la notion de « subjectivité active opérant de l'intérieur avec ses aspirations et ses idées », qui implique une ouverture vers le futur. Dans cette optique, le rationalisme est moins lié au passé que l'empirisme, pour lequel la nouveauté équivaut à un manque d'information. Ainsi, à la différence d'une théorie selon laquelle le sujet pensant se limite à subsumer des propositions protocolaires sous des énoncés plus généraux pour faire de nouvelles déductions, le rationalisme se rapproche d'une conception matérialiste de l'histoire, notamment si l'on considère la conception leibnizienne du sujet comme « "substantia ideans", au sens d'auteur des décisions et des actes »⁵¹.

Toujours est-il que le jugement que Horkheimer porte sur le rationalisme et, de manière générale, sur la philosophie bourgeoise subit quelques variations au fil du temps. Examinons par exemple l'interprétation horkheimerienne de la raison chez Leibniz dans son cours sur l'histoire de la philosophie moderne de 1927 et dans un passage de l'article « Matérialisme et métaphysique », qui date de 1933. Rappelons que dans son cours de 1927, en renouant avec *L'idéologie allemande*⁵², Horkheimer

⁵⁰ *Id.*, « Le dernier attaque contre la métaphysique », dans *Théorie critique. Essais*, ouvr. cité, p. 195-239, ici p. 208.

⁵¹ *Ibid.*, p. 209.

⁵² C'est ce que fait valor Alfred Schmidt, « Horkheimer als Philosophiehistoriker der Neuzeit » (Nachwort des Herausgebers), in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, sous la direction d'Alfred Schmidt et Gunzelin Schmid Noerr, 19 vol., Francfort-sur-le-Main,

affirme qu'il est erroné de penser que les idées philosophiques sont détachées de l'histoire de la société humaine, qu'elles ont leur propre histoire indépendante et sont dotées d'une signification spécifique, censée être comprise exclusivement dans le champ de la philosophie⁵³. Or, dans ses leçons, Horkheimer suggère que la notion leibnizienne de raison peut avoir une empreinte positive sur la sphère sociale parce que la conscience de l'harmonie universelle et des liens qui se tissent dans l'univers permet d'adopter « une attitude qui considère le bien-être et le malheur d'autrui comme les siens propres et qui conduit donc à une participation active et positive à la société »⁵⁴. En revanche, dans l'article de 1933, la fonction de la raison est sujette à caution. En effet, dans ce dernier texte, Horkheimer interprète la conception leibnizienne de la raison – ainsi que celles de Spinoza et d'autres rationalistes – comme l'instauration d'un ordre ontologique et axiologique qui fixe une fois pour toutes les normes de conduite dans la société : or, aux yeux de Horkheimer, ces normes vont à l'encontre des intérêts vitaux des individus et légitiment la domination des masses en ancrant le comportement moralement valable dans un ordre éternel⁵⁵ – un comportement qui se caractérise par la soumission à l'ordre du réel, par l'intériorisation du sacrifice et par la subordination du charnel au spirituel⁵⁶.

Fischer, 1985-1996, t. 9, *Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie*, édition par A. Schmidt, 1987, pp. 483-493.

⁵³ « Indem die Menschen ihre Beziehungen, die wirklichen Verhältnisse, unter denen sie leben, umgestalten, verändern sie auch ihre metaphysischen Vorstellungen, ihre religiösen und philosophischen Ideen. [...] Es ist auch ganz falsch zu meinen, daß diese Ideen, abgelöst von der Geschichte der menschlichen Gesellschaft, notwendig einen inneren und durchgehenden Sinn haben müßten und daß man gar diesen Sinn „innerhalb der Philosophie“, das heißt ohne Kenntnis der wirklichen Geschichte zu explizieren vermöchte [...] » (*Id.*, *Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie*, ouvr. cité, « Vorwort », p. 17).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 270 (nous traduisons).

⁵⁵ Cf. *Id.*, « Matérialisme et morale », dans *Théorie critique. Essais*, ouvr. cité, p. 69-101, ici p. 70.

⁵⁶ C'est l'un des thèmes majeurs des recherches horkheimeriennes des années 1930. Cf. *Id.*, « Égoïsme et émancipation. Contribution à l'anthropologie de l'âge bourgeois » (1936), dans

Dans son cours sur l'histoire de la philosophie moderne de 1927 et dans ses essais publiés au cours des années 1930, Horkheimer étudie de manière approfondie les tensions et les contradictions de la société européenne et notamment de l'anthropologie élaborée par les penseurs bourgeois aux temps modernes. La contradiction majeure tient au gouffre qui s'ouvre entre l'idéal et le réel. D'une part, la société bourgeoise encourage un égoïsme illimité au nom du principe d'autoconservation (c'est le domaine des rapports de concurrence réels qui imprègnent la sphère économique marchande), d'autre part, elle promeut un idéal d'élévation morale qui, en invoquant le bien commun, prône la renonciation aux pulsions égoïstes et valorise l'ascétisme⁵⁷. La société bourgeoise se caractérise ainsi par un clivage entre éthique et économie, mais au sein de cette contradiction l'idéal ascétique finit par se plier aux exigences de la sphère économique marchande ; il dissimule l'imposition d'une morale bourgeoise qui vise la domination des masses. D'autre part, l'écart entre l'idéal et le réel se révèle également – on vient de le voir – sur le plan épistémologique, dans les dualismes qui marquent la philosophie moderne et qu'on peut ramener essentiellement à la différence entre « chose pensante » et « chose étendue ». Toujours est-il que Horkheimer déniche dans la tradition philosophique moderne certaines tendances aptes à remettre en cause l'ordre existant⁵⁸ et à comprendre les contradictions de la société bourgeoise au prisme d'un ordre rationnel qui serait inscrit dans le cosmos⁵⁹.

Id., *Théorie traditionnelle et théorie critique*, ouvr. cité, p. 139-227 ; *Id.*, « Montaigne et la fonction du scepticisme » (1938), dans *Id.*, *Théorie critique. Essais*, ouvr. cité, p. 241-288.

⁵⁷ Cf. *Id.*, « Égoïsme et émancipation... », art. cité, p. 142-148, 206-207.

⁵⁸ Considérons, par exemple, l'attitude critique du scepticisme humaniste à l'égard de la scolastique et de l'ordre féodal. Cf. *Id.*, « Montaigne et la fonction du scepticisme », art. cité, p. 255, 284.

⁵⁹ On peut évoquer aussi un article des années 1940, « Raison et conservation de soi » : « Parce que l'universalité hypostasie l'accord des intérêts dans un monde dans lequel ils divergent encore, de manière irréconciliable, la vocation théorique de la raison à l'universel revêt constamment les traits de la non-vérité, de la répression. [...] Les rationalistes ont raison contre les empiristes en faisant positivement reproche à la société bourgeoise, par les concepts d'autonomie et d'universalité, de ce que la solidarité des hommes ne parvient à s'y exprimer que de manière violente et destructive » (*Id.*, « Raison et conservation de soi »

Certes, on peut faire état de quelques oscillations dans les évaluations portées par Horkheimer sur les philosophes modernes et sur certaines tendances de la pensée bourgeoise – mais sans doute de telles oscillations dépendent-elles en partie des contextes de l'écriture de chaque texte. En effet, Horkheimer montre que les tendances critiques et rationnelles prédominaient dans la philosophie de la première modernité⁶⁰, lorsque la bourgeoisie était engagée dans une lutte continue contre le féodalisme – et, dans un second temps, contre l'absolutisme –, tandis que la pensée philosophique devint bien plus affirmative et idéologique avec le triomphe historique de la bourgeoisie et à cause de sa transformation, dans l'Europe du XIX^e siècle, en une nouvelle classe hégémonique. Comme l'a démontré John Abromeit, Horkheimer inscrit à la fois la philosophie et la culture de l'Europe moderne dans le cadre plus ample de la dialectique de la société bourgeoise⁶¹.

Revenons, pour conclure, à la confrontation entre Lukács et Horkheimer. De manière plus générale, les deux auteurs partagent la revendication d'un riche héritage culturel qui comprend l'humanisme, le rationalisme classique, l'idéalisme allemand, mais dans l'optique de la conservation et du dépassement des moments progressistes de la culture bourgeoise. Toutefois, au-delà de l'historicisme commun à leurs analyses de la société bourgeoise, une différence de méthode émerge entre les deux penseurs. Horkheimer retrace l'histoire de la philosophie et de la culture modernes à la lumière d'une périodisation indexée sur une histoire économique du capitalisme (phase bourgeoise ascendante, période

(1941-1942), traduit de l'allemand par J. Debouzy, dans *Id., Éclipse de la raison*, suivi de *Raison et conservation de soi*, Paris, Payot, 1974, p. 199-236, ici p. 206-207).

⁶⁰ Voir par exemple les pages consacrées à Giordano Bruno dans la *Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie* (ouvr. cité, p. 47-58). Horkheimer met ici en évidence la rupture épistémologique déclenchée par le penseur italien, la révolution intellectuelle qu'il a opérée dans l'Europe du XVI^e siècle. On peut par exemple considérer son idée de la validité universelle des lois de la nature (*ibid.*, p. 50).

⁶¹ Cf. John Abromeit, *Horkheimer and the Foundations of Frankfurt School*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 10, 381.

libérale/industrielle, période monopoliste) et fait un usage limité du thème lukácsien de la réification⁶². Mais on peut détecter une autre différence. L'interprétation horkheimerienne de l'histoire de la philosophie moderne est matérialiste mais non réductionniste : Horkheimer met l'accent sur l'autonomie relative de la pensée et de l'art par rapport aux relations sociales existantes. Aux yeux de Horkheimer, si chaque aspect de la culture renvoie aux modes de production de la vie matérielle, le rôle de la conscience et de l'initiative individuelle ne se dissolvent pas intégralement dans les relations économiques⁶³. D'autre part, à la différence de l'ancien directeur de l'Institut de recherche sociale, Carl Grünberg, qui accepte les principes de base du marxisme orthodoxe dans ses versions social-démocrate et communiste, et notamment l'idée selon laquelle la superstructure refléterait plus ou moins directement la base matérielle de la société, Horkheimer pense que la question ne se pose pas en ces termes. On peut sans doute affirmer que l'ordre social conditionne non seulement les institutions politiques et juridiques mais aussi les hautes sphères de la culture, toutefois la supposition d'une correspondance constante entre les processus idéaux et matériels ne tient pas suffisamment compte du rôle médiateur complexe des éléments psychiques⁶⁴. Quant à Lukács, même si ce dernier conteste la

⁶² C'est ce que fait valoir S. Kouvélakis, *La critique défaite*, ouvr. cité, p. 151 (pour d'autres lignes de divergence entre les deux auteurs, cf. aussi *ibid.*, p. 152-153). Cf. aussi Stefan Breuer, « The Long Friendship : Theoretical Differences between Horkheimer and Adorno », dans *On Max Horkheimer : New Perspectives*, sous la direction de Seyla Benhabib, Wolfgang Bonß et John McCole, Cambridge (MA)-Londres, The MIT Press, 1993, pp. 257-279, ici pp. 257-262. Selon ce commentateur, si, dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács considère le rapport à la marchandise comme le prototype de toutes les formes de réification et de subjectivité, aucun propos de ce type n'apparaît chez Horkheimer, car ce dernier ne serait pas intéressé à mettre au jour la médiation, la présence de la structure sociale dans l'héritage culturel bourgeois (*ibid.*, pp. 261-262).

⁶³ Cf. M. Horkheimer « Geschichte und Psychologie », dans *Id.*, *Gesammelte Schriften*, t. 4, *Schriften 1931-1936*, édition par A. Schmidt, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1988, p. 48-69, ici p. 57-58. Cf. aussi *Id.*, « Autorité et famille » (1936), dans *Théorie traditionnelle et théorie critique*, ouvr. cité, p. 229-320, ici p. 234-236.

⁶⁴ C'est ce que fait valoir Vladimir Puzone, « Filosofia da história ou reprodução da vida dos indivíduos ? A crítica de Max Horkheimer a Georg Lukács e a reformulação do marxismo »,

réduction économique de la conscience, de la subjectivité et donc de la culture chez les théoriciens marxistes⁶⁵, il remarque – comme on l’a vu – que la contradiction existant entre la subjectivité et l’objectivité des systèmes rationalistes, les ambiguïtés et les équivoques qui se cachent dans leurs concepts de sujet et d’objet, l’incompatibilité entre leur essence de systèmes « produits » par le sujet et leur nécessité inexorable qui va à l’encontre de l’homme, constituent l’expression logique et méthodologique de la société moderne. Qui plus est, dans « Il y va du réalisme » (1938), Lukács affirme que « la philosophie est un reflet conceptuel de la réalité » et que « les catégories économiques fondamentale du capitalisme se reflètent immédiatement et toujours à l’envers dans la tête des hommes »⁶⁶. Ainsi il semble ne pas reconnaître une autonomie possible de la philosophie par rapport aux relations sociales existantes, au moins dans le cadre de la structure réifiée de la société capitaliste⁶⁷.

Data de registro: 01/08/2023

Data de aceite: 18/10/2023

dans *Sociologia & Antropologia*, vol. 7, n° 1, p. 239-265, ici p. 253. Cf. M. Horkheimer « Geschichte und Psychologie », *passim*.

⁶⁵ Cf. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, ouvr. cité, p. 47-48, 63-64. Selon Tertulian, dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács sous-estime certains facteurs objectifs, notamment le poids inexorable de l’économie dans le tissu des fonctions sociales (N. Tertulian, « L’évolution de la pensée de Georg Lukács », *L’Homme et la société*, n° 20, 1971, p. 13-36, ici p. 30). Sur ce point, cf. aussi Andrew Feenberg, *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács, and the Frankfurt School*, Londres-Brooklyn, Verso, 2014 [1981], p. 64, 67.

⁶⁶ G. Lukács, « Il y va du réalisme » (1938), dans *Id.*, *Problèmes du réalisme*, Paris, L’Arche Éditeur, 1975, p. 243-273, ici, respectivement, p. 246 et 247.

⁶⁷ Mais la question est plus complexe qu’on ne peut le montrer ici. Cf. par exemple G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, ouvr. cité, p. 251-252, où l’auteur précise en quel sens il faut entendre l’identité de la pensée et de l’être : elle « consiste en ce qu’ils sont des moments d’un seul et même processus dialectique, réel et historique ».