Mosaïque
ISSN : 2105-1100
Publisher : Université de Lille

25 | 2026
Histoire et perspectives de la théorie critique / L'attractivité des territoires en France de l'Antiquité à nos jours : causes, pratiques, enjeux

La théorie critique comme humanisme actif : Max Horkheimer et l'humanisme

Critical Theory as Active Humanism: Max Horkheimer and Humanism

Raffaele Carbone

https://www.peren-revues.fr/mosaique/3010

DOI : 10.54563/mosaique.3010

Electronic reference
Raffaele Carbone, « La théorie critique comme humanisme actif : Max Horkheimer et l'humanisme », *Mosaïque* [Online], 25 | 2026, Online since 22 septembre 2026, connection on 08 octobre 2026. URL : https://www.peren-revues.fr/mosaique/3010

Copyright
CC-BY

La théorie critique comme humanisme actif : Max Horkheimer et l'humanisme

Critical Theory as Active Humanism: Max Horkheimer and Humanism

Raffaele Carbone

OUTLINE

1. Introduction. Humanisme et théorie critique : quelques repères historiques et quelques aspects du débat actuel
2. Horkheimer et la modernité
3. « Égoïsme et émancipation » : l'humanisme, la Réforme et l'ordre bourgeois
4. L'essai sur Montaigne : scepticisme et humanisme
5. Épilogue

TEXT

1. Introduction. Humanisme et théorie critique : quelques repères historiques et quelques aspects du débat actuel

1 Chacun sait que c'est au cours de la seconde moitié du XVIIIe siècle, dans un article de Quesnay paru dans les Éphémérides du citoyen, que le mot « humanisme » est entré dans le lexique philosophico-culturel européen avec le sens d'« amour général de l'humanité », en tant que synonyme de philanthropie [1], tandis que c'est le XIXe siècle qui a marqué un tournant décisif dans ce concept, tout d'abord, grâce à la publication de l'ouvrage du philosophe et pédagogue Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848), *La Querelle du philanthropinisme et de l'humanisme dans la théorie de l'enseignement de notre temps* (1808). Niethammer a forgé le terme « Humanismus » à partir de l'*humanitas* cicéronienne et l'a utilisé comme une arme dans une bataille pédagogique opposant les études classiques du *Gymnasium* à la *Realschule*, qui se concentrait sur la formation professionnelle de la bourgeoisie.

Il a soutenu que le « Philanthropinismus » devrait s'appeler plutôt « Animalismus », puisqu'il prône un modèle d'éducation qui ne se base pas sur l'humanité mais sur l'animalité : en somme, il s'adresse à la part animale de l'homme (Niethammer, 1808 : 8)[2]. Niethammer a contesté ce modèle « matérialiste » et a soutenu que l'homme n'est pas une simple juxtaposition d'animalité et de rationalité, mais un tout unifié à partir de ces deux éléments. Ainsi l'« Humanismus » devrait opérer une rupture radicale avec le « Philanthropinismus » (Niethammer, 1808 : 67). Selon le modèle humaniste, le processus éducatif comprend une formation intellectuelle et morale qui, inspirée de la pensée de Kant, a pour but l'homme en vue de faire progresser l'humanité. Ce type d'éducation doit être mis en œuvre, à travers l'étude du grec et du latin, au gymnase et à l'université (Hartog, 2022 : 232)[3]. En effet, le cœur du conflit entre philanthropisme et humanisme résidait dans le débat sur l'enseignement des langues, en particulier des langues classiques (Bosakova et Bykova, 2021 : 115-116).

2 Tout en conservant sa place dans les débats pédagogiques, le concept d'humanisme s'est étendu à d'autres contextes dès les années 1830 et 1840. Il s'est enrichi de connotations plus complexes, à mesure que des auteurs tels qu'Arnold Ruge le réinterprétaient en mettant en avant un ensemble d'attitudes et de positions sociales qu'il devait impliquer. L'humanisme connaît ainsi une nouvelle inflexion, caractérisée par une prise en compte accrue de la question sociale. Dans cette optique, les journaux ont également commencé à attribuer de nouvelles significations au concept d'humanisme dans la période précédant les révolutions de 1848/49 (cf. Bödeker, 1982 : 1063-1128 ; Bollenbeck, 1994 : 142-155 ; Hakkarainen, 2020 : 23-24).

3 Enfin, comme chacun sait, vers le milieu du XIXe siècle, le terme « Humanismus » a commencé à être utilisé pour désigner un événement historique et un phénomène intellectuel associé à la Renaissance (Hagen, 1941-1944 ; Voigt, 1859 ; Burckhardt, 1960/2007).

4 Aussi le mot d'« humanisme » recouvre-t-il au moins trois ensembles de significations et comporte plusieurs implications épistémologiques et morales. Toutefois, l'aspect prépondérant qu'on peut dégager de ce concept semble être la mise en valeur de la dimension intellectuelle et spirituelle de l'être humain. Comme nous le montre-

rons, Horkheimer saisit lui aussi cette accentuation d'un élément abstrait et contemplatif dans l'humanisme de la première modernité, et ressent donc le besoin de le « corriger » pour rendre l'humanisme réel et actif.

5 Pour résumer : d'abord limité à des questions pédagogiques, ensuite utilisé tout particulièrement pour désigner la sphère des études littéraires au début de l'époque moderne (la lecture critique des textes anciens, la méthodologie philologique et ses multiples implications historiques, intellectuelles et sociales, etc.), l'humanisme a acquis une signification plus large pour indiquer l'importance épistémologique, éthique et politique de la condition humaine. Ce n'est pas un hasard si le débat sur l'humanisme revient à plusieurs reprises au fil des siècles et si aujourd'hui, face aux différentes formes d'anti-humanisme ou de post-humanisme, on se réapproprie ce mot pour proposer des projets de renouvellement de notre civilisation. Toutefois, le terme « humanisme » n'est pas sans soulever quelques problèmes en ce premier quart de siècle. Dans un article paru en 2022, François Hartog, en se proposant d'interroger une généalogie moderne de la culture européenne, fait le point sur la manière ambivalente dont on se rapporte au concept d'humanisme au XIXe siècle :

> Aujourd'hui, l'humanisme a ou trop bonne ou trop mauvaise presse. Il est ce dont il faut se débarrasser, ce dont il est plus que temps de sortir : on le qualifie alors volontiers d'« humanisme classique » pour en accentuer l'étroitesse. Il est le cadre vermoulu d'une vision du monde européo-humano-centrique, dont la liste des méfaits est toujours susceptible d'être allongée. Ou, inversement, trop bonne presse. Car quel politique, quelle personne exerçant la moindre responsabilité viendrait se revendiquer comme un antihumaniste résolu ou oserait récuser l'humanisme comme valeur face aux diverses formes de la barbarie ? (Hartog, 2022 : 228)

Il n'en demeure pas moins que la mise en cause de l'humanisme occidental remonte (au moins) au XXe siècle [4]. Chacun connaît la critique très sévère élaborée par Claude Lévi-Strauss sur un humanisme dérivé de la Renaissance. Dans « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », un discours prononcé à Genève le 28 juin 1962 lors des cérémonies pour le 250e anniversaire de la naissance du philosophe, qui sera ensuite inséré dans *Anthropologie structu-*

rale deux (1973), Lévi-Strauss met au jour le lien entre la séparation de l'homme et de la nature produite par la culture européenne depuis le XVe siècle et la hiérarchisation des groupes humains, au sommet de laquelle se place l'homme occidental (Lévi-Strauss, 1996 : 53).

6 Dans un volume récent, *The Critical Humanism of the Frankfurt School as Social Critique*, discutant un livre de Ken Plummer (2021) sur l'humanisme critique, Oliver Kozlarek remarque que la critique actuelle de l'humanisme ignore largement ou tend à cacher le fait que l'humanisme – comme l'affirme d'ailleurs Erich Fromm (1999 : 5) – est déjà en soi-même un discours critique. L'humanisme ne saurait se réduire à une doctrine ou une idéologie célébrant de manière naïve l'épanouissement de l'humanité dans les sociétés occidentales ; il est plutôt un rappel du fait que ces réalisations sont en permanence minées par les conditions sociales, politiques et économiques de nos sociétés (Kozlarek, 2024 : 3). Ces précisions données, soulignant que l'humanisme doit faire corps avec la critique sociale et politique, Kozlarek met en avant « la tradition de l'humanisme que l'on peut extraire de la première théorie critique » : il porte l'attention sur cette situation « dialectique »

> qui reflète en fin de compte une société divisée dans laquelle de petites élites concentrent non seulement le pouvoir politique et économique, mais aussi les privilèges de revendiquer pour elles seules les avantages de la « véritable humanité », tandis que les « masses » sont censées renoncer à leurs droits (*ibid.*).

Selon Kozlarek, « l'humanisme de la Théorie critique est soumis à une "critique immanente" : *une critique humaniste de l'humanisme* […] » (*ibid.*, p. 4). Il s'agit d'un « retournement autocritique de l'humanisme contre lui-même » qui ne devrait pas saper les fondements de sa spécificité, soit : sa critique sociale, toujours liée à la contestation d'un ordre social qui s'impose dans les faits. Cette attitude peut être non seulement un moyen important pour faire face à l'aliénation et à la déshumanisation de nos sociétés contemporaines mais aussi une réponse aux illusions d'un monde post-humain ou transhumain qui serait meilleur que notre monde actuel (*ibid.*).

7 Dans la tradition de la première théorie critique, l'exigence de repenser et redéfinir l'humanisme se trouve non seulement chez

Fromm mais aussi (et tout d'abord) chez Horkheimer. Nous croyons, à cet égard, qu'il est intéressant et pertinent de revenir aux textes horkheimeriens (notamment ses essais publiés dans la seconde moitié des années 1930) dans lesquels une « nouvelle » idée d'humanisme est envisagée à partir du programme d'une théorie critique de la société.

2. Horkheimer et la modernité

8 Depuis le début des années 1930 jusqu'à la fin des années 1960, Horkheimer et ses collègues de l'Institut für Sozialforschung à Francfort se sont consacrés à l'élaboration d'une théorie critique dont le principal objectif était de comprendre les raisons de l'échec de la révolution, et ensuite du déclin d'une époque marquée par le capitalisme monopolistique et les principes libéraux en matières économique et politique. La théorie critique visait ainsi à éclairer les contradictions de l'économie marchande, les pathologies de l'ordre social, dans la perspective de tracer la voie vers l'émancipation. Selon Horkheimer, après une période ascensionnelle, caractérisée par le développement des facultés humaines et par l'affirmation progressive de la maîtrise de l'homme sur la nature, l'économie fondée sur l'échange des marchandises a fini par freiner le déploiement et l'émancipation de l'individu et conduit la société à une nouvelle barbarie (Horkheimer, 1988c : 201-202 ; Horkheimer, 1996a : 61-63). La théorie critique remet alors en question l'ordre établi et entend lutter contre lui : elle oppose, à la "théorie traditionnelle", un nouveau modèle de scientificité dépassant les dualismes et notamment la séparation entre sujet et objet (Horkheimer, 1988c : 203 ; Horkheimer, 1996a : 65). En revanche, la théorie traditionnelle, qui remonte aux origines de la philosophie moderne, notamment à Descartes, est une théorie de nature déductive : elle repose sur la rigueur logique, sur la cohérence dans la liaison systématique de ses propositions ; elle présume expliquer les faits par l'application de lois universelles. Mais elle ne voit pas son inscription dans une réalité sociale et concourt, partant, au maintien de l'ordre établi (Horkheimer, 1988c : 162-164, 217 ; Horkheimer, 1996a : 15-17, 82).

9 Dans l'optique d'effectuer une analyse critique de la société bourgeoise, de ses tensions internes et ses contradictions, devenues

désormais évidentes à son époque (celle du capitalisme corporatif, monopolistique et autoritaire), et ainsi jeter les assises de sa transformation, Horkheimer s'est intéressé aux bouleversements historiques et aux transformations économiques et sociales qui marquent l'époque moderne ainsi qu'aux penseurs qui ont exprimé sur le plan conceptuel ces changements en contribuant à les orienter et accélérer. En effet, entre 1925 et 1930, dans plusieurs essais et conférences, Horkheimer propose une interprétation originale de l'histoire de la philosophie moderne comme expression médiate de l'histoire de la société bourgeoise. En étudiant les auteurs modernes et s'appuyant sur les « histoires de la philosophie moderne », ainsi que les commentaires parus entre la moitié du XIXe et le début du XXe siècle, Horkheimer reconstruit les relations entre la philosophie moderne et le développement historique de la société bourgeoise, mais il effectue également des analyses méticuleuses de philosophes, œuvres et problèmes spécifiques qui n'ont rien à envier aux histoires de la philosophie traditionnelles. Ces travaux, en premier lieu la *Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie* de 1927, fournissent une vue d'ensemble sur l'interprétation matérialiste de l'histoire de la philosophie moderne à laquelle Horkheimer travaille à cette époque (cf. Abromeit, 2011 : 90-91 ; Stirk, 1992 : 15-16) et qui s'inscrit dans ce contexte culturel marqué – à partir du recueil de Lukács, *Histoire et conscience de classe*, de 1923[5] – par un réexamen de la pensée moderne sous l'impulsion d'une certaine lecture de Marx[6].

10 Horkheimer continue à étudier les liens entre l'histoire de la philosophie et le développement de la société bourgeoise pendant les années 1930. En témoigne tout particulièrement l'essai "Montaigne et la fonction du scepticisme", publié en 1938. Horkheimer s'intéresse à Montaigne parce qu'il considère les *Essais* non seulement comme une lecture agréable mais comme un jalon essentiel dans l'histoire culturelle moderne (Horkheimer, 1988d : 237-294 ; Horkheimer, 2009b : 241-288). Dans cet essai, Horkheimer met au jour les liens entre scepticisme antique, scepticisme moderne et théorie critique ; il présente le scepticisme de Montaigne comme une des réponses possibles de l'homme à une réalité inhospitalière ; il montre que l'« humanisme actif » de la théorie critique s'inscrit en continuité avec l'humanisme de la première modernité tout en se caractérisant par sa visée émancipatrice et sociale (cf. Carbone 2018 ; Carbone 2020 ; Falchi Pelle-

grini 1989 ; Reitemeyer 2007). Ainsi le directeur de l'Institut für Sozialforschung étudie l'œuvre de Montaigne dans le cadre de l'histoire de la pensée philosophique et de l'histoire culturelle, car il confronte ses conceptions à celles des réformateurs et des philosophes de la première modernité (Luther, Calvin, Descartes, Pascal, Malebranche, Locke, etc.) : en lisant et commentant les *Essais*, Horkheimer met en exergue les contradictions irrésolues de l'époque – Dieu et le monde, la liberté et la sujétion, l'instinct naturel et la conscience morale, derrière lesquelles se cache la contradiction réelle entre l'individu qui aspire à se développer et les conditions du capitalisme naissant (Horkheimer, 1988d : 259 ; Horkheimer, 2009b : 259).

11 Ces réflexions supposent les analyses développées par Horkheimer dans son essai « Égoïsme et émancipation. Contribution à l'anthropologie de l'âge bourgeois » (1936). Ici le philosophe allemand étudie de manière approfondie les antinomies de la société européenne et de son anthropologie à l'aube des temps modernes. Dans sa dimension économique et sociale, cette société encourage l'égoïsme et l'individualisme, mais elle les condamne dans sa dimension théorico-spirituelle. C'est pourquoi l'homme moderne se comprend lui-même comme le sujet isolé d'intérêts d'ordre économique, comme un sujet qui interagit avec d'autres individus par le truchement du marché, soit par les opérations de l'achat et de la vente, si bien que « l'état d'aliénation [*Fremdheit*] » est hissé au rang de « catégorie anthropologique » (Horkheimer, 1988b : 70 ; Horkheimer, 1996b : 207). La forme d'existence de l'homme de la société bourgeoise est alors celle de la monade close sur elle-même « dans une solitude transcendantale » (*ibid.*)[7].

3. « Égoïsme et émancipation » : l'humanisme, la Réforme et l'ordre bourgeois

12 Dans ses articles des années 1930, préparés par ses recherches et ses cours universitaires des années 1920 qui se focalisaient sur l'histoire de la philosophie moderne et les liens entre la structure matérielle de la société bourgeoise et ses productions intellectuelles[8], Horkheimer

met au jour les contradictions qui couvent sous la surface de « l'ordre bourgeois [*bürgerlichen Ordnung*] » (Horkheimer, 1988b : 11 ; Horkheimer, 1996b : 141) et au sein des grands mouvements historico-culturels de la modernité. Il revient à plusieurs reprises sur la « scission [*Zwiespalt*] que la philosophie de l'époque bourgeoise perpétue depuis lors » et qui se manifeste de manière exemplaire « avec la liaison du doute méthodique de Descartes et son catholicisme authentique » (Horkheimer, 1988a : 278 ; Horkheimer, 2009a : 154). La philosophie et les idées reflètent historiquement une réalité contradictoire :

> la totalité sociale à laquelle les tendances libérales, démocratiques, progressistes de la forme dominante de la culture appartenaient, contenait dès le départ son contraire : la non-liberté, la contingence et la domination de la nature brute, ce qui, par la dynamique propre du système, menace finalement d'en anéantir nécessairement tous les traits positifs (Horkheimer, 1988a : 278 ; Horkheimer, 2009a : 154).

La réflexion horkheimerienne sur l'humanisme s'inscrit dans le cadre de ces analyses. Considérons à cet égard l'essai « Égoïsme et émancipation. Contribution à l'anthropologie de l'âge bourgeois », que nous avons déjà évoqué. Dans les premières pages de ce texte, Horkheimer compare l'anthropologie de l'époque moderne à l'anthropologie médiévale. Cette dernière fixe le statut de l'homme au sein de la création tout entière et le comprend à partir d'une norme transcendante, tandis que l'anthropologie moderne définit l'être humain à la lumière « des faits immédiatement accessibles », se focalise sur les traits caractéristiques de l'homme qui résultent d'une analyse historique, politique, psychologique (Horkheimer, 1988b : 10 ; Horkheimer, 1996b : 140). En effet, dans les écrits des années 1930, Horkheimer souligne l'opposition entre les attitudes intellectuelles respectives de l'homme du Moyen Âge et de la Renaissance, opposition qui s'incarne dans les dichotomies entre transcendance et immanence, tradition et observation sensible (Horkheimer, 1987a : 181 ; Horkheimer, 2010 : 13-14).

13 Dans « Égoïsme et émancipation », Horkheimer remarque que la pensée bourgeoise a engendré deux grandes visions de la nature humaine : la première conception proclame que la nature humaine est mauvaise et dangereuse (Machiavel, Hobbes), le deuxième courant

établit que l'homme est naturellement bon et capable de construire des relations sociales harmonieuses (Th. More, Rousseau). Ces deux modes de pensée ont toutefois un aspect commun : tous les deux condamnent et bannissent les impulsions humaines qui n'ont pas d'impact social immédiat et qui ne sont pas explicitement orientées vers l'harmonie et l'amour ; tous deux fustigent ce qu'ils considèrent comme des pulsions et comportements égoïstes, c'est-à-dire tournés vers soi sans visée sociale ou aimante. Il n'en demeure pas moins vrai que cette société bourgeoise – au sein de laquelle s'élabore une nouvelle anthropologie et qui stigmatise l'égoïsme et le plaisir en général – crée et renforce des conditions d'existence extrêmement pénibles d'autant plus qu'elle affirme son hégémonie. Ainsi, les sentiments dominants n'ont rien à voir avec l'harmonie et l'amour, ce sont plutôt l'indifférence et l'hostilité mutuelles des hommes, des familles, des classes, des peuples qui ont le dessus sur des sentiments de solidarités et de bienveillance (Horkheimer, 1988b : 12-13 ; Horkheimer, 1996b : 143). Dans l'univers de la libre concurrence, marqué par de forts contrastes économiques et sociaux et par « un état de guerre intérieur et extérieur », les individus « [...] développent des traits égoïstes, exclusifs, hostiles, afin de survivre dans cette dure réalité » (Horkheimer, 1988b : 13 ; Horkheimer, 1996b : 143-144). La société bourgeoise ne repose pas sur des relations de collaboration qui visent le bonheur de ses membres, mais sur l'action individuelle et isolée de l'individu qui lutte pour se préserver lui-même : en l'absence de projet capable d'établir la manière de combler les besoins de la collectivité, « chacun est persuadé qu'il travaille pour soi, chacun doit penser sans cesse à sa propre survie [*eigene Erhaltung*] » (Horkheimer, 1988b : 70 ; Horkheimer, 1996b : 206)

14 Horkheimer fait ainsi ressortir les contradictions de la société européenne et de son anthropologie à l'aube des temps modernes : comme nous l'avons déjà remarqué, selon le philosophe allemand, d'un côté, cette société nourrit l'égoïsme et l'individualisme, de l'autre, elle les proscrit. Dans cet espace de tensions, l'homme moderne se dessine comme le sujet isolé d'intérêts d'ordre économique, comme un sujet qui interagit avec d'autres individus par le truchement du marché, soit par les opérations de l'achat et de la vente. L'état d'aliénation constitue ainsi la condition de l'homme moderne. Comme nous l'avons souligné, la *Fremdheit* devient une

« catégorie anthropologique » et la forme d'existence de l'homme bourgeois est parfaitement représentée par l'image de la monade close sur elle-même (Horkheimer, 1988b : 70 ; Horkheimer, 1996b : 207) : si les individus ne tissent des liens entre eux que par l'entremise du marché, ils sont alors structurellement déconnectés les uns des autres. Aussi n'est-il pas étonnant que même l'humanisme, qui est lié à l'ascension de la bourgeoisie (Horkheimer, 1988b : 44 ; Horkheimer, 1996b : 177), soit considéré par Horkheimer comme un phénomène à double face :

> L'humanisme qui traverse l'histoire de l'esprit moderne révèle un double aspect. De manière immédiate, il signifie l'exaltation [*die Verherrlichung*] de l'homme comme créateur de son destin. La dignité [*Die Würde*] de l'homme, c'est son pouvoir [*seiner Kraft*] de se déterminer lui-même, indépendamment des forces aveugles de la nature, en lui-même ou en dehors de lui-même, c'est sa capacité d'agir [*sie liegt in seiner Macht zu handeln*]. Pourtant, dans la société où l'humanisme s'est répandu, le pouvoir d'autodétermination [*die Macht der Selbstbestimmung*] est inégalement réparti, car les énergies internes ne dépendent en tout cas pas moins du destin extérieur que celui-ci de ces énergies. Plus le concept abstrait de l'homme [*abstrakte Begriff des Menschen*], idéalisé par l'humanisme, était éloigné de sa situation réelle, plus il fallait que les individus de la masse [*die Individuen der Masse*] aient une idée misérable d'eux-mêmes, plus la divinisation idéaliste de l'homme [*die idealistisches Vergottung des Menschen*] qui s'exprime dans les idées de grandeur, de génie, de personne élue, de chef, etc., déterminait le rabaissement, le mépris de soi chez l'individu réel [*des konkreten Einzelnen*]. [...] Avec son pathos qui broie normalement l'homme, sa haine de la vanité du ver de la terre, sa sombre doctrine de l'élection, la Réforme n'est pas tant l'adversaire de l'humanisme bourgeois que l'autre face de celui-ci, hostile à l'homme. C'est un humanisme à l'usage de la masse, et celui-ci est une réforme pour une petite élite (Horkheimer, 1988b : 73-74 ; Horkheimer, 1996b : 210. Traduction modifiée).

Au lieu de faire valoir l'idéal humaniste de l'homo faber, de l'homme créateur de son destin et capable de se libérer des liens de la nature, Horkheimer met l'accent sur les conditions sociales et économiques de la société dans laquelle la culture humaniste se propage et à

travers lesquelles le développement du capitalisme prend forme : à l'époque de l'épanouissement de l'humanisme, le pouvoir de s'autodéterminer et de s'émanciper de la nature – dans lequel consiste la dignitas hominis, la détermination créatrice de son propre destin – n'est pas également reparti entre les individus : en bref, la grande majorité des hommes est incapable de présider à son destin. S'inscrivant dans la continuité de ces réflexions, l'esquisse horkheimerien sur l'histoire du matérialisme (1957), en présentant la position de Marx, montre que l'ordre bourgeois a produit une Spaltung, une scission dans la réalité, car certains individus ont une part plus consistante de biens que les autres et un pouvoir de contrôle important sur l'économie et sur la société (Horkheimer, 1989 : 441).

15 Quant à la Réforme, elle aussi liée à l'affirmation de la bourgeoisie, Horkheimer souligne que ses promoteurs ont énoncé le principe selon lequel le salut des hommes ne dépend pas d'actes sacramentels accomplis par les prêtres, mais « du comportement spirituel de chacun » (Horkheimer, 1988b : 53 ; Horkheimer, 1996b : 188). Les Réformateurs ont plaidé pour l'autonomie de l'individu sur le plan idéologique, ce qui correspondait aux nouvelles exigences d'une réalité en train de se transformer :

> la bourgeoisie devait éduquer ses membres, face aux nouvelles tâches économiques, pour les mener à un tout autre niveau d'autodiscipline, de zèle et de responsabilité dans le travail que dans le passé, où régnait une économie relativement stagnante, aux règles immuables (Horkheimer, 1988b : 53-54 ; Horkheimer, 1996b : 188).

D'ailleurs, c'est au sein du mouvement réformateur qu'est née la conception selon laquelle dans le domaine économique le succès est le signe et la récompense de la justesse morale, tandis que la pauvreté est considérée comme une preuve de la culpabilité de l'individu, qui doit engendrer chez les membres de la masse le sentiment de leur nullité totale (Horkheimer, 1988b : 73 ; Horkheimer, 1996b : 209-210).

4. L'essai sur Montaigne : scepticisme et humanisme

16 Considérons maintenant l'essai paru en 1938 dans la revue *Zeitschrift für Sozialforschung* : « Montaigne et la fonction du scepticisme ». Horkheimer oppose ici le scepticisme de la première modernité et celui de ses contemporains : à ses yeux, ce dernier a un caractère conservateur et finit par légitimer l'ordre existant, tandis que le premier a contribué à la destruction de l'ordre féodal et du système de valeurs scolastique. C'est dans ce cadre que s'inscrit l'humanisme concret et solidaire de Montaigne.

17 Le philosophe allemand cite entre autres ce passage du dernier chapitre des *Essais* :

> Je suis si affady apres la liberté, que qui me deffenderoit l'accez de quelque coin des Indes, j'en vivroys aucunement plus mal à mon aise. Et tant que je trouveray terre ou air ouvert ailleurs, je ne croupiray en lieu où il me faille cacher. Mon Dieu ! que mal pourroy-je souffrir la condition où je vois tant de gens, clouez à un quartier de ce royaume, privés de l'entrée des villes principalles et des courts et de l'usage des chemins publics, pour avoir querellé nos loix ! Si celles que je sers me menassoient seulement le bout du doigt, je m'en irois incontinent en trouver d'autres, où que ce fut (Montaigne, 2004 : 1072 B).

Il faut noter que Horkheimer fait ce commentaire à propos de ce passage :

> En de telles paroles ne s'exprime pas seulement une indifférence réactionnaire mais aussi un humanisme révolutionnaire [*sondern auch ein revolutionärer Humanismus*]. De nos jours les sceptiques ne s'exilent pas quand leur bureaucratie leur permet seulement de subsister à l'intérieur, et finalement cela n'a même plus de sens de s'en aller, parce que « terre et air » ne sont plus ouverts nulle part et que chaque parcelle des Indes est soumise à ces mêmes lois qu'on voudrait fuir (Horkheimer, 1988d : 271 ; Horkheimer, 2009b : 268-269).

Quelques lignes plus bas, il remarque que

> l'humanité [*die Humanität*] qui, chez les anciens comme chez Montaigne et même chez Hume, s'exprimait dans le cosmopolitisme et la diplomatie, a dépouillé depuis longtemps sa figure pacifique ; cette attitude ne révèle plus que le souhait de participer ne serait-ce qu'un peu à un pouvoir dépravé (Horkheimer, 1988d : 272 ; Horkheimer, 2009b : 269-270).

En somme, Horkheimer suggère que les présumés « humanistes » de son temps n'ont plus de vues larges ni ne réussissent à promouvoir une culture de la paix et la tolérance : ils essayent plutôt de tirer profit de leur situation privilégiée en se compromettant avec les régimes fascistes. Ils ne comprennent pas qu'on ne puisse pas se préserver soi-même ou préserver la paix mondiale « par le moyen d'une entente avec la violence dominante » (Horkheimer, 1988d : 272 ; Horkheimer, 2009b : 270).

18 Il faut insister à cet égard sur le fait que Horkheimer établit une distinction précise entre le scepticisme de la première modernité et celui de son époque, en soulignant la teneur critique et émancipatrice du premier et le caractère conservatif et destructif du deuxième : « Le scepticisme, autrefois négation des illusions en cours, ne s'élève aujourd'hui contre rien, si ce n'est contre l'intérêt pour un avenir meilleur » (Horkheimer, 1988d : 273 ; Horkheimer, 2009b : 270). En somme, ce scepticisme n'est plus progressiste (tout comme le capitalisme à un certain point de son développement). En effet, « la transformation du scepticisme, d'une mentalité humaniste en pur conformisme [*aus einer humanistischen Geistesverfassung zum reinen Konformismus*], est inscrite dans le principe économique de notre époque » (Horkheimer, 1988d : 273 ; Horkheimer, 2009b : 270). Par un mouvement continu du passé allant vers le présent (et inversement) et une confrontation serrée entre le scepticisme de Montaigne et celui du début du XXe siècle, l'essai de Horkheimer met donc au jour les différents aspects du scepticisme moderne : si dans un premier temps, le philosophe allemand se focalise sur l'attitude individualiste et le conservatisme du scepticisme, dans un deuxième temps, il en souligne le caractère humaniste, révolutionnaire, apte à démystifier l'ordre féodal médiéval dans la mesure où le scepticisme moderne contribue à mettre au jour l'esprit critique de l'individu et son pouvoir de façonner son destin.

19 Horkheimer identifie également l'erreur de perspective qui, déjà présente dans le scepticisme humaniste, apparaît progressivement plus clairement dans les développements du scepticisme moderne, notamment à partir de Hume. L'indépendance du « je » que suppose le scepticisme repose sur la liberté individuelle dont chaque sujet économique devrait jouir dans l'économie de marché. En réalité, comme le travail et les moyens de production sont « séparés socialement, c'est-à-dire répartis en différentes classes »,

> l'égalité des individus libres qui s'entretient par l'échange, le travail comme fondement de la propriété et de la puissance de chaque homme, bref le principe de la bourgeoisie sur lequel repose son idéologie, se révèle [...] être une pure illusion qui voile les conditions véritables (Horkheimer, 1988d : 273-274 ; Horkheimer, 2009b : 271).

L'individu n'est vraiment libre que dans la mesure où il n'est pas privé de sa liberté par les processus économiques et leurs conséquences politiques. Horkheimer détecte une certaine ambiguïté de la « mentalité sceptique moderne », tant elle rejette l'action révolutionnaire et la « critique du tout » : ses traits principaux, à savoir la libéralité, le subjectivisme et le relativisme, cachent « un caractère dur et hostile à l'homme. Elle n'est pas aussi juste et ouverte qu'elle le paraît parfois » (Horkheimer, 1988d : 274 ; Horkheimer, 2009b : 271). Le côté obscur du scepticisme se révèle lorsque les idéaux de liberté et d'égalité forgés par la culture bourgeoise se mesurent à l'aune de la dure réalité du libéralisme économique. Il apparaît dans une dimension diachronique, dans les développements du monde moderne : à l'aube des temps modernes, le scepticisme contribue à battre en brèche la vision du monde médiéval et l'ordre socio-économique féodal ; depuis la fin du xvie siècle, il se transforme progressivement en pur conformisme jusqu'à devenir une attitude « cynique et enthousiaste du fascisme » (Horkheimer, 1988d : 278 ; Horkheimer, 2009b : 275). Ce scepticisme refuse de voir que, dans l'histoire de la société bourgeoise, la cruauté des lois économiques se camoufle derrière ses idéaux. Qui plus est, en défendant l'idée selon laquelle « la théorie est relative et coupée de la pratique » (Horkheimer, 1988d : 275 ; Horkheimer, 2009b : 272), il prend le contre-pied de tout projet de transformation de l'existant. Une telle déclinaison du scepticisme

constitue ainsi un facteur rédhibitoire au développement du véritable humanisme.

20 Horkheimer oppose à cette attitude l'humanisme actif de la théorie critique, dont la source se trouve précisément dans le lien entre l'humanisme et le scepticisme au XVIe siècle.

> Ce qui au XVIe siècle opposait l'un à l'autre la Réforme et le scepticisme, d'un côté la spontanéité fanatique [*die fanatische Spontaneität*] et de l'autre l'humanisme [*der Humanismus*], s'est dégagé de ces formes de vie et s'est dépassé en une théorie et une pratique qui, sous la forme d'un humanisme actif [*die als aktiver Humanismus*], surmonte la contradiction en la conservant. Ce mouvement est celui de la théorie critique et de l'effort historique dont elle participe. Concrètement, on le trouve chez ceux qui, dans les États autoritaires et dans ceux qui veulent le devenir, constituent les cellules d'un monde nouveau. Pour eux, la pensée, même après la défaite, n'est pas devenue quelque chose d'intérieur, qui reste à l'intérieur et s'adapte à la réalité contradictoire. Ils ne se lavent pas les mains dans l'irresponsabilité. Il est possible que tout sombre, mais l'analyse la plus lucide montre qu'une société rationnelle est possible. L'humanisme consiste à prendre fait et cause pour elle [*Humanismus besteht darin, sich für sie einzusetzen*] (Horkheimer, 1988d : 289 ; Horkheimer, 2009b : 283).

Contrecarrant la fermeture des hommes les uns aux autres, l'humanisme actif ici évoqué « […] joue maintenant le rôle qui autrefois revenait aux philosophes sceptiques et aux réformateurs » (Horkheimer, 1988d : 290 ; Horkheimer, 2009b : 284). La théorie critique revêt ainsi la fonction d'un nouvel humanisme qui dépasse les limites de l'humanisme de la première modernité. Horkheimer définit ce dernier comme l'humanisme rationaliste-bourgeois : il est caractérisé par le repli dans l'intériorité et finit par suggérer aux hommes de s'adapter au mieux à la réalité, même lorsqu'elle contredit leurs aspirations. Selon Horkheimer, l'humanisme réactualisé par la théorie critique ne peut pas se limiter à « immuniser le bourgeois pragmatique contre la barbarie au moyen de la tradition, avec la Grèce et parfois aussi le thomisme » (Horkheimer, 1988d : 290 ; Horkheimer, 2009b : 284) ; autant dire que l'humanisme actif ne se réduit pas à un travail philologique et herméneutique tourné vers la tradition litté-

raire et philosophique occidentale. S'inscrivant dans un horizon matérialiste, se faisant peut-être l'écho de « l'humanisme réel » prôné par Marx (Marx, Engels, 1982 : 419)[9], cet humanisme actif met en garde contre l'attitude contemplative, la pensée pure séparée de l'action ; il prend appui sur la capacité d'affronter les nœuds problématiques de sa propre époque.

> Ce ne sont pas – poursuit Horkheimer – n'importe quelles idées mais les idées véritables, dans leur forme historique adéquate [*in ihrer historisch adäquaten Gestalt*], qui distinguent la « culture » [*Bildung*] de la simple connaissance [*bloßen Wissen*] (Horkheimer, 1988d : 290 ; Horkheimer, 2009b : 284).

L'humanisme qui forge véritablement l'homme ne se réduit pas à la pure activité philologico-spéculative, mais consiste en un travail intellectuel à la hauteur de son temps, en l'élaboration d'*Ideen wahren* qui permettent de comprendre une époque et de créer les conditions pour faire face à ses problèmes. Se consacrer à la culture – comme Horkheimer le dit dans un discours universitaire de 1952-53 – ne signifie pas pratiquer le culte de l'ego autonome, mais faire valoir « le lien qu'elle entretient avec le tout [*ihren Zusammenhang mit dem Ganzen*] » (Horkheimer, 1985 : 415, 416).

21 Horkheimer peut donc conclure sa réflexion sur (et à partir de) Montaigne en théorisant la fonction de l'humanisme contemporain :

> Il n'y a pas d'humanisme sans prise de position claire envers les problèmes historiques de l'époque ; il ne peut pas exister sous la forme d'une simple reconnaissance de soi-même. L'humanisme du passé [*Der Humanismus der Vergangenheit*] consistait en la critique du régime féodal et de sa hiérarchie, qui était devenue une entrave au développement de l'homme. L'humanisme contemporain [*Der Humanismus der Gegenwart*] réside en la critique des modes de vie [*Lebensformen*] par lesquels l'humanité aujourd'hui court à sa perte, et dans l'effort de les transformer d'une façon rationnelle (Horkheimer, 1988d : 290 ; Horkheimer, 2009b : 284).

Dans cet effort visant à transformer les *Lebensformen*, se révèle le dynamisme matériel des êtres humains, qui sont à même de mettre en œuvre une force pratique pour réaliser leurs idées (Marx, Engels,

1982 : 557-558), c'est-à-dire – dans le cadre conceptuel horkheimerien – une société rationnelle. Ainsi les idées véritables dont Horkheimer se réclame dans un autre extrait que nous venons de citer sont à mesure d'avoir un impact réel dans la société. Comme l'humanisme réel de Marx, l'humanisme (actif) horkheimerien fait apparaître le caractère abstrait et idéaliste de l'ancien humanisme mais désigne aussi – comme le remarquait Althusser à propos de Marx – la réalité extérieure où le nouvel humanisme va trouver son contenu (Althusser, 1996 : 253-254). L'adjectif « actif » qui accompagne le nom « humanisme » en connote l'empreinte pratique sous-jacente[10]. Toutefois, Horkheimer ne néglige pas l'esprit critique qui vivifiait l'humanisme du passé : à son avis, il s'agit de réorienter dans une optique matérialiste et transformatrice la forme réflexive de la tension critique de l'humanisme pour l'arracher à un pur intellectualisme idéaliste.

22 Cette conception de l'humanisme revient dans une note de 1952 sur « Humanismus nach Montaigne und die Funktion der Skepsis ». Horkheimer réitère ici sa conviction selon laquelle l'humanisme actif au XXe siècle peut jouer le rôle qui était autrefois incarné par les philosophes sceptiques et les réformateurs ; il fait également allusion à la distinction, présentée dans l'essai sur Montaigne, entre l'humanisme de la première modernité et l'humanisme contemporain, et en met en avant les fonctions respectives (Horkheimer, 1988f : 200-201). En somme, le véritable humanisme consiste à prendre position face aux problèmes de sa propre époque, tandis que le repli sur soi-même ne permet pas de rétablir un authentique humanisme (Horkheimer, 1988f : 201).

23 Toujours est-il que selon Horkheimer – on l'a vu – l'humanisme des XVe et XVIe siècles, combiné avec le scepticisme, a entraîné une mise à distance critique de la vision féodale du monde et de l'ordre hiérarchique qu'elle impliquait, lesquels freinaient le dynamisme de la société et le développement du potentiel humain. Ainsi l'humanisme et le scepticisme du début de l'époque moderne ne se réduisent pas à un simple repli sur soi – attestant encore le privilège du sujet – et à l'adaptation à l'ordre existant. Il s'agit de deux phénomènes complexes aux multiples facettes qui ne peuvent être hâtivement considérés comme inféconds : dans leur tension critique, ils incluent

la démystification de l'ontologie scalaire et une vision complexe de l'humain.

24 Comme l'a écrit Massimo Cacciari dans son livre sur l'humanisme, les textes des auteurs qui s'inscrivent dans ce vaste mouvement intellectuel, qui prend son essor dans l'Italie du XIVe siècle puis va se développer jusqu'à la fin du XVIe siècle, ne débouchent pas vraiment sur l'éloge de l'homme, mais nous obligent à comprendre sa dramatique complexité (Cacciari, 2019 : 56). Cacciari démontre que la manière dont les humanistes explorent certains enjeux théoriques et leurs solutions à ces problèmes ne peuvent pas s'inscrire dans un cadre pacifié et harmonieux, selon une vision traditionnelle de la Renaissance. Qui plus est, le philosophe italien met l'accent sur la conscience aiguë de la complexité de l'homme qu'ont les humanistes : à son avis, ces derniers ne croient pas purement et simplement à un finalisme anthropocentrique ni ne dissimulent la nature ambiguë de l'homme (Cacciari, 2019 : 58-59 *et passim*).

25 Comparée à cette interprétation récente, celle de Horkheimer démasque plutôt la contradiction entre l'idéal et le réel, entre la sphère intellectuelle dans laquelle on discute des prérogatives de l'homme et la dure réalité historique imprégnée de tensions et de contrastes économiques et sociaux. Le philosophe allemand met au jour ces apories notamment sous la forme d'une tension irrésolue entre, d'une part, l'idée politique et morale de l'homme comme sujet libre et, d'autre part, les lois économiques et la nouvelle discipline du travail qui va se mettre en place dans la deuxième moitié du XVIe siècle[11]. Dans *Notes critiques*, il reprend cet argument en soulignant l'incapacité de la bourgeoisie de créer les conditions matérielles et morales de l'émancipation des êtres humains :

> Moins la bourgeoisie a été capable, au cours de sa domination dans le monde occidental, de ratifier l'émancipation politique des individus en soumettant la société à leur activité consciente commune, plus elle s'en est tenue à l'idéologie de la liberté de l'individu, dont participe le dogme de la souveraineté inviolable de la nation (Horkheimer, 1991 : 310 ; Horkheimer, 2009d : 169-170).

5. Épilogue

26 Les essais que Horkheimer consacre aux phénomènes socio-économiques et aux mouvements culturels de la première modernité offrent une perspective critique sur l'humanisme en tant que phénomène historique et en tant qu'attitude intellectuelle qui devrait imprégner la philosophie pratique. De manière synthétique, retenons ici quelques vues qui peuvent jouer le rôle de balises et de repères.

27 1/ Horkheimer fait état des potentialités et des limites de l'humanisme. L'humanisme a certainement contribué à la mise en cause de l'intellectualisme médiéval de la scolastique et du système hiérarchique féodal. Toutefois, si l'on observe ce phénomène au miroir de la société où il s'est répandu, il se révèle tissé d'ambiguïtés et de contradictions irrésolues : en somme, si l'humanisme exalte le pouvoir de l'homme de se déterminer lui-même et de se déconditionner des contraintes de la nature, dans la société où il s'est affirmé, le pouvoir d'autodétermination est inégalement réparti. Si l'on considère l'idée misérable d'eux-mêmes qu'ont les individus de la masse et leurs conditions matérielles effectives, le concept abstrait de l'homme, idéalisé par les humanistes, semble frappé d'inanité.

28 2/ Horkheimer souligne le lien entre l'humanisme et le scepticisme : de grands auteurs élevés à l'école de l'humanisme, tels Calvin et Montaigne, ont fini par élaborer une critique de la raison humaine, considérée comme faible, nuisible et dangereuse (Horkheimer, 1988d : 248-250 ; Horkheimer, 2009b : 251-252). Toutefois, ce lien semble s'être affaibli, voire complètement rompu, à son époque : les sceptiques ses contemporains ne témoignent pas de valeurs humanistes, mais d'un repli sur soi stérile qui va de concert avec les régimes fascistes, auxquels ils ne demandent qu'une chose : ne pas empiéter sur leur sphère de liberté restreinte.

29 3/ Aux yeux de Horkheimer, l'humanisme de son temps peut se rapporter à l'ancien en renouvelant l'attitude critique vis-à-vis de l'ordre existant qui animait le premier. Cette idée revient aussi dans certains textes de l'après-guerre, dans lesquels Horkheimer n'utilise pas exactement le mot « humanisme », mais celui de « Humanität »[12] dans une acception qui couvre partiellement le champ sémantique de « humanisme ». Par exemple, dans une note datant de 1956-1958, il

écrit : « notre philosophie pratique est l'humanisme [*die Humanität*]. Que les hommes ne souffrent d'aucune misère, mieux, que la créature puisse s'épanouir, tel est le but de l'action générale » (Horkheimer, 1991 : 259 ; Horkheimer, 2009d : 112). Tout compte fait, en considérant que pour Horkheimer il est possible de déterminer non pas la nature de l'homme (dans un sens qualitatif), mais plutôt ce qui est inhumain (Horkheimer, 1988f : 200), l'humanisme qu'il prône comprend un propos de transformation de la réalité sociale dans l'optique de supprimer la souffrance matérielle et la détresse psychologique des individus.

30 4/ Dans ses textes les plus complexes et les plus engagés, où l'analyse des transformations de la société bourgeoise et de la culture moderne se conjugue à une théorie critique de la société contemporaine – notamment le diagnostic de l'incapacité du système capitaliste à résoudre les problèmes des êtres humains alors même qu'il en a les moyens –, Horkheimer présente la théorie critique comme l'héritière et la réactualisation des aspirations les plus progressistes de l'humanisme de la première modernité. Pour le dire autrement, la théorie critique de Horkheimer entend réassumer (en le déplaçant) l'héritage critique de l'humanisme de la première modernité. Son projet des années 1930 semble incarner une sorte de « retournement autocritique de l'humanisme contre lui-même » (Kozlarek, 2024 : 4)[13], dans la mesure où il appelle de ses vœux la contestation d'un ordre social qui s'impose dans les faits. Cette attitude devrait conjuguer l'analyse des structures matérielles de la vie humaine, l'attention pour sa dimension intellectuelle, l'esprit critique et la capacité à faire face à l'aliénation et à la déshumanisation de la société dans laquelle on vit en contestant ses récits dominants et apaisants, et ce, dans l'optique de proposer des récits et des actions alternatives.

BIBLIOGRAPHY

ABENSOUR M., 2002, « Pour une philosophie politique critique ? », *Tumultes*, n° 17/18 : *L'École de Francfort : la Théorie Critique entre philosophie et sociologie*, p. 207-258.

ABROMEIT J., 2011, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, New York : Cambridge University Press.

ALTHUSSER L., 1996, *Pour Marx*, Paris : La Découverte.

BIRUS H., 1994, « The Archeology of "humanism" », *Surfaces*, vol. 4, 1994, https://doi.org/10.7202/1064969ar.

BÖDEKER H. E., 1982, « Menschheit, Humanismus, Humanität », dans O. Brunner, W. Conze et R. Koselleck (éd.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 3, Stuttgart : Klett-Cotta, p. 1063-1128.

BOLLENBECK G., 1994, *Bildung und Kultur: Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Francfort-sur-le-Main : Insel.

VAN BOMMEL S., 2015, *Classical Humanism and the Challenge of Modernity : Debates on Classical Education in 19th-Century Germany*, Berlin : De Gruyter.

BOSAKOVA K. et BYKOVA M. F., 2021, « Hegel and Niethammer on the Educational Practice in Civil Society », *Journal of Philosophy of Education*, vol. 55, nº 1, p. 99-125.

BRAGUE R., 2015, *Le propre de l'homme*, Paris : Flammarion.

BUCKMILLER M., 1988, « Die Marxistische Arbeitswoche 1923 und die Gründung des Instituts für Sozialforschung », dans W. van Reijen et G. Schmid Noerr (éd.), *Grand Hotel Abgrund. Eine Photobiographie der Kritischen Theorie*, Hambourg : Junius Verlag, p. 141-179.

BURCKHARDT J., 2007, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, dans *Das Geschichtswerk*, Francfort-sur-le-Main : Zweitausendeins.

CACCIARI M., 2019, *Le mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Turin : Einaudi.

CARBONE R., 2018, « Umanesimo, scetticismo, società borghese : Horkheimer lettore di Montaigne », *Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche*, vol. 128, p. 7-40.

CARBONE R., 2020, « Società borghese, umanesimo e teoria critica nella prospettiva di Max Horkheimer », *Archivio di storia della cultura*, vol. 33, p. 245-272.

FALCHI PELLEGRINI M., 1989, « Il Montaigne di Horkheimer », *Il pensiero politico*, vol. 22, nº 2, p. 248-263.

FROMM E., 1999, « Humanismus und Psychoanalyse », dans *Gesamtausgabe* IX: *Sozialistischer Humanismus und humanistische Ethik*, München : DTV, p. 3-11.

GENEL K., 2013, *Autorité et émancipation : Horkheimer et la Théorie critique*, Paris : Payot.

HAKKARAINEN H., 2020, « Contagious Humanism in Early Nineteenth-Century German-Language Press », *Contributions to the History of Concepts*, vol. 15, nº 1, p. 22-46.

HAGEN K., 1841-1844, *Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter. Mit besonderer Rücksicht auf Wilibald Pirkheimer*, 3 vol., Erlangen, Palm, vol. 1.

HARTOG F., 2022, « Lettre sur l'Humanisme et les Humanités », *Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité*, *Études sur la circulation et la réception des savoirs offertes à Pascal Payen. Actualités et débats*, vol. 35, p. 227-43.

HARTOG F., 2024, *Départager l'humanité. Humains, humanismes, inhumains*, Paris : Gallimard.

HORKHEIMER M., 1985, « Begriff der Bildung », dans *Gesammelte Schriften*, sous la direction d'A. Schmidt et G. Schmid Noerr, 19 vol., t. 8 : *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, éd. G. Schmid Noerr, Francfort-sur-le-Main : Fischer, p. 409-419.

HORKHEIMER M., 1987a, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, dans *Gesammelte Schriften*, t. 2 : *Philosophische Frühschriften. 1922-1932*, éd. G. Schmid Noerr, Francfort-sur-le-Main : Fischer, p. 181-236.

HORKHEIMER M., 1987b, *Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie*, dans *Gesammelte Schriften*, t. 9, éd. A. Schmidt et G. Schmid Noerr, Francfort-sur-le-Main : Fischer.

HORKHEIMER M., 1988a, « Zum Problem der Wahrheit », dans *Gesammelte Schriften*, t. 3 : *Schriften 1931-1936*, éd. A. Schmidt, Francfort-sur-le-Main : Fischer, p. 277-325.

HORKHEIMER M., 1988b, « Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters », dans *Gesammelte Schriften*, vol., t. 4 : *Schriften 1936-1941*, éd. A. Schmidt, Francfort-sur-le-Main : Fischer, p. 9-88.

HORKHEIMER M., 1988c, « Traditionelle und kritische Theorie », dans *Gesammelte Schriften*, t. 4 : *Schriften 1936-1941*, Francfort-sur-le-Main : Fischer, p. 162-225.

HORKHEIMER M., 1988d, « Montaigne und die Funktion der Skepsis », dans *Gesammelte Schriften*, t. 4 : *Schriften 1936-1941*, Francfort-sur-le-Main : Fischer, p. 237-294.

HORKHEIMER M., 1988e, « Die Philosophie der absoluten Konzentration », dans *Gesammelte Schriften*, t. 4 : *Schriften 1936-1941*, Francfort-sur-le-Main : Fischer, p. 295-307.

HORKHEIMER M., 1988f, *Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer, in unverbindlicher Formulierung aufgeschrieben von Friedrich Pollock*, dans *Gesammelte Schriften*, t. 14 : *Nachgelassene Schriften 1949-1972*, 5. *Notizen*, éd. G. Schmid Noerr, Francfort-sur-le-Main : Fischer.

HORKHEIMER M., 1989, *Geschichte des Materialismus*, dans *Gesammelte Schriften*, t. 13 : *Nachgellasene Schrfiten. 1949-1972*, éd. G. Schmid Noerr, Francfort-sur-le-Main : Fischer, p. 397-451.

HORKHEIMER M., 1991, *Notizen 1949-1969*, dans *Gesammelte Schriften*, t. 6 : *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969*, éd. A. Schmidt, Francfort-sur-le-Main : Fischer.

HORKHEIMER M., 1996a, « Théorie traditionnelle et théorie critique », dans *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. De l'allemand par C. Maillard et S. Muller, Paris : Gallimard, p. 15-92.

HORKHEIMER M., 1996b, « Égoïsme et émancipation. Contribution à l'anthropologie de l'âge bourgeois », dans *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. De l'allemand par C. Maillard et S. Muller, Paris : Gallimard, p. 139-227.

HORKHEIMER M., 2009a, « Sur le problème de la vérité », dans *Théorie*

critique. Essais, présentés par L. Ferry et A. Reynaut et traduits de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie avec la participation de G. Coffin, L. Ferry, J. Masson, O. Masson et J.-P. Pesron, Paris : Payot, p. 153-194.

HORKHEIMER M., 2009b, « Montaigne et la fonction du scepticisme », dans *Théorie critique. Essais*, Paris : Payot, p. 241-288.

HORKHEIMER M., 2009c, « La philosophie de la concentration absolue », dans *Théorie critique. Essais*, Paris : Payot, p. 313-326.

HORKHEIMER M., 2009d, *Notes critiques* (1949-1969), traduit de l'allemand et préfacé par S. Cornille et Ph. Invernel, Paris : Payot & Rivages.

HORKHEIMER M., 2010, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, traduit de l'allemand par D. Authier, Paris : Petite bibliothèque Payot, 2010.

KOZLAREK O., 2024, *The Critical Humanism of the Frankfurt School as Social Critique*, Lanham (Maryland) : Lexington Books.

LERENARD M., 2014, « La querelle des philanthropinistes et néohumanistes : pratiques et débats éducatifs en Allemagne autour de 1800 », *Essais*, vol. 4, p. 81-98.

LÉVI-STRAUSS C., 1996 [1962, 1973], « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », dans *Anthropologie structurale deux*, Paris : Plon, p. 45-56.

LUKÁCS G., 1960, *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*, traduit de l'allemand par K. Axelos et J. Bois, Paris : Les Éditions de Minuit.

MARCK S., 1938, *Der Neuhumanismus als politische Philosophie*, Zurich : Aufbruch.

MARX K. et Engels F., 1982, *La Sainte famille ou critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts*, traduit de l'allemand par M. Rubel, dans K. Marx, *Œuvres*, tome III, Paris : Gallimard, 1982.

MONTAIGNE M. de, 2004, *Les Essais*, édition par P. Villey et V.-L Saulnier, Paris : PUF.

NIETHAMMER F. I., 1817, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*, Jena : Frommann.

PLUMMER K., 2021, *Critical Humanism. A Manifesto for the 21st Century*, Cambridge, UK-Medford, MA : Polity Press.

QUESNAY F., 1765, « Des sciences et des arts », *Éphémérides du citoyen, ou Bibliothèque raisonnée des sciences morales et politiques*, vol. 1, nº 16, p. 241–56.

REITEMEYER U., 2007, « Die Funktion der Skepsis : Montaigne zwischen Tradition und Modern », in Ead., *Umbruch in Permanenz. Eine Theorie der Moderne zwischen Junghegelianismus und Frankfurter Schule*, Münster, Waxmann, p. 28-41.

STENGEL F., 2024, *Genealogie des Humanismus, Debatten – Kritik – Neue Perspektiven*, Bielefeld : Transcript, 2024.

STIRK P. M. R., 1992, *Max Horkheimer : A New Interpretation*, Hemel Hempstead/Lanham (Md.) : Harvester Wheatsheaf/Barnes & Nobles Books.

TODTE M., 2004, *Georg Voigt (1827–1891) : Pionier der historischen Humanismusforschung*, Leipzig : Leipziger Universitätsverlag.

TOUSSAINT S., 2008, *Humanismes et Antihumanismes. De Ficin à Heidegger*, Paris : Les Belles Lettres.

VOIGT G., 1859, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 2 vol., Berlin : Reimer.

NOTES

1 « Malheur aux Etats, malheur aux Sciences, aux Lettres & aux Arts mêmes, si l'amour propre ne marche pas de concert avec le patriotisme, & avec cette vertu qui n'a point de nom parmi nous (l'amour général de l'humanité) que nous oserions appeler humanisme, puisqu'enfin il est temps de créer un mot pour une chose si belle, si nécessaire, et qui devrait être si commune » (Quesnay, 1765 : 246-247). Nous avons modernisé l'orthographe.

2 Comme l'explique Sebastiaan van Bommel, « par le terme "philantropinisme", Niethammer faisait référence à un courant puissant de la pédagogie des Lumières, aujourd'hui communément connu sous le nom de Philanthropisme (ou, en anglais, "Philanthropinism"), qui privilégiait nettement l'éducation pratique par rapport à l'éducation classique » (van Bommel, 2015 : 112 ; nous traduisons). Selon le schéma de Niethammer, l'éducation humaniste se concentrait sur « la vie des idées », sur la « connaissance libérale » du « vrai, du bien et du beau », tandis que l'éducation « philantropiniste » prenait appui principalement « sur le monde matériel environnant » (*ibid.*).

3 Ceux que l'historiographie désignera plus tard sous le nom de « néo-humanistes » prirent rapidement conscience de leur appartenance à un courant de pensée spécifique ainsi que de leur filiation avec la culture antique, notamment avec la *paideia* grecque. Le terme « néo-humanisme » n'apparaît qu'en 1885, lorsqu'il fut inventé par l'historien Friedrich Paulsen afin de distinguer le mouvement éducatif allemand de l'humanisme de la Renaissance et souligner sa spécificité. Cf. Lerenard (2014 : 81-98).

4 Rappelons ici que ceux que la tradition historiographique a appelé les « humanistes » pratiquaient effectivement, dans le sillage de Cicéron, les *studia humanitatis* ; toutefois, s'ils recourraient bien au mot « humanistes » pour s'auto-dénommer, ils ignoraient celui d'« humanisme ». En effet, l'une des premières occurrences du terme « humanisme » (*Humanismus*) se trouve dans le livre du protestant et réformateur de l'éducation allemand

Friedrich Immanuel Niethammer *La Querelle du philanthropinisme et de l'humanisme*, publié à Jena en 1808. Sur la généalogie du concept et ses réélaborations, on se reportera à Hartog (2022), Hartog (2024), Stengel (2024), Toussaint (2008).

5 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 tenu à l'été 1923 à Ilmenau, en Thuringe. En effet, au cours des Semaines de 1923, les manuscrits de Korsch (*Marxisme et philosophie*) et de Lukács (*Histoire et conscience de classe*) ont fait l'objet de discussions, ces mêmes discussions qui ont conduit à la fondation de l'Institut en 1923. Cf. sur ce point, Abromeit (2011 : 62-63) ; Buckmiller (1988 : 157 *et passim*) ; Genel (2013 : 57-58).

6 Cf. Lukács (1960), notamment la deuxième partie de l'essai « La réification et la conscience du prolétariat », intitulée « Les antinomies de la pensée bourgeoise ».

7 Dans *Notes critiques (1949-1969)*, Horkheimer revient sur les contradictions et les limites de la société bourgeoise. Il met en avant « la limite de la culture bourgeoise : se durcir dans l'isolement et la singularité, et par là même tourner au mensonge » (Horkheimer, 1991 : 308 ; Horkheimer, 2009d : 168).

8 Considérons, par exemple, ses leçons sur l'histoire de la philosophie moderne tenues en 1927 à l'Université de Francfort. Il faut avouer qu'ici Horkheimer ne thématise pas vraiment l'humanisme : il n'approfondit ni la dimension esthétique et rhétorique-philologique de l'humanisme ni sa dimension philosophique. Toutefois, il met en lumière sa méthodologie et l'importance d'étudier les phénomènes cultures d'une époque – notamment l'époque moderne, marquée par des bouleversements économiques et sociaux fondamentaux, capables de façonner un nouvel imaginaire dans les sociétés occidentales – à partir de sa structure matérielle. Dans la leçon sur « Die Anfänge », il explique que les manuels de philosophie mettent l'accent sur les liens entre les phénomènes spirituels et la reprise économique entamée au XIVe siècle. Dans le cadre de cette argumentation, il fait ce commentaire : « Il faut lire dans les manuels philosophiques modernes, non pas que les besoins réels de la vie économique auraient rendu possible l'humanisme, la nouvelle science de la nature, les découvertes et les inventions, mais plutôt que ces phénomènes spirituels, et en particulier les inventions significatives qui sont apparues à cette époque ou avant, doivent être considérés comme la cause et l'occasion de la reprise économique »

(Horkheimer, 1987b : 30-31. C'est nous qui traduisons les passages tirés des *Leçons sur l'histoire de la philosophie moderne*). Ici Horkheimer considère l'humanisme comme l'un des phénomènes les plus saillants qui inaugurent la modernité. Toutefois, il met en question la manière dont les historiens de la philosophie présentent le lien entre les événements culturels et les transformations économiques et sociales de la première modernité : « Bien sûr, vous ne pouvez pas simplement contourner de telles fausses déclarations pour les corriger » (*ibid.* : 31). Pour comprendre les phénomènes spirituels de cette époque, selon Horkheimer, il faut analyser une réalité complexe, notamment l'opposition historique entre la bourgeoisie et l'ancienne noblesse ainsi que l'intrusion de la masse sur la scène historique des villes (*ibid.* : 31-32).

9 Il convient de rappeler que, dans ses premiers écrits, Marx insiste sur le fait que même les intellectuels radicaux de la gauche hégélienne – pour la plupart ses amis et compagnons de lutte, philosophes disciples de Hegel, qui vont à l'encontre de l'obscurantisme de la censure prussienne – finissent par se soumettre aux tendances spiritualistes de la culture allemande. À l'instar de Marx, au cours des années 1930, Horkheimer prend position non seulement contre les intellectuels indifférents ou conservateurs (qui s'alignent sur ou se compromettent avec les forces les plus réactionnaires), mais aussi contre les intellectuels qui ne parviennent pas à s'émanciper pleinement des idéologies conservatrices et spiritualistes (voir irrationalistes) ou qui ne les combattent pas avec les moyens appropriés. Cf. Horkheimer, 1988d : 295-307 ; Horkheimer, 2009c : 313-326. Dans cet article de 1938, publié en même temps que l'essai sur Montaigne, Horkheimer examine le néo-humanisme de son époque : il formule notamment une critique non bienveillante d'un ouvrage contemporain de Siegfried Marck, *Der Neuhumanismus als politische Philosophie* (1938). Ce n'est pas un hasard si, en se réclamant de Marx et du tournant imposé par ce dernier à la philosophie (dont l'objet a été transporté dans la critique de la politique et de l'économie politique), Horkheimer soutient que la philosophie politique peut garder son élan critique si elle est à mesure de démasquer les contradictions et les nœuds irrésolus de la situation historique ; comme le dit Miguel Abensour à propos de cet article horkheimerien, si elle demeure enclose dans « son identité », elle « devient […] un discours ornemental, sans prise sur le réel » (Abensour, 2002 : 225).

10 « Le mot d'ordre d'humanisme n'a pas de valeur théorique, mais une valeur d'indice pratique : il faut en venir aux problèmes concrets eux-

mêmes, c'est-à-dire à leur connaissance, pour reproduire la transformation historique dont Marx a pensé la nécessité » (Althusser, 1996 : 258).

11 « Dans les masses, se formait à la même époque une intériorité qui n'avait en soi rien de récréatif. L'effondrement du mode de vie corporatif poussa les pauvres au travail nouveau et pénible de la manufacture. Le chômage et la hausse des prix des produits alimentaires contraignirent les gens à se louer, pour autant que cette possibilité existait. Une nouvelle discipline du travail devint nécessaire. Le mode de travail agréable qui prédomine encore dans la France du XVIe siècle, devint de moins en moins conciliable avec la concurrence moderne. Les nombreux jours fériés, le temps libre en général durent être réduits, et le travail lui-même intensifié » (Horkheimer, 1988d : 246 ; Horkheimer, 2009b : 249).

12 Rappelons que le terme d'origine latine « Humanität » recouvre trois acceptions. Il peut désigner (a) le genre humain (dont on présume qu'il progresse) ; (b) l'humanité de l'homme (c'est-à-dire le propre de l'homme : ce qui le distingue de l'animal) ; et (c) la vertu d'humanité (ce dont le sujet moral doit faire preuve).

13 Cf. p. 4 de cet article.

ABSTRACTS

Français

En faisant état du débat actuel sur le concept d'« humanisme », on se propose d'examiner certains essais publiés par Horkheimer au cours des années 1930 dans lesquels le programme d'une théorie critique de la société offre le soubassement pour une « nouvelle » idée d'humanisme. Dans cette optique, il importe d'abord de cerner les caractéristiques propres de l'humanisme horkheimerien sans pour autant négliger l'ancrage marxiste de son approche.

English

Drawing on the current debate surrounding the concept of "humanism," this paper aims to examine certain essays published by Horkheimer in the 1930s, in which the program of a critical theory of society provides the foundation for a "new" concept of humanism. With this in mind, it is first important to identify the specific characteristics of Horkheimer's humanism without neglecting the Marxist roots of his approach.

INDEX

Mots-clés
Humanisme, modernité, Montaigne, scepticisme, société bourgeoise

Keywords
Humanism, modernity, Montaigne, scepticism, bourgeois society

AUTHOR

Raffaele Carbone
Université Federico II de Naples, MSH Val de Loire, Le Studium

Raffaele Carbone est « professore associato » d'histoire de la philosophie à l'Université Federico II de Naples, où il dirige le laboratoire « Humanism, Arts and Social Research » (HUMANISE). Il est actuellement chercheur invité de la MSH Val de Loire et de l'IEA « Le Studium ». Ses recherches portent sur la philosophie moderne (notamment sur Montaigne, Malebranche et Spinoza) ainsi que sur la Théorie critique de l'École de Francfort. Il a récemment co-édité (avec Katia Genel) le volume collectif *Avant le crépuscule. Réinterroger Horkheimer et l'histoire de l'École de Francfort* (Paris, Classiques Garnier). Il a récemment publié une monographie intitulée *Modernity and Philosophy in Max Horkheimer* chez Manchester University Press.
Orcid : 0000-0003-4974-2315