

Hegel avec Freud. Psychoanalyse, subjectivité et critique sociale dans l'École de Francfort

Louis Carré
FRS-FNRS / Université Libre de Bruxelles

Abstract

Hegel with Freud: Psychoanalysis, Subjectivity, and Social Critique in the Frankfurt School

The Frankfurt School has often been associated to the project of “marrying” Freud’s psychoanalysis with a Marxian critique of capitalist societies. This article offers however another version of the link between Critical Theory and psychoanalysis. After having briefly sketched the notion of a “critical theory of society”, the Author shows how a critique of modern capitalist societies and Freudian psychoanalysis actually meet at a “methodological” level for which the marriage between Hegel and Freud seems to be the relevant one. As a conclusion, the Author contrasts two kinds of social critique that can be found in the Frankfurt School, which are deeply linked with the first and the latest generation of the Frankfurt School considered in their relation to psychoanalysis.

Keywords: Frankfurt School, Critical Theory, Hegel, Freud, Psychoanalysis, Capitalism, Subjectivity

Un freudo-hégélianisme francfortois

L'appellation générique « École de Francfort » a souvent été associée aux tentatives plus ou moins fructueuses de combiner une théorie de la société d'inspiration marxiste avec certains aspects de la psychologie freudienne des profondeurs. Comprendre la théorie critique francfortoise comme une variante du « freudo-marxisme » contient-il est vrai un grain de vérité. Des auteurs réputés appartenir à un tel courant, comme

Erich Fromm, Herbert Marcuse, Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, ont tous, à des degrés parfois très divers, réfléchi aux éventuelles contributions de la psychanalyse à un diagnostic critique sur les sociétés capitalistes. Toutefois, vouloir *réduire* l'École de Francfort à un « mariage entre Freud et Marx » (Whitebook 2004) n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes, le principal étant la série d'amendements et de corrections que les auteurs Francfortois ont souhaité apporter tant du côté de Freud que du côté de Marx (ou d'un certain marxisme).

J'aimerais dans ce qui suit aborder la question des rapports entre psychanalyse et théorie critique sous un angle légèrement différent de celui qui est habituellement adopté, un angle qu'on pourrait qualifier de « méthodologique ». S'il est indéniable que l'École de Francfort (et surtout sa première génération) s'est inspiré du *contenu* des écrits « sociologiques » de Freud pour étayer son diagnostic sur l'évolution des sociétés modernes (Genel 2013, 179-192), la réappropriation par la théorie critique des concepts psychanalytiques s'est aussi jouée à un niveau *méthodologique*. Or, s'agissant de la méthode critique, c'est un rapprochement entre Freud et Hegel plutôt qu'entre Freud et Marx qui paraît pertinent pour saisir la spécificité de l'École de Francfort. Mais avant d'opérer ce rapprochement, il me faudra tout d'abord tenter de définir dans ses grandes lignes ce à quoi renvoie l'expression « théorie critique de la société ». Les deux dernières parties de l'article seront consacrées à la manière dont la cure analytique a pu servir de modèle, sur le plan méthodologique, à la critique sociale francfortoise et aux deux types de critique sociale qui, au fil des générations, se sont dégagés des travaux de l'École de Francfort.

Qu'est-ce qu'une théorie critique de la société ?

L'expression « théorie critique de la société » renvoie à un courant de pensée initié par un groupe de chercheurs dans l'atmosphère agitée de l'Allemagne des années 1930. À travers leurs recherches menées au sein de l'*Institut de recherche*

sociale à Francfort, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin et Herbert Marcuse pour ne citer que les plus connus, ont tenté de revitaliser la tradition du « marxisme occidental » en lui insufflant des réflexions philosophiques originales. Ce moment fondateur s'est prolongé, au gré des transformations parfois catastrophiques qu'ont connues les sociétés capitalistes au XXe siècle, jusqu'à nous dans les figures de Jürgen Habermas et d'Axel Honneth. Nonobstant leurs divergences, voire leurs oppositions théoriques, les représentants de ce qu'on a tardivement appelé l'École de Francfort témoignent d'un « style de pensée » (Durand-Gasselino 2012) qui se caractérise par un souci de réfléchir le temps présent en vue de dégager des perspectives d'émancipation tant individuelle que collective. Ce « style de pensée » ne suffit toutefois pas encore à saisir la spécificité francfortoise d'une « théorie critique de la société » par rapport à d'autres approches nées dans le giron du « marxisme occidental ». Il s'agira d'abord de définir, même rapidement, ce que contient le syntagme en s'attardant sur ses différentes composantes : « théorie », « critique » et « société ». Chacune de ces composantes comporte des nœuds conceptuels qui pourraient bien caractériser en propre ladite École de Francfort.

Les Francfortois partent d'une acception relativement commune du terme *théorie*. Une théorie scientifique consiste en un ensemble d'énoncés susceptibles d'être vérifiés par rapport à l'objet qu'elle vise à investiguer. Cette conception classique de la théorie a cependant fait l'objet d'un remodelage en interne, comme le montre la distinction, formulée par Horkheimer en 1937 dans un article qui a eu après coup valeur de manifeste, entre « théorie traditionnelle » et « théorie critique » (Horkheimer 1974). Là où la première forme de théorie en reste naïvement à la simple description d'états de fait, description qui tend à masquer sa propre activité de théorisation, la seconde s'engage quant à elle dans un processus de réflexion critique sur l'acte même de théoriser¹. Dénonçant la fétichisation du donné propre au positivisme sous-jacent à la « théorie traditionnelle », la « théorie critique » entend de son côté mettre en branle les catégories héritées des sciences particulières qui, dans leur division même, participent à la

réification du monde social dans son ensemble. La théorie critique a pour présupposé que toute connaissance correspond à une activité s'inscrivant dans un contexte social plus large. Cette nécessaire prise en compte de l'inscription de l'activité théorique dans le contexte des sociétés capitalistes s'accompagne en même temps d'un intérêt affiché à l'émancipation. Il en ressort une première tension que les tenants de l'École de Francfort ont pleinement voulu assumer (Bubner 1972, Theunissen 2005). La théorie critique doit à la fois prendre la mesure de sa propre dépendance à l'égard du « contexte total d'aveuglement » (*totaler Verblendungs-zusammenhang*) dont relèvent les sociétés du capitalisme tardif et faire droit aux possibles émancipations que cette même réification sociale en voie de généralisation entrave. L'objet que la théorie critique se donne pour but de vérifier renvoie alors à la « possibilité réelle »² d'une société émancipée dont la présence se laisse deviner à même le regard lucide et intransigeant que le théoricien critique pose sur la réalité sociale existante. La théorie critique repose sur une « vérité à faire » plutôt que sur une « vérité à constater » (Geuss 1981). L'hypothèse d'une « vérité à faire » repose le problème classique au sein du marxisme de l'articulation de la théorie et de la pratique. Tout en préservant l'autonomie de la théorie face aux pratiques sociales existantes, l'espoir dans le programme « jeune hégélien » d'une réalisation pratique de la philosophie n'a pas complètement été abandonné par les Francfortois.

De Kant et de Hegel, les représentants de l'École de Francfort héritent d'une conception de la *critique* en termes de réflexion de la raison sur elle-même. L'auto-réflexion (*Selbstreflexion*) de la raison est déjà à l'œuvre dans la distinction entre « théorie critique » et « théorie traditionnelle » où il s'agit d'opposer à l'aveuglement dogmatique du positivisme le travail conscient de l'activité théoricienne. Mais elle s'impose aussi face aux tentations « irrationalistes » apparues dans le cadre de la modernité que les Francfortois interprètent comme autant de symptômes révélateurs des déformations « pathologiques » de la raison³. Même dans la *Dialectique de la raison*, la critique radicale à laquelle Adorno et Horkheimer soumettent la raison occidentale porte moins sur

la raison en tant que telle que sur une forme historiquement dominante de rationalité, leur idée étant de malgré tout « sauver les Lumières ». De Kant et de Hegel, les Francfortois ont retenu que la *Vernunft* ne se réduit pas au *Verstand*, même si de fait les rapports entre raison émancipatrice et raison dominatrice se trouvent chez eux dialectisés. Il s'en dégage une deuxième tension que véhicule l'idée de « critique immanente ». D'une part, la raison fournit à la théorie critique une série de critères de vérité à partir desquels la réalité sociale existante peut être évaluée de manière critique en vue de sa transformation. Mais, d'autre part, les critères rationnels de la critique, loin de revêtir les traits d'un a priori transhistorique, sont à puiser dans la réalité sociale elle-même, et plus particulièrement dans les processus historiques d'émancipation qui, bien qu'entravés, continuent de la traverser. La raison moderne et son idéal d'autonomie trouvent ainsi à se critiquer à travers la « mise au jour » (Honneth 2006a) des formes déficientes, « pathologiques », de rationalité sociale.

Enfin, derrière le terme *société*, l'École de Francfort vise non pas la société humaine en général, mais la forme sociale spécifique du « capitalisme tardif » (*Spätkapitalismus*). Tant Horkheimer et Adorno que Habermas et Honneth ont entériné l'échec aussi bien de la prévision d'un auto-effondrement des sociétés capitalistes que des révolutions prolétariennes qui étaient censées accompagner leur fin. Le capitalisme libéral-bourgeois du XIXe siècle n'a pas fait place à une société de libres producteurs. Par contre, il a muté successivement en un capitalisme des monopoles, voire en un capitalisme d'État (Horkheimer 2009b), en un capitalisme fordiste (Habermas 2012) et en un capitalisme néolibéral (Honneth 2006b). Les diverses mutations des sociétés capitalistes expliquent pour partie les différences, du point de vue du contenu autant que de la forme, entre les diagnostics posés par ces trois générations successives. En faisant toutefois abstraction de ces différences, se dégage du terme « société » une troisième et dernière tension qui synthétise à bien des égards les deux précédentes. En raison de la nature autoréflexive de la théorie critique, la « société » qui fait l'*objet* de la critique est en même temps posée comme le *sujet* porteur de la critique. Qu'il s'agisse de la classe

ouvrière (chez le premier Horkheimer), de l'avant-garde artistique (chez Adorno et Benjamin), de l'espace public démocratique (chez Habermas) ou encore des groupes sociaux victimes de dénis de reconnaissance (chez Honneth), la théorie critique des sociétés capitalistes a toujours adressé son message à un destinataire privilégié dans l'espoir que s'opère avec et à travers lui une transformation pratique de la réalité sociale existante. La tension réside ici dans le fait que l'objet de la critique (les sociétés capitalistes) contient, au titre de « possibilité réelle », le sujet émancipateur de la critique. Parties prenantes de l'objet de la critique, les sujets de la critique sont en même temps supposés capables de transformer de l'intérieur la réalité sociale existante et d'ainsi réaliser la « vérité à faire » de la théorie.

La décomposition du syntagme « théorie critique de la société » laisse donc apercevoir trois tensions dont on peut estimer qu'elles caractérisent en propre l'École de Francfort : tensions liées à l'idée de « vérité à faire », de critique immanente de la raison et de sujet-objet de la critique. Je me propose ici de considérer plus particulièrement la dernière tension, dans la mesure où elle est celle vers laquelle les deux autres paraissent converger. Elle est également celle où apparaît le plus clairement l'apport qu'a pu représenter la psychanalyse à la théorie critique de l'École de Francfort. La tension qui habite le sujet-objet de la critique sociale a en grande partie pu être thématifiée grâce à l'outil conceptuel fourni par la psychanalyse. Pour faire usage d'une notion freudienne, le sujet présumé par la théorie critique de la société est un sujet qui apparaît comme étant de part en part « clivé » (*gespaltet*). Le sujet de la critique n'est pas immédiatement donné à lui-même sur le mode de la transparence immédiate ; il est au contraire le résultat d'un processus de subjectivation toujours à reprendre.

Hegel avec Freud : le sujet « clivé » de la critique

C'est sur le plan du statut du sujet « clivé » de la critique que la « comparaison qui ne va pas de soi » (Green 1993, 43)

entre Hegel et Freud fait sens pour la théorie critique francfortoise. Ces deux auteurs peuvent légitimement être considérés, en compagnie de Marx et de Weber, comme les sources théoriques les plus importantes de l'École de Francfort. La comparaison entre Hegel et Freud va pourtant d'autant moins de soi que le premier est aux yeux du second un représentant emblématique de la *Weltanschauung* qu'incarne la philosophie en général. La découverte freudienne du continent de l'inconscient s'est accompagnée d'une charge contre les philosophes qui ramènent l'ensemble de l'appareil psychique au phénomène de la conscience⁴. À l'un des rares endroits où il se réfère à la « philosophie hégélienne », Freud n'y voit qu'« obscurité » (Assoun 1995, 351-352). Mais le reproche d'« obscurité » adressé par Freud à Hegel pourrait bien s'avérer être finalement une louange de la part du psychologue des profondeurs. À y regarder de plus près, l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* et celui de *L'interprétation des rêves* partagent une conception similaire de la subjectivité autour de son « clivage » constitutif. La charge de Freud contre les philosophies de la conscience ne touche pas Hegel dont l'idée d'une « science de l'expérience de la conscience » exposée tout au long de la *Phénoménologie* a précisément pour moteur le fait que la « conscience » n'est qu'une qualité superficielle, dérivée, phénoménale, du « concept » et de l'« esprit ». Hegel l'indique dès la *Préface* lorsqu'il caractérise le parcours phénoménologique qui s'effectue « dans le dos » de la conscience comme la dynamique de l'« égalité <du soi> *se reconstituant* ou la réflexion en soi-même dans l'être-autre qui est le vrai » (Hegel 1941, 18). Loin de toute « unité originnaire » ou « immédiate », le soi doit séjourner au sein de sa propre altérité avant d'accéder à la connaissance de lui-même. La préalable altération de soi est la condition nécessaire à la « conscience de soi ». Celle-ci ne signifie pourtant pas non plus un point de non-retour dans l'expérience phénoménologique, puisqu'elle est l'occasion d'une relance du processus au travers duquel apparaît le concept de l'esprit.

Mais si le sujet n'est jamais immédiatement donné à lui-même sur le mode de la transparence, son « clivage » ne le condamne pas pour autant à une pure dispersion ou à

l'éclatement. Tant Hegel que Freud assument l'idée selon laquelle la fissure originaire du sujet, sa non-coïncidence avec lui-même, son « clivage » constitutif, a pour horizon sa capacité à « lier », à « articuler », ses expériences. Chez Freud, le travail psycho-analytique, qui met au jour la « guerre civile » au sein de l'appareil psychique entre les différentes instances (moi, surmoi, ça), va de pair avec un travail de psycho-synthèse, de reconstruction, de réparation et de guérison, dont la cure se veut l'opérateur. De même, chez Hegel, la non-identité immédiate à soi du sujet est l'amorce à la dynamique même de l'esprit qui est d'« être-auprès-de-soi-même-dans-l'autre ». Autrement dit, il subsiste une possible « liaison » (*Bindung*) du sujet au cœur même de son « clivage » originaire ; inversement la « blessure » du sujet, dont le moi conscient n'est que le symptôme, en appelle au besoin de « guérison » sous la forme d'une « réconciliation » (*Versöhnung*) du sujet avec sa propre histoire. Freud a ainsi toujours fixé pour objectif à la cure analytique de reconstituer l'histoire morcelée du sujet en lui permettant de se libérer des symptômes dont il souffre.

Hegel conçoit le « savoir absolu » avec lequel s'achève la *Phénoménologie de l'esprit* comme la récapitulation remémorative (*Erinnerung*) des expériences successives de la conscience. Le « savoir absolu » n'équivaut pas à une transparence enfin retrouvée du sujet avec lui-même ; il correspond bien plutôt à son « histoire comprise » (*begriffene Geschichte*), cette histoire au cours de laquelle le sujet est rendu compréhensible à lui-même à travers les multiples épreuves d'altérité qu'il a pu traverser. Le « savoir absolu » hégélien mériterait, à l'instar de l'analyse freudienne, le qualificatif d'« infini » ou d'« interminable » (Freud 2010) : le « savoir absolu » et la guérison du patient au sein de la cure analytique sont toujours à reprendre parce que toujours relancés par l'écart constitutif de la subjectivité avec elle-même.

La comparaison, ici brièvement tentée, entre Hegel et Freud ne doit pas nous faire oublier les différences de taille qui demeurent entre la philosophie spéculative de l'un et la psychologie des profondeurs de l'autre. On ne trouvera qu'avec peine chez le philosophe allemand une théorie aussi poussée de l'inconscient et de l'appareil psychique que celle développée par

le médecin autrichien. Mais le parallèle entre freudisme et hégélianisme peut néanmoins nous aider à mieux cerner le type de subjectivité dont part la théorie critique francfortoise. Là aussi le sujet de la critique n'est pas immédiatement donné à lui-même de manière transparente, il répond par contre à un travail de subjectivation à faire et à refaire. Ceci explique notamment la manière dont les Francfortois ont toujours insisté non pas sur une « société libre » – notion statique qui, dans l'état actuel des choses, ne peut que renvoyer à l'imposition d'un voile idéologique sur la réalité sociale existante –, mais sur une « société émancipée », sur une société *en cours d'émancipation*. Lors de ce processus d'émancipation sociale, le théoricien critique est amené à endosser un rôle par rapport au destinataire de la critique, un rôle comparable à celui du philosophe hégélien dans le parcours phénoménologique de la conscience ou à celui de l'analyste vis-à-vis de l'analysant au sein de la cure.

La cure analytique comme modèle de critique sociale

Afin de préciser l'intervention du théoricien face au sujet-objet de la critique, il est possible de la mettre en parallèle avec le dispositif de la cure imaginé par Freud. Dans les deux cas, nous avons affaire à un travail qui porte prioritairement sur les *résistances* opposées par les destinataires aux messages délivrés par le théoricien ou le psychanalyste. De son côté, Freud a progressivement développé sa méthode de la cure analytique en la démarquant d'autres méthodes qui avaient cours à son époque, dont celle de l'hypnose. Par rapport aux traditionnelles méthodes de « suggestion » et d'hypnose pratiquées par l'École de Nancy, la cure analytique a voulu replacer le patient au cœur du dispositif thérapeutique non pas en éliminant purement et simplement ses résistances au moyen de la suggestion mais en travaillant *avec* lui *sur* elles. Ce lent travail avec le patient sur ses propres résistances passe par la mise au jour de la dynamique du transfert qui forme l'épicentre du dispositif de la cure. De même, les théoriciens critiques de l'École de Francfort se sont toujours méfiés des tentatives

consistant à asséner telles quelles une série de vérités toutes faites aux destinataires de la critique sociale. En vertu du postulat propre à une « critique immanente », le processus d'émancipation auquel la critique sociale doit contribuer ne peut avoir lieu qu'à partir de la société elle-même. Sur ce point, Freud et les Francfortois prennent au mot la recommandation méthodologique formulée naguère par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* selon laquelle il ne s'agit pas d'imposer de l'extérieur à la « conscience naturelle » une quelconque vérité, mais de l'accompagner dans son propre mouvement de vérification et de libération qui est aussi, nécessairement, un « chemin du *doute* » (Hegel 1941, 69).

Dans un texte datant de 1914, Freud a résumé les principes fondamentaux de la cure analytique à partir de trois notions clés : la « remémoration » (*Erinnern*), la « répétition » (*Wiederholen*) et la « perlaboration » (*Durcharbeiten*). La « remémoration » correspond au processus d'anamnèse qui doit à terme permettre au patient de « se libérer de ses symptômes » en en reconstituant l'histoire morcelée. Ce processus de remémoration est entravé par le complexe de répétition au cours duquel le patient reproduit en acte, sans en avoir ni la conscience ni a fortiori le souvenir, ses lésions et traumatismes passés : « l'analysé ne se *remémore* absolument rien de ce qui est oublié et refoulé, mais il *l'agit*. Il ne le reproduit pas sous forme de souvenir, mais sous forme d'acte, il le *répète*, naturellement sans savoir qu'il le répète » (Freud 2005, 190). Le dispositif de la cure permet, en jouant sur la dynamique du transfert, de remettre en scène le traumatisme à l'origine des résistances. C'est à mesure qu'avec l'aide de l'analyste le souvenir conscient se substitue à la répétition inconsciente que les multiples résistances dont relèvent les symptômes se lèvent : « Cet état de maladie est donc amené pièce par pièce dans l'horizon et dans le domaine d'action de la cure ; et alors que le malade le vit comme quelque chose de réel et d'actuel, nous avons à y opérer le travail thérapeutique qui consiste pour une bonne part à ramener les choses au passé » (Freud 2005, 191). Comme le souligne Freud, la levée des résistances et des symptômes ne pourra toutefois opérer que grâce à la participation active du patient, sa « perlaboration » formant la

condition indispensable à sa guérison. Freud remarque que « le fait de nommer la résistance peut ne pas avoir pour conséquence la cessation immédiate de celle-ci. On doit laisser au malade le temps de se plonger dans la résistance qui lui est inconnue, de la *perlaborer*, de la surmonter, tandis que, défiant la résistance, il poursuit son travail selon la règle fondamentale de l'analyse. C'est seulement au paroxysme de cette résistance que l'on découvre alors dans un travail commun avec l'analysé les motions pulsionnelles refoulées qui alimentent celle-ci, le patient se convainquant de l'existence et de la puissance de ces motions en vivant une telle expérience » (Freud 2005, 195).

Le dispositif de la cure analytique a pu servir de modèle méthodologique à l'intervention du théoricien clinique sur au moins quatre points. Premièrement, la pratique psychanalytique et la théorie critique s'accordent toutes deux pour mettre en question la « suggestion » comme rapport de domination entre une personne réputée toute-puissante et un sujet sans défense⁵. Même si la « suggestion » occupe aussi une importante fonction dans le dispositif de la cure, particulièrement lors du transfert, Freud a toujours insisté sur le fait que la spécificité de la psychanalyse par rapport à d'autres types de thérapie résidait dans sa manière de travailler consciemment sur les mécanismes de transfert et d'identification, par exemple en déjouant la projection du patient vis-à-vis de l'analyste comme un résidu de son identification aux figures de l'autorité parentale. À la différence de l'hypnose ou d'autres méthodes thérapeutiques qui ne conscientisent pas le rapport transférentiel, la cure analytique entend préserver l'indépendance du patient en instrumentalisant la suggestion à des fins thérapeutiques. Dans leur *Dialectique de la raison*, Adorno et Horkheimer se sont approprié la catégorie freudienne de la « suggestion » pour décrire les mécanismes d'aveuglement produits par le « monde administré » dans son ensemble. « La réalité – écrivent-ils dans l'un des fragments – n'exerce pas seulement sa contrainte sur les hommes à travers la violence physique et les intérêts matériels, mais aussi par un pouvoir de suggestion illimitée (*übermächtige Suggestion*) » (Adorno et Horkheimer 1974, 265). Face à la suggestion généralisée, toute-puissante, du « monde

administré », la philosophie critique se pose en « entreprise de résistance à la suggestion ». On retrouve ainsi chez Adorno et Horkheimer une même insistance sur la nécessaire « perlaboration » du sujet de la critique : « l'aspect essentiel de la vérité est justement que l'on y prenne part en tant que sujet actif. On peut entendre des propositions qui sont vraies, mais on ne découvre leur vérité que si l'on pense pendant qu'elles sont prononcées et qu'ensuite on continue à penser » (Adorno et Horkheimer 1974, 267).

Ensuite, les « pathologies » des sociétés capitalistes résultent d'un processus d'oubli et de refoulement similaire à celui des symptômes dont souffre le malade névrosé. « Toute réification est un acte d'oubli », écrivait Adorno dans une lettre adressée à Benjamin (Adorno et Benjamin 2002, 367). Le projet d'une « dialectique de la raison » apparaît comme une sorte de psychanalyse en grand format de la raison occidentale. Le travail de « remémoration » porte sur les affinités originaires qu'entretient la raison éclairée avec ses prétendus contraires que sont la barbarie et le mythe. Comme dans le cas de la cure analytique, il s'agit là aussi de rejouer au présent, sur la scène de la critique, les traumatismes passés de la raison afin de susciter chez les destinataires de la critique une dynamique d'émancipation. Chez des auteurs plus tardifs de l'École de Francfort comme Habermas et Honneth, le travail de « remémoration » critique porte moins sur les blessures originaires de la modernité que sur les traces d'émancipation qu'elle a pu laisser au titre de « projet inachevé » et qu'il s'agit en quelque sorte de réactiver. Mais, qu'il s'agisse d'une version négative ou au contraire d'une version positive de la dialectique des sociétés modernes, la critique consistera dans les deux cas en un travail de remémoration *au présent* dont l'effet thérapeutique est de briser la répétition qui est à la source de la réification du monde social.

Troisièmement, la théorie critique francfortoise a pu trouver dans la cure analytique une manière inédite d'articuler théorie et pratique. Freud s'est toujours défié de la « sorcière » de la théorie pure en mettant en avant le caractère expérimental de la psychanalyse. L'expérience de la cure est le laboratoire où se forgent les outils conceptuels du

psychanalyste. En tant que science expérimentale dont les concepts sont sans cesse soumis à l'examen dans la cure, la psychanalyse a également pour particularité de viser une transformation du sujet en vue de sa guérison. Comme l'a indiqué le jeune Habermas dans *Connaissance et intérêt*, la psychanalyse relève en ce sens du même modèle de science « auto-réflexive » que la critique des idéologies (*Ideologiekritik*) (Habermas 1976). Ces deux formes de savoir critique cherchent à articuler théorie et pratique de façon à rendre possible l'émancipation de leur « objet » de savoir. Tant pour la psychanalyse que pour la théorie critique, il s'agit alors d'éviter le double écueil qui consisterait, d'une part, à découpler la théorie de toute pratique en la condamnant à l'inefficacité et, d'autre part, à dissoudre la théorie dans la pratique en lui enlevant toute prétention critique face à la réalité sociale ou à l'état psychique existants.

Enfin, dernier point de convergence entre la cure analytique et l'intervention du théoricien critique, le rapport entre l'analyste-théoricien critique et le patient-sujet de l'émancipation s'inscrit dans un cadre « communicationnel ». C'est à nouveau Habermas, dans *Connaissance et intérêt*, qui, au sein de la tradition francfortoise, a le plus insisté sur cette terre commune à la psychanalyse et à la théorie critique, même si l'idée d'un destinataire de la critique, présent dès la première génération de l'École de Francfort, la suggérait déjà. Comme le souligne Habermas, « l'autoréflexion » suscitée par la cure analytique ou la critique sociale ne s'effectue pas *in foro interno*, mais participe d'une situation dialogique que la psychanalyse freudienne (et post-freudienne) a thématisée par les notions de transfert et de contre-transfert⁶. La scène de l'inconscient sur laquelle les lésions du sujet sont amenées à être rejouées et que la cure et la critique sociale dramatisent chacune à leur façon décrit un espace de dialogue entre l'analyste-théoricien critique et le patient-sujet de la critique. Un espace au sein duquel un travail *du* et *avec* le sujet « clivé » sur les résistances pourra opérer dans le but de recollecter ses expériences morcelées.

Deux modèles de critique sociale

La question se pose de savoir à quel type de « dialogue » correspond le rapport entre l'analyste-théoricien critique et le patient-sujet de la critique. Au niveau du dispositif de la cure, Freud ne considérait pas l'analyste et l'analysant comme étant situés sur un même pied d'égalité. Si le dialogue entre l'un et l'autre forme le cœur de la cure psychanalytique, un tel dialogue en reste cependant à un rapport d'asymétrie entre un « sujet supposé savoir » (Lacan) et un sujet en quête de vérité quant à sa propre histoire. C'est d'un même rapport d'asymétrie que sont partis les Francfortois de la première génération, surtout Adorno et Horkheimer dans leur *Dialectique de la raison*, pour développer leur critique sociale du « monde administré ». Puisque « l'idéologie nouvelle a pour objet le monde comme tel » (Adorno et Horkheimer 1974, 157), la perspective à partir de laquelle s'énonce la critique renvoie à un monde autre qui n'est pas (encore) celui de ses destinataires, de sorte que là aussi le théoricien critique et le sujet de la critique ne se trouvent pas exactement sur le même plan. Adorno et Horkheimer avaient ainsi adressé leur *Dialectique de la raison* à « un témoin imaginaire auquel nous laissons notre message afin qu'il ne disparaisse pas entièrement avec nous » (Adorno et Horkheimer 1974, 279).

C'est l'asymétrie résiduelle entre le théoricien critique et le sujet de la critique qui a motivé Habermas, au début des années 1970, à abandonner progressivement le modèle de l'autoréflexion au profit d'un modèle de reconstruction. Après la publication de *Connaissance et intérêt*, où le modèle de l'autoréflexion fourni par la psychanalyse et la critique de l'idéologie était encore privilégié, Habermas a voulu distinguer entre deux types de réflexion critique. L'une porte sur « les limitations produites inconsciemment auxquelles se soumet dans son procès de formation même un sujet déterminé (ou un groupe déterminé de sujets ou un sujet générique déterminé) » ; l'autre sur « les conditions de possibilité des compétences du sujet connaissant, parlant et agissant en général » (Habermas 1976, 367). L'abandon du premier type de réflexivité (l'autoréflexion à l'œuvre dans les sciences critiques que sont la

psychanalyse et la critique des idéologies) au profit du second (la reconstruction des compétences proposée notamment par la pragmatique des actes de langage) a annoncé le « tournant communicationnel » de la théorie critique (Wellmer 1976). On peut interpréter un tel tournant comme une tentative de la part de Habermas d'égaliser le rapport entre théoricien critique et sujet de la critique. La tâche du théoricien critique consiste à « reconstruire » les compétences critiques dont disposent d'ores et déjà les sujets en tant qu'êtres socialisés dans l'élément de l'intercompréhension langagière. Pour Habermas, seule « une pragmatique universelle qui saisit de manière générale les conditions de possibilité de l'accord langagier » constitue désormais « la base théorique servant à expliquer les communications systématiquement déformées et les procès de socialisation déviants » (Habermas 1976, 369)⁷. Le geste méthodologique d'égalisation des conditions de dialogue entre le théoricien critique et le sujet de la critique a eu pour conséquence sinon une « excommunication de la psychanalyse » (Assoun 2002, 140), du moins une révision à la baisse de l'apport du freudisme à une théorie critique de la société. Délaissant la référence à la psychologie freudienne des profondeurs pour se tourner du côté de la psychologie génétique de Piaget et de Kohlberg, la théorie habermassienne de l'agir communicationnel s'intéresse moins à un travail de fond sur les résistances inconscientes des destinataires de la critique qu'à une reconstruction de leurs compétences rationnelles.

Même s'il s'inscrit dans le « tournant communicationnel » amorcé par Habermas, Axel Honneth a dans ses premiers travaux reposé le problème du destinataire de la critique. Il remarque que l'espace public de communication, que Habermas conçoit pourtant comme le lieu par excellence où la critique sociale est susceptible de s'exercer en acte, n'est pas exempt de « refoulements » et de « résistances ». Honneth s'appuie sur une analyse des « sentiments d'injustice » qu'éprouvent les classes sociales défavorisées (Honneth 2006c). Ces affects moraux, les classes culturellement dominées sont incapables de les articuler dans les termes de la « morale hégémonique ». La communication publique « refoule » une série d'attentes normatives portées par

les classes dominées. Dans la mesure où elle se propose de partir d'un en-deçà de la communication langagière, une théorie de la reconnaissance doit fournir un vocabulaire commun aux différents ressentis d'injustice dans le but de leur frayer un passage vers l'arène légitime de la discussion publique. Dans ses derniers travaux, Honneth semble pourtant avoir abandonné un modèle de critique sociale où le théoricien joue un rôle de relai par rapport aux attentes tacites de reconnaissance. Il défend désormais l'idée d'une « reconstruction normative » des principes de reconnaissance auxquels les sujets victimes de déni et de mépris peuvent à tout moment faire appel afin de faire valoir leurs aspirations à une société plus juste.

Par-delà ses trois générations successives, le débat interne à l'École de Francfort permet de dégager deux voies pour la critique sociale aujourd'hui. L'alternative serait la suivante : soit l'on admet, avec la première génération, une asymétrie entre le savoir critique et le savoir profane (même si cette asymétrie reste résiduelle puisque ces deux formes de savoir se recoupent lors du processus d'émancipation) ; soit l'on part, à l'instar de Habermas après son « tournant communicationnel » et de Honneth dans ses derniers travaux, d'une foncière égalité de l'un et de l'autre en matière de ressources critiques⁸. Chacun de ces deux modèles de critique sociale a, pour ainsi dire, l'avantage de ses défauts. Dans le premier cas, le théoricien risque de perdre les liens qui sont censés l'attacher au sujet de la critique en adoptant à son égard une position de surplomb savant. Pris dans un processus généralisé de réification sociale, le destinataire de la critique semble réduit au statut de simple « objet » de la critique. Dans le second cas, c'est le potentiel critique de la théorie qui s'amenuise en se contentant de « reconstruire » les compétences et les normes dont disposent déjà les sujets. Si les sujets sont d'emblée armés de toutes compétences nécessaires à la critique, en quoi consiste encore la teneur spécifiquement critique du message adressé par la théorie ? On comprend mieux comment, chez les représentants tardifs de l'École de Francfort, les hypothèses d'un inconscient social et d'un « clivage » constitutif du sujet ont perdu l'utilité théorique qu'elles

avaient pu avoir aux yeux des premières générations. Mais inversement le danger existe aussi, au sein d'un modèle « reconstructif » de critique sociale, de reconduire une conception de la subjectivité transparente à elle-même : de par leur socialisation dans les milieux de la communication langagière ou de la reconnaissance, les sujets bénéficient en l'état de toutes les compétences rationnelles nécessaires à la critique de la réalité sociale existante⁹.

Plutôt que de vouloir trancher entre ces deux branches de l'alternative, il serait peut-être plus intéressant de « séjourner » dans la tension inhérente au sujet-objet de la critique. La tension qui habite le sujet-objet de la critique se cristallise autour des deux formes de « résistance » qu'oppose le sujet de la critique : « résistance » au message adressé par la théorie critique, mais aussi « résistance » (potentiellement réelle) à la réalité sociale existante. Le « clivage » constitutif du sujet de la critique consiste en un mouvement balancier entre ces deux formes de résistance, qui, pour opposées qu'elles soient, ne proviennent pas moins du même sujet. La résistance opposée par le sujet au message du théoricien critique, cette forme de résistance qui fait l'objet du travail de la critique *sur* et *avec* lui, marque l'impossibilité de réduire totalement le sujet au rang d'objet pour la théorie sociale, et donc aussi la « possibilité réelle » pour le sujet de résister à l'ordre social existant. Ce paradoxe qui semble traverser la critique sociale d'inspiration francfortoise, l'outil psychanalytique offert par Freud permet non pas de le trancher définitivement mais de le maintenir vivant dans sa propre contradiction.

NOTES

¹ « La genèse sociale des problèmes, les situations réelles dans lesquelles la théorie traditionnelle est utilisée, les buts auxquels elle est appliquée lui apparaissent comme situés en dehors d'elle-même. La théorie critique, elle, prend pour objet les hommes en tant que producteurs de la totalité des formes que leur vie revêt dans l'histoire » (Horkheimer 1974, 80).

² Comme le remarque Marcuse dans une « Note sur la dialectique », « ce-qui-est *repousse* ce-qui-n'est-pas et, ce faisant, repousse ses propres possibilités réelles ; par conséquent, exprimer et définir ce-qui-est dans ses propres termes, c'est déformer et falsifier la réalité. La *réalité* (*Wirklichkeit*) est autre

chose et bien davantage que ce qui est codifié dans la logique et dans le langage des *faits* » (Marcuse 1968, 45).

³ Voir à ce sujet, à cinquante ans d'intervalle, les critiques par Horkheimer de la *Lebensphilosophie* nietzschéano-bergsonienne (Horkheimer 2009a) et par Habermas du « poststructuralisme » français (Habermas 1988).

⁴ « Que peut donc dire le philosophe d'une doctrine comme la psychanalyse, qui affirme que l'animique est bien plutôt *inconscient* en soi, que la consciencialité n'est qu'une qualité qui peut ou non s'adjoindre à tel ou tel acte animique et qui éventuellement ne change rien d'autre à celui-ci si elle manque. » (Freud 1992, 129)

⁵ « Il y a encore beaucoup de choses en elle dont il faut reconnaître qu'elles sont incomprises, qu'elles sont mystiques. Elle comporte une adjonction de paralysie provenant du rapport d'un être surpuissant à un être impuissant, en désaïde, ce qui en quelque sorte fait la transition avec l'hypnose d'effroi des animaux » (Freud 1991, 53).

⁶ « L'auto-réflexion n'est pas un mouvement solitaire, elle est liée à l'intersubjectivité d'une communication langagière avec autrui ; la conscience de soi ne se constitue finalement que sur la base d'une reconnaissance réciproque. Lorsque le médecin conduit le malade à se détacher de la situation de transfert et lui rend sa liberté comme moi autonome, les sujets doivent prendre l'un envers l'autre une position dans laquelle le malade guéri sait que l'identité du moi n'est possible que par l'identité de l'autre qui le reconnaît, identité qui dépend à son tour de sa propre reconnaissance » (Habermas 1976, p. 269).

⁷ Les deux extraits précités sont tirés de la Postface à *Connaissance et intérêt* datant de 1973. Pour une explication du changement opéré par Habermas, voir également (Habermas 2003).

⁸ Notons que c'est autour de ces deux modèles de critique sociale que s'est également joué, du côté français, le débat entre Althusser et Rancière (Rancière 2012) ainsi qu'entre la « sociologie critique » de Bourdieu et la « sociologie de la critique » de Boltanski-Thevenot (voir à ce propos Genel 2013, 414-421).

⁹ Pierre-Laurent Assoun évoque l'excommunication de l'inconscient par la théorie habermassienne de l'agir communicationnel en ces termes : « Ce qui est irruption d'un dedans indialectisable se trouve ramené à une sorte de "malentendu" — au sens littéral — de soi avec soi-même. » (Assoun 2002, 142) Pour une critique « freudienne » de la théorie de la reconnaissance de Honneth, voir Karsenti 2013.

RÉFÉRENCES

Adorno, Theodor et Max Horkheimer. 1974. *La Dialectique de la raison*. Paris : Gallimard.

Adorno, Theodor et Walter Benjamin. 2002. *Correspondance (1928-1940)*. Paris : La Fabrique.

Assoun, Pierre-Laurent. 1995. *Freud, la philosophie et les philosophes*. Paris : Presses universitaires de France.

Assoun, Pierre-Laurent. 2002. « Psychanalyse et théorie critique. Généalogie d'un lien ». *Tumultes* 17-18 : 129-146.

Bubner, Rüdiger. 1972. « Qu'est-ce que la théorie critique ? ». *Archives de philosophie* 35 : 382.

Durand-Gasselien, Jean-Marc. 2012. *L'École de Francfort*. Paris : Gallimard.

Freud, Sigmund. 1991. « Psychologie des masses et analyse du moi ». Dans *Œuvres complètes* de Sigmund Freud, sous la direction de Jean Laplanche, tome XVI (1921-1923), 1-84. Paris : Presses universitaires de France.

Freud, Sigmund. 1992. « Les résistances contre la psychanalyse ». Dans *Œuvres complètes* de Sigmund Freud, sous la direction de Jean Laplanche, tome XVII (1923-1925), 123-136. Paris : Presses universitaires de France.

Freud, Sigmund. 2005. « Remémoration, répétition et perlaboration ». Dans *Œuvres complètes* de Sigmund Freud, sous la direction de Jean Laplanche, tome XII (1913-1914), 185-196. Paris : Presses universitaires de France.

Freud, Sigmund. 2010. « L'analyse finie et l'analyse infinie ». Dans *Œuvres complètes* de Sigmund Freud, sous la direction de Jean Laplanche, tome XX (1937-1939), 13-56. Paris : Presses universitaires de France.

Genel, Katia. 2013. *Autorité et émancipation. Horkheimer et la Théorie critique*. Paris : Payot.

Geuss, Raymond. 1981. *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge : Cambridge University Press.

Green, André. 1993. *Le travail du négatif*. Paris : Minuit.

Habermas, Jürgen. 1976. *Connaissance et intérêt*. Paris : Gallimard.

Habermas, Jürgen. 1988. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris : Gallimard.

Habermas, Jürgen. 2003. « Trente ans plus tard : remarques sur Connaissance et intérêt ». Dans *Où en est la théorie critique ?*, édité par Emmanuel Renault et Yves Sintomer, 93-100. Paris : La Découverte.

Habermas, Jürgen. 2012. *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*. Paris : Payot.

Hegel, Goerg Wilhelm Friedrich. 1941. *La Phénoménologie de l'esprit*. Paris : Aubier-Montaigne.

Honneth, Axel. 2006a. « La critique comme “mise au jour”. La Dialectique de la raison et les controverses actuelles sur la critique sociale ». Dans *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, par Axel Honneth, 131-150. Paris : La Découverte.

Honneth, Axel. 2006b. « Les paradoxes du capitalisme : un programme de recherche ». Dans *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, par Axel Honneth, 275-304. Paris : La Découverte.

Honneth, Axel. 2006c. « Conscience morale et domination de classe. De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action ». Dans *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, par Axel Honneth, 203-224. Paris : La Découverte.

Horkheimer, Max. 1974. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Paris : Gallimard.

Horkheimer, Max. 2009a. « À propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine ». Dans *Théorie critique*, par Max Horkheimer, 103-152. Paris : Payot.

Horkheimer, Max. 2009b. « L'État autoritaire ». Dans *Théorie critique*, par Max Horkheimer, 301-326. Paris : Payot.

Karsenti, Bruno. 2013. « Identification et reconnaissance. Remarques freudiennes ». Dans *L'injustice sociale. Quelles voies pour la critique ?*, édité par Julia Christ et Florian Nicodème, 149-166. Paris : Presses universitaires de France.

Marcuse, Herbert. 1968. *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*. Paris : Minuit.

Rancière, Jacques. 2012. *La leçon d'Althusser*. Paris : La Fabrique.

Theunissen, Michael. 2005. *La théorie critique de la société. Introduction à la pensée de Jürgen Habermas*. Paris : Bayard.

Wellmer, Allbrecht. 1976. « Communication and Emancipation. Reflections on the Linguistic Turn in Critical Theory ». In *On*

Critical Theory, edited by John O'Neill, 231-263. New-York : Seabury Press.

Whitebook, Joel. 2004. « The marriage of Marx and Freud : Critical Theory and psychoanalysis ». In *The Cambridge Companion to Critical Theory*, edited by Fred Rush, 74-103. Cambridge : Cambridge University Press.

Louis Carré is a Post-doc Researcher of the FNRS (National Funds For Scientific Research, Belgium). He works both at the *Center for Political Theory* and at the *Center for Philosophical Research*, University of Brussels. He recently published a book on Axel Honneth's theory of recognition (*Axel Honneth. Le droit de la reconnaissance*, 2013). His research topics are: Hegel, contemporary social and political philosophy, the Frankfurt School.

Address:

Louis Carré
Université libre de Bruxelles
CP 124, 44 Avenue Jeanne
1050 Bruxelles
Email: lcarré@ulb.ac.be