Théories critiques et « miroirs du monde »

Critical Theories and “Mirrors of the World”

Jean Godefroy Bidima

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/5009>

DOI : 10.4000/cps.5009

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 12 décembre 2021

Pagination : 75-102

ISBN : 979-10-344-0098-0

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Jean Godefroy Bidima, « Théories critiques et « miroirs du monde » », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 50 | 2021, mis en ligne le 12 décembre 2021, consulté le 08 novembre 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/cps/5009> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.5009>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Théories critiques et « miroirs du monde »

Jean Godefroy Bidima

Aux Professeurs qui m'ont parlé de la « Théorie critique » :
Olivier Revault d'Allonnes †, Jean-Michel Palmier † et Marc Jimenez.

Introduction

« Théorie critique. – Ils demandent toujours aussitôt : que doit-on faire maintenant ? et exigent une réponse de la philosophie comme si c'était une secte. Ils sont en détresse et veulent des instructions pratiques. Mais la philosophie, bien qu'elle présente le monde en concepts, a ceci de commun avec l'art qu'elle tend le miroir au monde¹. »

Bien que s'étant occupée du tragique des vies exilées², mutilées³ par la peur, la « pauvreté en expérience »⁴, le caractère unidimensionnel

1 M. HORKHEIMER, *Notes critiques (1949-1969) : Sur le temps présent*, p. 105.

2 Adorno, Horkheimer, Benjamin et Marcuse connurent tous l'exil – hors de leur Allemagne natale – en France, en Suisse et aux États-Unis. Cette expérience de l'exil a forgé une Théorie critique qui se veut une pensée « exilée », qui met de la distance entre les sujets et les sociétés qui les administrent. Pensée des exilés, la Théorie critique est une pensée en perpétuel exil, se transformant, se contredisant et s'éclatant. Cf. M. ABENSOUR : « La Théorie critique, une pensée de l'exil ? » ; J.-M. VINCENT, *La Théorie critique de l'École de Francfort*, p. 9 ; P. ZIMA, *L'École de Francfort* ; M. JAY, *L'Imagination dialectique. Histoire de l'École de Francfort (1923-1950)* ; R. WIGGERSHAUS, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, p. 42-91.

3 Benjamin se suicide à Port-Bou par peur de se faire livrer aux autorités de la Gestapo et Adorno retrace dans *Minima Moralia*, l'itinéraire des « vies mutilées ».

4 W. BENJAMIN, *Expérience et pauvreté*, p. 48.

(Marcuse) et réifié des existences, réduites à la marchandisation d'une culture devenue une industrie de production en chaîne des jouissances frelatées et de la colonisation de notre monde vécu (Habermas), la Théorie critique, pensée qui peint les tragédies du monde, ne respecte pas, comme la tragédie classique en France, l'unité de temps, de lieu et d'action. Elle est éclatée et étalée dans le temps: née dans l'entre-deux-guerres en Allemagne, elle a vécu la Seconde Guerre mondiale aux États-Unis, en France et en Suisse, elle a survécu aux États-Unis et en Europe après guerre, et a continué jusqu'à nos jours en multipliant des perspectives tout en n'abandonnant pas le paradigme fondamental des années 30 qui est l'émancipation⁵. Elle arpente plusieurs lieux d'Europe, des États-Unis, et aujourd'hui les pays dits du Sud⁶. Ses acteurs sont multiples et se contredisent, le pessimisme d'Adorno et Horkheimer est contré par le privilège donné à l'utopie chez Marcuse⁷ ou à la bonne communication chez Habermas, ou enfin à la question de la reconnaissance chez Axel Honneth. L'itinéraire d'Adorno et de Horkheimer, qui vécurent aux États-Unis et revinrent dans l'Allemagne post-nazie, n'est pas comparable à celui de Marcuse qui resta aux États-Unis, ou à celui d'Habermas qui ne connut pas l'exil⁸. Même aux États-Unis, leurs rapports respectifs à la société américaine n'étaient pas les mêmes: Adorno a travaillé pour Hollywood, bien qu'il détestât «l'industrie culturelle», tandis que Marcuse a collaboré avec les services de renseignements américains⁹. Leurs rapports à Freud, à Marx, à la possibilité de la libération, à la question nationale, à l'art et à ses représentations divergent également.

5 F. VANDERBERGHE, *Une histoire critique de la sociologie allemande: aliénation et réification*. II: *Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, p. 7.

6 Les penseurs du Sud sont nombreux à l'utiliser. Cf. R.A. MORROW, C.A. TORRES, *Reading Freire and Habermas*; G. A. RAUCHE, *The Abdication of Philosophy = The Abdication of Man. A Critical Study of the Interdependence of Philosophy as Critical Theory and Man as Free Individual*; J. G. BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la Docta Spes africana*.

7 Cf. H. MARCUSE, *La Fin de l'utopie*.

8 Nous laisserons Habermas de côté pour mettre l'accent sur la première Théorie critique et sur la question de la reconnaissance chez Honneth.

9 R. LAUDANI (ed.), *Secret Reports on Nazi Germany: The Frankfurt School Contribution to the War Effort*.

Notre propos dans cet article ne s'engagera pas dans une démarche d'histoire de la philosophie basée sur un *comparatisme paresseux*, où la Théorie critique érigée en paradigme et thermomètre suggérerait aux autres cultures ce qu'il faut faire. Il ne sera pas non plus question d'examiner une simple réfraction de la Théorie critique sur les penseurs du Sud, démarche qui vassaliserait ces derniers et ferait de la Théorie critique, si éclatée, un nouveau dogme. Nous n'interrogerons pas des auteurs avec leurs théories dans la bonne entente académique et l'érudition de musée des bien-pensants, si rassurés de leurs privilèges et protégés par leurs citations. Notre démarche cherchera à explorer comment, aujourd'hui, les différentes figures de la Théorie critique, si fragmentées, interrogent *l'expérience du monde* (du Sud). Les théories critiques – qui se méfient autant du monde comme il va que de leurs propres assises comme résultats de ce monde – tendent des miroirs à ce monde pour qu'il puisse y voir ses déformations, ses réfractions, ses identifications et ses sublimations. Les mondes dits du Sud sont eux aussi fragmentés, ils se méfient des rythmes de ce monde commun et sont parfois captivés par les reflets de ces miroirs morcelés. Notre propos dans cet article est de procéder à une « conversation » entre les divers pans des théories critiques et les défis théoriques, anthropologiques et politiques des mondes du Sud. Cette « conversation », qui ne sera pas à l'abri des effets de miroir, des grossissements et des exagérations, s'articulera autour de six axes : I. *Dire* : la question de l'expérience et de l'oralité (conversations avec : Walter Benjamin) ; II. *Réfléchir et crédulités* : le défi de l'autoréflexion (transactions avec Adorno, Benjamin et Horkheimer) ; III. *Reconnaître* : les manipulations de l'identité (voyages avec Honneth) ; IV. *Imaginer/se projeter* : l'art, les utopies et l'imagination (discussion avec Adorno, Marcuse et les arts africains) ; V. *Penser* : les intellectuels du sud et la critique (palabres avec Adorno, Marcuse et Benjamin).

La langue, l'oralité et la « pauvreté en expérience » : Walter Benjamin en palabres

Bien qu'il ne fût pas un membre direct de l'*Institut für Sozialforschung*, Walter Benjamin en fut un collaborateur. Esprit érudit et en perpétuelle traversée, il s'intéressa à la tradition juive à travers ses multiples rapports avec ses amis Scholem et Buber. Vigilant, il ne s'est pas enfermé dans cette tradition, il a côtoyé le marxisme, discuté avec Brecht et Ernst

Bloch¹⁰. Il a examiné l'histoire en établissant un dialogue avec Hermann Cohen et Franz Rosenzweig. Il s'est investi dans la critique de la violence en mettant en perspective Sorel. La littérature française n'avait pas de secrets pour Benjamin qui, avec aisance, navigua de Baudelaire à Proust. L'architecture des passages parisiens lui donnait matière à réflexion. Mais Benjamin a aussi été – cela est très peu souligné par ses commentateurs – un fervent partisan de *la transmission orale de l'expérience*. « La pauvreté en expérience » est symbolisée, selon lui, par cette génération d'Allemands revenus de la guerre et qui se taisait. La technologie aggrave aussi cette pauvreté en expérience. Benjamin soulignera la perte d'autorité et de créativité provoquée par un déficit d'oralité :

« On savait aussi exactement ce qu'était l'expérience : les personnes plus âgées l'avaient toujours transmise aux plus jeunes. Concise, parée de l'autorité de l'âge, prenant la forme de proverbes ; redondante dans son babil, énoncée sous la forme d'histoires ; parfois récits provenant de pays lointains, dite auprès de la cheminée aux enfants et aux petits-enfants – où tout cela a-t-il disparu ? Qui peut encore, aujourd'hui, rencontrer des gens capables de raconter quelque chose avec rectitude ? Où entend-on encore, aujourd'hui, de la bouche de ceux qui meurent des paroles si durables qu'elles cheminent de génération en génération à la manière d'un cycle ? Qui trouve encore, aujourd'hui, secours dans l'évocation d'un proverbe¹¹ ? »

Benjamin a aussi travaillé sur les conteurs, lui qui n'a pas connu les conteurs du Mvet (Fang-Boulou-Beti d'Afrique Centrale) ou les griots du Mali. À côté de cette critique de Benjamin, on peut noter que la situation de l'oralité dans les pays du Sud a été l'un des points focaux de la lutte symbolique coloniale. Si l'oralité était une solution à la pauvreté en expérience chez Benjamin, elle est plutôt un problème pour les pays du Sud. La « raison graphique », du haut de ses privilèges et exploits, avait entrepris le dénigrement de « la raison orale ». Il se disait que la transmission orale était peu fiable, volatile, avec des défauts de mémoire et un arbitraire qui variait d'un conteur à un autre. Tout était suspect dans cette communication orale : l'émetteur devenait anonyme avec le temps, le canal lui-même était peu efficace. On a ainsi tracé une ligne de démarcation entre l'*oral* et l'*écrit* :

10 Cf. E. WIZISLA, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht: The Story of a Friendship*.

11 W. BENJAMIN, *Expérience et pauvreté*, p. 37-38.

« Dans un univers de l'oralité, l'homme, directement branché sur les cycles naturels, intériorise, sans la conceptualiser, son expérience de l'histoire, conçoit le temps selon des schémas circulaires [...]. L'usage de l'écriture en revanche implique [...] la prédominance d'une conception linéaire du temps et cumulative de l'espace¹². »

Le débat concernant l'oralité s'est transporté chez les philosophes africains. Le proverbe est-il philosophique ? L'oralité est-elle susceptible de donner accès à la philosophie ? Un premier groupe de philosophes, à la suite de Hountondji¹³, a qualifié d'ethnophilosophes ceux qui confondaient la vision du monde africaine et la philosophie dans l'idée que les proverbes, les contes, les mythes et les religions sont de la philosophie: l'oralité est ainsi philosophiquement discréditée. Pour ce premier groupe, le proverbe ne véhicule pas de la philosophie et c'est une quantité négligeable. En face se trouvaient des philosophes comme Nkombe Oleko¹⁴ et Okolo Okonda au Congo qui, s'inspirant de la question du symbole chez Ricoeur, pensaient au contraire que le « proverbe donnait à penser »¹⁵. Cette querelle de l'oralité avait abouti à l'infériorisation de celle-ci, conçue comme le contraire de l'écrit et le synonyme du *parlé*. Quand Benjamin replace l'oralité dans sa dignité, quel type de réflexion cela pourrait-il engager chez les peuples du Sud ? L'oralité est l'un des grands problèmes de la transmission culturelle en Afrique. Mais que faire de l'oralité à l'ère du numérique ? Dans les familles, ce n'est pas la « pauvreté en expérience » de la transmission orale qui est en jeu, mais la pauvreté de l'*écoute* et du *regard*

Adorno avait écrit, en son temps, sur « le caractère fétiche dans la musique et la régression de l'écoute »¹⁶, pour caractériser la mise au pas de la musique par la marchandisation des sphères de la vie. On pourrait aujourd'hui, dans certaines capitales africaines comme Yaoundé ou Kinshasa, analyser la *régression de l'écoute* à travers la concurrence

12 P. ZUMTHOR, *Introduction à la poésie orale*, p. 35. Il n'est pas sûr, comme le croit Ruth Finnegan, que la différence entre l'oral et l'écrit soit devenue moins visible aujourd'hui avec la technique. Cf. R. FINNEGAN, *Oral Poetry: its Nature, Significance and Social Context*, p. 23-24.

13 P. HOUNTONDI, *Sur la philosophie africaine*.

14 N. OLEKO, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques*.

15 Pour une discussion élargie de ce débat, voir J. G. BIDIMA, « Introduction. Afrique », p. 814-821.

16 T. W. ADORNO, *Le Caractère fétiche dans la musique et la régression de l'écoute*.

des décibels qui viennent des bars et des habitations privées. Le bruit – un bruit qui étonne, assourdit, et fait perdre le discernement – y est *le symptôme des vies brisées* dont les plaintes sont noyées dans ce fond sonore. Ces bruits sont toxiques et empêchent le murmure inspirateur de s'exprimer et les mots de trouver une tente pour s'abriter. La corruption de l'écoute y est renforcée par cette perte de l'expérience du regard. Avant la période coloniale, dans les foyers, les regards étaient tournés vers celui qui parlait et sur la nature environnante, l'introduction de la radio dans les familles a tourné les regards vers le « transistor » (un objet), ensuite, quand il y a eu l'irruption de la télévision (toujours un objet), les regards se sont tournés vers un seul objectif : *l'écran*. Les sujets ne se parlaient plus, on parlait de ce que l'écran pourvoyait, on parlait à l'écran qui, désormais, inspira et presque dirigea les débats. Avec l'introduction des « tablettes » et des téléphones cellulaires dans les foyers, on ne regarde plus l'autre, le regard n'est même plus élevé, il est baissé vers soi-même, vers son propre nombril (avec cet objet on désertait la réalité pour fuir vers le virtuel), réalisant ainsi le stade premier du narcissisme, à savoir se tourner vers soi de manière non-réflexive. On s'installe ainsi dans « une pauvreté en regard ». Celui-ci ne va plus du sujet percevant et écoutant vers son entourage. L'oralité telle que Benjamin la promeut permet d'étendre la discussion non seulement sur son utilité, mais aussi sur ses composantes que sont *le regard* et *l'écoute*. Il manque encore une théorie critique de l'écoute¹⁷ en Afrique et un bon discernement de l'oralité. Celui-ci ne se réduit pas au parlé, mais comprend toute la performance du corps, ce qui implique la vue et l'ouïe.

« L'oralité reste à dégager de l'empirisme traditionnel qui, croyant n'y voir qu'une propriété de la voix, la considère à travers le modèle du signe. Selon le dualisme de l'oral et de l'écrit [...]. L'absence d'écriture ne dit rien d'une spécificité de l'oral [...]. L'opposition de l'oral à l'écrit confond l'oral et le parlé¹⁸. »

17 P. Zumthor nous dit à juste titre que « l'écoute autant que la voix déborde la parole » : cf. P. ZUMTHOR, *Introduction à la poésie orale*, p. 160.

18 H. MESCHONNIC, *La Rime et la Vie*, p. 235-236.

L'oral c'est, dans cette perspective, le *parlé* et la *performance* corporelle. «L'oral comme voix du corps»¹⁹, et par corps on peut entendre «l'ensemble des rapports sociaux»²⁰.

On pourrait reprocher à Benjamin d'avoir compris l'oralité sous le paradigme du *signe* (simple opposé de l'écrit) et non du *rythme* (le *parlé* et la *performance*) comme le voudrait Henri Meschonnic. Mais ce que sa critique de la pauvreté de l'expérience est susceptible d'offrir est une évaluation de l'oralité à travers l'éthique de la dette et de la promesse: «La parole reçue suppose la notion de dette envers les générations passées et la parole à tenir implique le thème de la promesse»²¹. Cette promesse, puisque l'oralité convoque le corps social, est celle de la régénération de la société. Une société qui ne sait plus se fier à la parole reçue et à la parole donnée, mais seulement à la bureaucratie des chiffres et des décrets, est «pauvre en expérience». Une théorie critique de la société devrait donc, à ce niveau, discerner les complicités entretenues par ces transmissions culturelles édulcorées avec la généralisation de l'aspect marchandise chez les sujets du Sud. Benjamin déplore enfin cette pauvreté s'agissant du patrimoine: «Nous sommes devenus pauvres. Nous avons sacrifié bout après bout le patrimoine de l'humanité: souvent pour un centième de sa valeur, [...] pour recevoir en échange la petite monnaie de l'"actuel"»²². L'humanité actuelle est confrontée à plusieurs défis: la santé, les migrations, les guerres, le retour des nationalismes et surtout la question de la transition vers la culture numérique. Cette transition pose de nouvelles questions à l'oralité, au statut du récit et à la manière dont la transmission se fait quand l'espace, le temps et la mémoire changent de statut. Benjamin constatait: «L'art du récit tend vers sa fin parce que la dimension *épique de la vérité, la sagesse*, est en train de périr»²³. Quelle sagesse à l'heure du numérique et de ses nouvelles superstitions? Dans quel langage reformuler cette sagesse quand la conversation se perd comme le dit Benjamin?

«La libre conversation se perd. Alors qu'autrefois s'intéresser à son interlocuteur allait de soi lorsqu'on conversait avec autrui, cela est

19 *Ibid.*, p. 270.

20 *Ibid.*, p. 271.

21 J. G. BIDIMA, «Introduction. Afrique», p. 820.

22 W. BENJAMIN, *Expérience et pauvreté*, p. 48.

23 W. BENJAMIN, *Le Conteur*, p. 120.

désormais remplacé par des questions sur le prix de ses chaussures ou de son parapluie. La thématique du coût de la vie, de l'argent, inéluctablement, s'immisce dans toute conversation entre amis²⁴. »

Même si on parle de pandémie ou de pollution, on posera à la fin cette question : « Combien cela coûtera-t-il ? ». Ce qui nous ramène à la marchandisation de l'existence.

(Auto-)réflexions et multiples superstitions

Ce qui s'oppose à la réflexion l'accompagne souvent en lui volant ses oripeaux pour se déguiser. Le monde administré – dans lequel les éléments intempestifs de la culture se retrouvent embrigadés, l'art falsifié, le langage réifié en slogans, l'autoréflexion moquée, la marchandisation de l'existence du vivant encouragée et le cynisme du monde loué dans son effort contradictoire de peindre à la fois une vision du monde apocalyptique tout en incitant à une joie superficielle – produit de multiples superstitions. La Théorie critique s'est attaquée à elles. Pour Benjamin :

« Et l'envers de cette pauvreté, c'est la richesse oppressante d'idées qui filtrent chez les gens – ou plutôt qui s'emparent d'eux – à travers le réveil de l'astrologie et de la sagesse yoga, de la *christian science* et de la chiromancie, du végétarisme et de la gnose, de la scholastique et du spiritisme. Car ce n'est pas un véritable réveil qui se produit, mais une galvanisation²⁵. »

Celle-ci est un faux réveil qui donne l'illusion de l'apaisement dans un monde qui, lui, reste de part en part violent. Un faux réveil qui établit une fausse liaison avec le monde de la marchandise ; les biens spirituels se vendent avec des étiquettes de chapelles. Et les conflits religieux actuels peuvent être interprétés comme les résultats d'une concurrence dans le champ de l'offre et de la demande.

Adorno, quant à lui, fustigera la superstition à travers sa critique de l'astrologie en général et des horoscopes en particulier²⁶. Mais avant de le faire, il s'en prend à ceux qui, se disant matérialistes, utilisent dans leurs écrits des récits superstitieux. Adorno vise ici Ernst Bloch dans son livre

24 W. BENJAMIN, *Le Capitalisme comme religion*, p. 75.

25 W. BENJAMIN, *Expérience et pauvreté*, p. 39.

26 T. W. ADORNO, *Des étoiles à Terre*.

Traces: « C'est lorsqu'elles tendent vers l'occulte que les *Traces* deviennent éminemment contestables »²⁷. Du point de vue de l'équilibre des sujets dans ce monde administré, Adorno tient l'occultisme comme une forme de régression de la conscience: « Le penchant pour l'occultisme est un symptôme de régression de la conscience »²⁸. Dans cette féérie, la conscience est à la fois passive et active. Passive, elle reçoit la parole révélée du destin, active, elle essaye de passer des transactions avec le sort. L'occultisme est ainsi une espèce de comptoir de supermarché où sont exposés, d'une part les maux et dangers qui existent aux niveaux individuel et social, d'autre part les avantages, espoirs et sécurités que la pratique de l'occultisme nous garantira. L'aspect marchand qui caractérise notre ère n'est pas loin :

« L'occultiste tire les ultimes conséquences du caractère fétichiste de la marchandise: le travail dangereusement objectivé l'assaille de toutes parts dans les objets aux faces de démons grimaçants. Ce que l'on avait oublié dans le monde devenu lui-même un produit, c'est le fait qu'il était produit par les hommes [...]. La régression vers la pensée magique à l'époque du capitalisme avancé assimile la pensée à des formes propres à ce capitalisme²⁹. »

Adorno a travaillé sur l'astrologie³⁰. Pour lui, elle relève d'une grande mystification, « puisque le mécanisme astrologique n'est jamais divulgué, et on ne présente au lecteur que les prétendus résultats d'un raisonnement astrologique auquel il ne participe jamais de manière active »³¹. L'astrologie relève de cette autorité abstraite qui a prise sur nous. La domination de la nature par l'homme, fruit de la rationalité instrumentale, a eu pour contrepoint, avec l'astrologie, la domination de la nature sur le destin de l'homme. L'astrologie, en liant le destin de l'homme au cours des astres, influence son action. Avec l'astrologie et les autres formes de divination, l'insistance sur les catastrophes et la diffusion des euphories, la pensée est sous la tutelle de la nécessité et le possible est étouffé. Ce déterminisme fallacieux viendrait ainsi des astres et du destin dévoilé par des augures. Ces pratiques superstitieuses

27 T. W. ADORNO, *Notes sur la littérature*, p. 164.

28 T. W. ADORNO, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, p. 222.

29 *Ibid.*, p. 223.

30 T. W. ADORNO, *Des étoiles à Terre*.

31 *Ibid.*, p. 17.

créent, selon Adorno, une atmosphère belliqueuse: «l'emploi répété de la formule "catastrophe imminente" n'est certainement pas dû au hasard. Elle aiguillonne les pulsions destructrices de ceux à qui elle s'adresse et se nourrit de leur insatisfaction et se nourrit de leur insatisfaction à l'égard de la civilisation tout en créant une ambiance belliqueuse»³². Les divinations et l'astrologie des horoscopes visent enfin l'obéissance. Il s'agit, à travers de ce qu'Adorno appelle «la métaphysique de l'ajustement»³³, de forger une mentalité qui s'habitue à exécuter les ordres: «Dans l'astrologie comme dans la névrose obsessionnelle, on doit suivre une règle, un commandement ou un avis sans que l'on soit jamais en mesure d'expliquer pourquoi»³⁴.

La superstition, qui est le fait de remettre son destin entre les mains de forces obscures et incontrôlables, interroge aussi les histoires des pays du Sud. Ceux-ci (l'Afrique pour être précis) font l'expérience de plusieurs superstitions. D'abord la superstition de l'*efficiency*, qui s'y propage: elle a pour but de mettre en ordre et de rationaliser ce qui est intempestif et qui se soustrait à la rationalité instrumentale. L'*efficiency* utilise et recycle les anciens mythes cosmogoniques et étiologiques africains: les mythes dogons chez les francophones d'Afrique de l'Ouest, les fantasmes de cette onto-théologie sociale africaine qu'est l'*Ubuntu* d'Afrique du Sud, la saga des Azandés étudiée par les anthropologues occidentaux anglophones, la vogue des religions synchrétiques (le *harrisme* en Côte d'Ivoire, le *matsouanisme* au Congo, le *bwiti* au Gabon, le Vodou, etc.), dont on assure qu'elles sont le fruit de l'inventivité africaine³⁵, servent l'*efficiency*, dans la mesure où tous ces éléments sont des adjuvants psychologiques et spirituels pour les cadres intellectuels, politiques et industriels fatigués. Ces pratiques servent à les «équilibrer» afin de les rendre plus productifs et mieux adaptés à l'*éthos* de la production et du marché. Une autre superstition est celle de la bureaucratie dans ces États fragiles appartenant aux divers Suds. Les problèmes politiques et anthropologiques relatifs au lien social sont dissous presque religieusement dans la solution fournie par des programmes, des statistiques, des décrets, des injonctions des ONG et des organisations internationales. On y attend les

32 *Ibid.*, p. 35.

33 *Ibid.*, p. 33.

34 *Ibid.*, p. 67.

35 Cf. A. MARY, *Le Bricolage africain des héros chrétiens*.

grâces du Fonds Monétaire International, de la Banque Mondiale et de l'Organisation Internationale du Commerce. Ces organisations, substituts des Dieux, ont le pouvoir de vie sur la cohésion et l'existence des peuples et États des Suds. Ce qui est promu par ces organisations, c'est non seulement l'évangile de l'*efficiency* ou de la *rentabilité*, mais aussi le contrôle et la soumission de ces États à la division internationale du travail de conception et de décision.

Un deuxième type de superstition vient ensuite des radicalisations des monothéismes (islams et christianismes), avec la globalisation des croyances. Les « églises du réveil » d'inspiration américaine promeuvent dans les pays du Sud une piété populaire. En manipulant des peurs et espoirs de protection/guérison, en mettant en scène des miracles en direct, en suscitant des témoignages pathétiques accompagnés des musiques et chorégraphies, ces églises conduisent leurs adeptes vers une *terre promise* qui se dérobe aux pieds de ceux-ci. Le pasteur, l'apôtre, le curé, le *bishop*, l'Ancien de l'Église ou l'imam incarnent, dans différents contextes, les figures tutélaires et autoritaires qui définissent pour le groupe les « ennemis » à combattre (le diable, la sorcellerie, la médisance et la cruauté). Cette figure autoritaire, un sèmeur spirituel qui récolte les fonds, use de la rhétorique, des frustrations, de la peur, et sait bien comment déstructurer les dispositifs *émotionnels* des « fidèles » afin de les réinvestir ailleurs. Comme un banquier, le gourou spirituel fait des placements spirituels et émotionnels afin de capitaliser sur la peur et la révolte des gens. L'organisation économique injuste, la concurrence rude du « *struggle for life* », la lassitude devant la promesse de prospérité qui n'est pas tenue, la pauvreté non-méritée, les épidémies et maladies mortelles, l'érosion des résistances non assumées et des résiliences mal abouties alimentent ces assemblées. Ces phénomènes produiront en définitive des sujets angoissés et incapables de formuler en termes clairs le diagnostic de leur malheur. Avec des bouches vidées, les adeptes mâchent alors la Bible ou le Coran pour tromper leur faim et pour le plus grand bien matériel du pasteur ou de l'imam. Horkheimer avait une bonne formule pour ce genre de situation : « Chez les Juifs, on dit : "Tu ne dois pas te servir de la Torah comme d'une charrue", donc tu ne dois pas gagner ton pain avec la doctrine »³⁶. Au lieu de prendre la mesure de cette situation de misère, on multiplie dans les pays du Sud les chapelles et

36 M. HORKHEIMER, *Notes critiques (1949-1969)*, p. 246.

les mosquées. La question du *faire-croire*, au-delà des prises de position de la Théorie critique vis-à-vis des religions³⁷, demeure d'actualité au moment où les communications de masse, avec les nouvelles formes de criminalité, provoquent des paniques morales. Les théories critiques nous aident à démasquer les superstitions, surtout celle de l'efficacité. Et elles incitent à l'autoréflexion, cette capacité d'arrêt sur nous-mêmes :

« La pensée philosophique à la hauteur de sa tâche est critique, non pas seulement vis-à-vis de la réalité existante ou de sa sédimentation chosale dans la conscience, mais également vis-à-vis d'elle-même³⁸. »

Reconnaître : les manipulations de l'identité, reconnaissance, mépris et invisibilité

La constitution de l'identité individuelle et collective a préoccupé la Théorie critique. Axel Honneth, qui reprend le flambeau de celle-ci, va insister sur les questions de la reconnaissance et du mépris, qui n'ont guère été abordées par les premiers théoriciens critiques. Partant des analyses de Lukács sur la réification³⁹, Honneth estime que le manque de reconnaissance est une forme de réification. Poursuivant la tradition émancipatrice de la Théorie critique, il critique le paradigme marxiste de la « production » chez Adorno et Horkheimer, dépasse celui de la communication conflictuelle et de l'entente langagière chez Habermas, pour reprendre les recherches du jeune Hegel⁴⁰ sur la lutte et le conflit⁴¹. À partir de là, Honneth distinguera trois sortes de reconnaissances qui forment l'identité : « l'affection manifestée dans les relations intimes du type de l'amour ou de l'amitié, la reconnaissance morale de l'individu en tant que membre responsable d'une société, et enfin l'appréciation sociale des prestations et capacités sociales de l'individu ». ⁴² La deuxième reconnaissance, qui est juridique, concernera les sujets des divers Suds.

37 Voir à ce sujet l'excellent livre de R. J. SIEBERT, *The Critical Theory of Religion: The Frankfurt School*.

38 T. W. ADORNO, *Modèles critiques*, p. 143.

39 A. HONNETH, *La Réification. Petit traité de Théorie critique*, p. 73.

40 A. HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, p. 26-37.

41 A. HONNETH, *Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse et sociologie*.

42 A. HONNETH, *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, p. 197.

En effet, la reconnaissance a été l'un des grands problèmes de la période de décolonisation, du mouvement de la ségrégation aux États-Unis et de l'Apartheid en Afrique du Sud. La reconnaissance était liée à deux problématiques : la race et la politique. La reconnaissance se voulait d'abord ontologique : il fallait affirmer que tous sont « humains », c'est le combat qu'ont mené Césaire, Fanon ou encore Memmi. De la reconnaissance ontologique, on passa à la reconnaissance politique des droits (les indépendances des États, l'équité dans le commerce international et surtout dans l'exploitation industrielle des matières premières). Et c'est dans cette sphère politique qu'on rencontre la modalité du mépris qu'est l'invisibilité, traitée par Honneth : « Pour les personnes particulièrement affectées, leur invisibilité possède dans chaque cas un contenu bien réel : elles se sentent effectivement non-perçues »⁴³. Les pays du Sud, bien que présents sur la scène internationale, ne sont pas perçus, ils sont invisibles, notamment au niveau du partage du savoir. Honneth, bien qu'ayant souligné l'exploitation coloniale et postcoloniale des pays du Sud, n'a pas insisté sur la justice cognitive. Sur le plan du savoir, comment se pose le problème de la reconnaissance ?

Il est souvent acquis que les populations du Sud méritent une aide, qui se traduit généralement par l'augmentation de l'aide financière, l'acquisition des toits et les soins médicaux. Il est aussi souvent question d'assurer dans ces pays un environnement sain (notamment à travers la protection des forêts) susceptible de bénéficier à la planète terre, ce logement commun des êtres vivants. Mais ce qui est souvent oublié, c'est la justice cognitive. Que fait-on du savoir que l'humanité accumule ? Quelles sont les épistémologies (les récits, la logique de la découverte, les stratégies de recherches et le développement des paradigmes), les politiques scientifiques et les retombées socio-politiques des savoirs aujourd'hui ? Comment articuler la reconnaissance des pays du Sud au niveau de la *conception* des outils de la connaissance scientifique, à l'échelle des *partages des savoirs*, dans les diverses phases de l'élaboration des *critères de légitimation* accompagnant ces savoirs, et enfin lorsqu'il s'agit de mettre en œuvre la politique et l'industrie qui utilisent ces savoirs ? Pour le moment, la *conception* des outils scientifiques vient des pays du Nord, les chercheurs du Sud n'accèdent à la reconnaissance qu'à condition d'adopter ces méthodologies. La diffusion et le *partage*

43 *Ibid.*, p. 227.

des savoirs qui en découlent sont aux mains du monde académique, médiatique et industriel des pays du Nord. Les *critères de légitimation et d'évaluation* sont fixés par les épistémologies venues du Nord. Honneth n'a pas assez élaboré cette question de la justice cognitive dans sa théorie de la reconnaissance. La justice cognitive est elle-même liée à une critique de l'économie politique. Honneth a raison de montrer les diverses pathologies du social, mais l'absence de la question de la justice cognitive reste un problème en suspens.

Paul Ricoeur, qui prolonge la réflexion d'Honneth, ne pose pas non plus la question de la reconnaissance en la plaçant au niveau de la justice cognitive et de son corollaire, une critique de l'économie politique du savoir. Ricoeur commence par relever à propos du verbe reconnaître un désordre sémantique « dans l'usage du verbe reconnaître selon qu'il est pris à la voix active – “je reconnais” – ou à la voix passive – “je suis reconnu” – »⁴⁴. Ensuite, Ricoeur souligne la question de la méconnaissance qui se trouverait logée dans le parcours de la reconnaissance. Il évoque enfin la notion de mutualité. Ce qui manque ici et qu'Honneth n'aborde lui aussi que très peu⁴⁵, c'est une critique de l'économie politique : comment la notion de valeur, la dette, les prix, les échanges commerciaux et la spéculation contribuent-ils à saboter les phénomènes de reconnaissance ? Comment, à travers l'exploitation de leurs sous-sols qui est génératrice de guerres (la guerre du coltan à l'Est de la République Démocratique du Congo), les Africains pensent-ils le rapport entre la reconnaissance et la structuration de leurs identités ? Que veut-dire « reconnaître » pour un jeune qui travaille au fond d'une mine d'or à l'Est du Cameroun ? Quelle projection peut-il faire de son identité quand il est un enfant-soldat enrôlé dans une guerre civile ?

Imaginer/se projeter : l'art, les utopies

La Théorie critique a analysé la rationalité instrumentale qui a envahi la manière de penser. La critique des positivismes, qui fut le cheval de bataille des théoriciens critiques, déboucha sur la question des possibilités d'émancipation et de libération. Parmi les médiations qui devaient jouer un rôle libérateur se trouve l'art. Celui-ci a pour

44 P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 358.

45 Cf. A. HONNETH, *La Reconnaissance. Histoire européenne d'une idée*.

objet la représentation et pour objectif l'élaboration d'un *non-lieu* (*u-topos*) qui sera le contrepoint de cette structure sociale aliénée. Mais ces arts eux-mêmes sont devenus les vecteurs de la consommation de masse : « Les standards de production sont basés sur les besoins des consommateurs »⁴⁶. Ces arts standardisés produiront des fausses joies : « Depuis que l'industrie culturelle a mis la main sur l'art, et depuis que celui-ci fait partie des biens de consommation, sa gaieté est synthétique, fausse, comme ensorcelée »⁴⁷. Bien que croyant au potentiel subversif d'une certaine forme d'art (la musique dodécaphonique⁴⁸), Adorno reste indécis, car pour lui l'œuvre d'art est paradoxale, un « oxymore »⁴⁹. On ne peut sauver le monde par l'art.

De son côté, Benjamin critique aussi la dénaturation de l'art à travers sa reproductibilité technique et surtout le transfert de sa valeur culturelle à sa valeur d'exposition. Ce qui est visé ici, c'est la reproduction de masse des objets d'art ainsi que l'introduction d'un aspect marchand. Marcuse lui, prend l'art au sérieux. Et pour ce faire, il reconsidère ses rapports à la nature à l'imagination, ainsi que le destin d'Éros. Pour Marcuse, on ne peut opérer le « Grand Refus » de cette société – qui n'offre que l'alternative d'être consommateur ou contribuable – qu'en renouant avec la nature :

« La nature fait partie de l'histoire [...] ; en conséquence, la "libération de la nature" ne peut signifier un retour à un stade prétechnologique, mais consiste au contraire à employer toujours d'avantage les succès de la civilisation technologique pour libérer l'homme et la nature des abus destructeurs de la science et de la technologie au service de l'exploitation⁵⁰. »

Pour que cette libération soit possible et effective, il faut, entre autres exigences, rétablir l'imagination dans ses droits. Après avoir été vilipendée comme maîtresse d'erreurs, l'imagination devrait recouvrer ses pouvoirs⁵¹. Le premier étant d'accueillir les rêves éveillés des sujets pour

46 M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO, *La Dialectique de la Raison*, p. 130.

47 T. W. ADORNO, *Notes sur la littérature*, p. 433.

48 T. W. ADORNO, *Philosophie de la nouvelle musique*. La nouvelle musique « trouve tout son bonheur à reconnaître le malheur, toute sa beauté à s'interdire l'apparence du beau », p. 142.

49 T. W. ADORNO, *Théorie esthétique*, p. 384.

50 H. MARCUSE, *Contre-révolution et révolte*, p. 82.

51 Cf. H. Marcuse, *Eros et civilisation*, p. 159 sq.

créer un écart entre leur situation et le possible. Marcuse conçoit l'art comme ce qui, au sein de l'immanence, permet au sujet de sonder un monde possible. Malgré une position de fait dans l'aliénation politique et commerciale, l'art a une mission de « rédemption » selon Marcuse⁵². La rédemption est cette utopie qui libère des chaînes.

Trois moments donc: a) l'aliénation de l'art (Benjamin); b) l'art comme paradoxe (Adorno); c) l'art comme rédemption et utopie (Marcuse). Si nous engageons maintenant une conversation avec les arts africains, quels sont leurs moments d'aliénation, de paradoxe et de rédemption ou de libération ? Quel est le rôle de la sensibilité et de l'imagination dans les arts africains et quelle est leur part d'utopie ? Les arts africains ont d'abord été conçus comme porteurs d'une espèce d'aura, dans la mesure où les objets d'art avaient à la fois des fonctions religieuses et politiques :

« L'art est une activité de création qui se mue en œuvre créée. Or, qui dit œuvre sous-entend *manœuvre*, au double sens d'*objet machiné* et *objet de machinations* [...]. Comment l'œuvre manœuvre-t-elle au sein de l'institution ? [...] Comment l'œuvre d'art comme *mise en scène* se transforme-t-elle en œuvre comme *mise-en-ordre*⁵³ ? »

La colonisation a plus ou moins affecté le caractère *auratique* des œuvres d'art à travers la création des musées et la commercialisation coloniale. L'exotisme de l'objet d'art devint ainsi une grande valeur monétaire pendant la colonisation. À ce niveau, comment les arts africains peuvent-ils exprimer la projection et l'utopie ? Le seul pan des arts africains qui exprimerait la rédemption serait l'art des « marges », l'expression de ceux qui ont été déclassés dans les sociétés traditionnelles et qui sont les exclus actuels de la société bien-pensante. L'utopie exprimée dans ces arts est le contre-modèle des arts africains, objets du commentaire bavard des musées.

52 Il affirme: « la vision artistique embrasse encore une autre totalité [...] : l'univers "tragique" de l'existence humaine et de sa quête incessante d'une rédemption ici-bas – l'espérance de libération » (cf. *Contre-révolution et révolte*, p. 117).

53 J. G. BIDIMA, *L'Art négro-africain*, p. 53.

Les intellectuels : critiques et instrumentalisations

La Théorie critique a utilisé sa critique sociale pour évaluer le rôle des intellectuels, elle pourrait à ce niveau croiser l'histoire des peuples du Sud. Horkheimer, dont l'itinéraire intellectuel fut marqué à la fin de sa vie par un retour subtil à la foi⁵⁴, attaquait déjà les intellectuels et leurs privilèges. Il soulignait le monopole de la parole que détiennent ceux qui ont encore le privilège de penser : « Ils bénéficient des situations élevées, hautement rémunérées [...] C'est là un des cas où un bien culturel dévalorisé possède encore une valeur marchande »⁵⁵. Ces intellectuels deviennent des « *trademarks* » de l'industrie culturelle. La deuxième critique des intellectuels est leur soumission à l'emploi, au moment même où le travail se dégrade en emploi⁵⁶. La troisième critique concerne ces intellectuels qui pensent critiquer le système tout en étant eux-mêmes membres de ce système qu'ils dénoncent :

« La fausseté consiste en ceci que toi, qui te maintiens en vie, tu contribues à l'oppression de la liberté : en ceci donc que l'on ne peut dénoncer [...] la privation de liberté de pensée quand on y participe, quand on participe à tout ce qui l'accompagne : le fonctionnement du système, l'importance qu'on se donne, la viande qu'on bâfre⁵⁷. »

Adorno, à son tour, critique la dégradation des intellectuels en « experts » :

« Qu'on leur ait confié des fonctions de l'expert, puis de juges, était inévitable du point de vue économique [...]. Leur mobilité, grâce à laquelle ils occupent des positions privilégiées dans le jeu de la concurrence [...], fait croire à la compétence de leur jugement [...]. Leur arrogance est due au fait que le critique, dans la société fondée sur la concurrence et où l'être ne vaut que "pour autrui", n'est lui aussi jugé que sur son succès marchand et donc sur le fait qu'il est critique⁵⁸. »

Chez Adorno, la critique des intellectuels se penche sur le langage. Il fustige d'abord cette réduction du langage aux « clichés » et recommande de se méfier des slogans, « non seulement du fait de leur fonction qui

54 Cf. M. HORKHEIMER, *Théorie critique*, p. 361.

55 M. HORKHEIMER, *Notes critiques (1949-1969)*, p. 42.

56 *Ibid.*, p. 84.

57 *Ibid.*, p. 60.

58 T. W. ADORNO, *Prismes : critique de la culture et de la société*, p. 8.

consiste à réduire la pensée à des clichés, mais aussi parce qu'ils sont l'indice de leur propre fausseté»⁵⁹. Quand ces intellectuels ne produisent pas des clichés, ils enflent leurs énoncés d'un halo transcendant et presque sacré, ils deviennent donc comme ces prêtres dont parlait Nietzsche. Dans la ligne de mire d'Adorno se trouvait Heidegger avec son « jargon de l'authenticité »⁶⁰. Adorno prévient ensuite les intellectuels qui se veulent critiques de leur propre naïveté par rapport à un système qui les met en scène :

« Une solitude intangible est pour l'intellectuel la seule attitude où il puisse encore faire acte de solidarité. Dès qu'on rentre dans le jeu, dès qu'on se montre humain dans les contacts et dans l'intérêt qu'on témoigne aux autres, on ne fait que camoufler une acceptation tacite de l'inhumain. Il faut être du côté des souffrances des hommes ; mais chaque pas que l'on fait du côté de leurs joies est un pas vers un durcissement de la souffrance⁶¹. »

Adorno poursuit cette critique par une mise en perspective des intellectuels qui se laissent utiliser par les pouvoirs ou par les entreprises.

Marcuse, de son côté, s'attaque aux intellectuels et à leurs faux-fuyants. Il déplore chez les philosophes l'enflure du langage administratif et l'ivresse de l'abstraction. La cible est ici la fausse neutralité politique dont se parent certains pans de la philosophie analytique alors prisée aux États-Unis :

« La philosophie analytique contemporaine s'acharne à exorciser des "mythes", des "fantasmes" métaphysiques tels que la Conscience, l'Esprit, la Volonté, l'Ego, en dissolvant le contenu de ces concepts dans des formules qui énoncent des opérations particulières, des réalisations, des forces, des tendances, des spécialisations particulières et précises⁶². »

Cette philosophie, dont Marcuse semble ignorer la complexité, a d'après lui « produit des concepts conformes au comportement dans l'actuelle réalité technologique [...] ; cela fait partie de la nouvelle idéologie que de démasquer la vieille idéologie »⁶³. Les mondes du Sud souffrent aussi

59 T. W. ADORNO, *Modèles critiques*, p. 47.

60 T. W. ADORNO, *Le Jargon de l'authenticité*, p. 44-45.

61 T. W. ADORNO, *Minima Moralia*, p. 22.

62 H. MARCUSE, *L'Homme unidimensionnel*, p. 227.

63 *Ibid.*, p. 235.

de cette aliénation des intellectuels dont se préoccupent les théoriciens critiques. Les problèmes sont les mêmes, mais le contexte d'énonciation est différent pour les mondes du Sud.

Pour ces derniers, le rôle de l'intellectuel est multiforme. L'intellectuel se veut la voix des sans-voix, sans toutefois montrer sa collusion avec les emblèmes des pouvoirs établis qu'il critique. Cet intellectuel, comme le dit Édouard Glissant, « est un intellectuel de représentation »⁶⁴, qui ne pèse pas du tout et dont la virulence rhétorique n'a d'égale que sa dépendance vis-à-vis du système qu'il feint d'abhorrer. L'intellectuel est aussi dans ce contexte un prophète, il clame, propose et croit savoir de quoi le peuple est fait ou ce que ce dernier désire. Il « sait » ce qu'est l'avenir pour ces peuples du Sud. L'intellectuel du Sud peut aussi se présenter comme une victime qui raconte les malheurs du peuple noir et qui théorise sur la colonisation et ses maux, tout en parlant, écrivant et éditant dans une « langue coloniale ». Un nouvel espoir est arrivé chez les intellectuel africains : l'élargissement de la sphère publique permis par la révolution numérique, qui défie désormais les handicaps et lenteurs liés à l'espace-temps. Comment la numérisation et les réseaux sociaux peuvent-ils aider à la création d'une sphère publique capable de faire jouer aux intellectuels un rôle émancipateur ? On observe plutôt une carence dans ce domaine.

La faillite des intellectuels africains qui peuplent l'espace public et qui se servent de la couverture numérique pour former des « agoras » est peinte par l'écrivain camerounais Mongo Beti, dans le cadre d'une critique des partis politiques d'opposition en Afrique :

« Quant aux chefs de l'opposition, ce sont des maîtres de la rhétorique de l'indignation et de la dénonciation, de vrais virtuoses pour qui aucune grande figure de style n'a de secret. Coups de gueule contre coups de canon, fleurs de rhétorique contre fleurs de cimetière [...] »⁶⁵.

En Afrique actuelle, les intellectuels ont de multiples combats qu'ils disent mener : ils veulent réécrire l'histoire et la mémoire africaines du point de vue des « vaincus », ils veulent, après la colonisation, se défaire des avatars de celle-ci, ils veulent une nouvelle monnaie, ils revivifient les traditions dans certains endroits, l'État postcolonial avec ses lourdeurs

64 É. GLISSANT, *Le Discours antillais*, p. 826.

65 M. BETI, *Trop de soleil tue l'amour*, p. 67.

et mensonges constitue aussi l'une de leurs cibles, de même que la globalisation et ses ratés. Ils veulent la libération et l'appréciation des formes artistiques, ils fabriquent un monde où ils pourront eux aussi dire « nous » face à « eux ». Dans cette liste de doléances et revendications, on ne met en question que *la qualité du marché* qui est défavorable aux Africains, on veut abolir le Franc CFA institué dans les colonies francophones, on veut des monnaies nationales qui soient convertibles en devises, mais la marchandisation de toutes les sphères de l'existence reste intacte. La forme de l'échange est questionnée mais pas l'échange lui-même. Les intellectuels du Sud écrivent la mémoire des vaincus face aux anciennes puissances coloniales, mais ils se taisent sur le sort des « vaincus de chez les vaincus ». Ils s'engagent à parler du peuple et tout en ne mettant pas en question les intérêts et prérogatives de leurs statuts, ils se veulent des *délégués de la parole* du peuple. C'est le sens qu'a pris un grand pan de cette littérature africaine d'engagement inspirée de Fanon... par Sartre interposé.

Ces intellectuels du Sud ne se posent que rarement la question du contrat de délégation de parole, quand ils parlent au nom du peuple ou quand ils se veulent les « voix des sans voix ». Bourdieu nous avertit qu'il « paraît d'autant plus important de poser la question de ce qui se joue dans ce jeu que ceux qui auraient intérêt à la poser, c'est-à-dire ceux qui délèguent aux intellectuels, aux porte-parole, le soin de défendre leurs intérêts, n'ont pas les moyens de la poser et que ceux qui bénéficient de cette délégation n'ont pas intérêt à la poser »⁶⁶. Les intellectuels « engagés » des Suds – et qui ont pour la plupart des figures tutélaires comme Frantz Fanon, Amílcar Cabral, W. E. B. Du Bois, Marcus Garvey ou Edward Wilmot Blyden – ont en fait produit un discours élitare, avec ses rites et privilèges, qui demeure inattaqué. Les élites du Sud ont un alibi pour faire taire les critiques venant des autres cultures : « c'est nous qui avons été colonisés et nous sommes fondés à revendiquer nos droits et les droits des nôtres ». Quant aux critiques venues de ceux qui sont exclus par ces élites dans leurs propres sociétés, la réponse sera qu'il faut faire attention au « populisme » et qu'une cause bien défendue (par leur rhétorique) a des chances de réussir. La multiplication des « cercles de réflexion » et des ateliers de pensée doit poser, outre la question

66 P. BOURDIEU, *Questions de sociologie*, p. 63.

du rapport entre les faits et les valeurs, celle de la relation entre les manifestations culturelles et l'argent.

Une nouvelle Théorie critique devra faire une histoire des fabrications sociales, politiques et théologiques des productions intellectuelles du Sud. Une telle critique aura à faire la « pesée » des idées et des pratiques dans les espaces publics du Sud :

« Il n'y a pas moyen d'échapper au système. La seule attitude défendable consiste à s'interdire toute utilisation fallacieuse de sa propre existence à des fins idéologiques et, pour le reste, à se conduire en tant que personne privée d'une façon aussi modeste, aussi discrète et aussi peu prétentieuse que l'exige, non plus ce qu'était il y a bien longtemps une bonne éducation, mais la pudeur que doit inspirer le fait qu'on trouve encore dans cet enfer de quoi respirer⁶⁷. »

Cette modestie résignée d'Adorno, malgré toute sa lucidité, n'est qu'en partie utile pour la situation des intellectuels du Sud. Horkheimer ne peut pas non plus être suivi dans son scepticisme, qui pourrait démobiliser et dépolitiser : « Dans l'histoire ne peut jamais triompher que ce qui n'est pas digne du triomphe »⁶⁸. Les intellectuels du Sud qui se battent dans des situations impliquant à la fois la permanence des guerres, les dangers liés à la préservation de la biodiversité, le changement climatique, l'impuissance des pays du Sud dans l'arène internationale, les dangers liés à la sécurité alimentaire, le stockage des déchets nucléaires, l'exploitation des enfants pour des motifs militaires ou économiques, les diverses manipulations de la vie, la digitalisation de l'existence, les nouveaux conflits identitaires en Afrique, les restructurations de la famille (le non-respect de la structure familiale africaine et l'imposition d'autres modèles), font l'expérience de l'invisibilité dont parle Honneth. Une nouvelle Théorie critique devra donc, s'agissant du Sud, évaluer les rapports entre faits et valeurs.

Conclusion : Préserver des vies dignes.

L'éclatement de notre monde en miroirs brisés est symptomatique du souci fondamental que devrait avoir ce monde : à savoir préserver la vie dans toutes ses dimensions. Préserver la vie, c'est *lutter contre la misère*

67 T. W. ADORNO, *Minima Moralia*, p. 24.

68 M. HORKHEIMER, *Notes critiques (1949-1969)*, p. 141.

et les guerres, telle est la mission de la Théorie critique dans ses diverses déclinaisons. Horkheimer le résume très bien :

« Lorsque je regarde le monde d'hier et d'aujourd'hui, je ne peux m'empêcher de penser qu'à chaque instant, à différents endroits de la terre, il y a des hommes qui sont martyrisés et qui doivent vivre dans des conditions effroyables, dans l'angoisse et dans la détresse. Et ce n'est pas la faim qui est ici le pire, mais l'angoisse devant la violence. Et c'est sûrement une tâche de la Théorie Critique que de dénoncer cela⁶⁹. »

Marcuse a dénoncé les guerres du Vietnam et du Biafra ; Horkheimer et Adorno, le nazisme et les guerres coloniales, afin de préserver la vie. Préserver la vie signifierait aussi *pointer du doigt l'indifférence devant les affaires de notre monde commun*. « Cela ne me regarde pas », « *Please, could you mind your own business?* », se dit-on ! Et l'indifférence n'est généralement pas le fait de ne pas se mêler des tourbillons du monde, mais surtout le fait de s'en mêler de manière purement détachée. « Nous vivons un temps dans lequel on lit tout et où l'on en devient immunisé contre ce qui se passe dans le monde »⁷⁰. Cette indifférence est parfois secondée par *une espèce de tolérance répressive*. On laisse faire au nom du pluralisme, et au nom du principe selon lequel « chaque voix vaut ». La tolérance est dans ce cas un développement des soliloques au sein de l'espace public et un bon moyen d'intégrer dans le jeu les opinions qui sont dissidentes. Marcuse nous fait remarquer que « la tolérance s'étend à des politiques, des situations, des comportements qui ne devraient pas être tolérés, car ils diminuent, et même anéantissent les chances de créer un mode de vie exempt de crainte et de misère »⁷¹. L'indifférence prend aussi la forme « d'une souffrance à distance »⁷². Celle-ci ne met pas en cohérence la dénonciation et l'action :

« Celui qui dénonce s'épargne, à peu de frais, les coûts de l'action. [...] C'est un engagement, en *paroles* seulement, qui ne coûte rien et qui apaise les inquiétudes morales du spectateur sans atténuer en rien les souffrances du malheureux. [...] La dénonciation est surtout

69 M. HORKHEIMER, *Théorie critique*, p. 362.

70 *Ibid.*, p. 363.

71 H. MARCUSE, B. MOORE JR., R. P. WOLF, *Critique de la tolérance pure*, p. 14.

72 Cf. L. BOLTANSKI, *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*.

reconnue comme engagement véritable et, par-là, comme une attitude morale respectable si on peut montrer qu'elle représente un coût ou un risque pour celui qui l'accomplit⁷³. »

Quel est le risque encouru aujourd'hui par les intellectuels postcoloniaux, rhétoriciens du post/dé/colonial ?

La Théorie critique réchauffe les tièdes et ne tolère pas les blasés. Respecter la vie revient ainsi à tenir compte des inconvénients du progrès avec ses contradictions, ainsi que du coût qu'il faudra payer pour cela. Ce qui doit nous pousser à poser la question, souvent éludée dans nos sociétés, de la relation entre *faits* et *valeurs*. Les faits en question aujourd'hui sont, entre autres, la dématérialisation des communications, la numérisation des existences, le caractère insomniaque d'une mémoire de l'humanité désormais incapable d'oubli à travers le stockage numérique des données, l'accélération de la vitesse et la compression de l'espace-temps, les nouvelles manipulations de la vie, les nouvelles mesures pour la sécurité alimentaire et sanitaire, la résolution et/ou l'aggravation des conflits économiques, la spéculation financière, les nouveaux fondamentalismes politico-religieux et les éthiques post-humanistes et environnementales. Une Théorie critique de la société devra, à nouveaux frais et avec les nouveaux instruments qu'offrent la science et le développement des sociétés, en tenant compte des spécificités de chaque société, poser radicalement la question des valeurs et des buts.

Préserver la vie, c'est aussi démonter les usages et mésusages de la rationalité instrumentale : celle qui a réduit la vie qui lui est consubstantielle à une abstraction chiffrée, à des équations et à des statistiques. En 1928, Benjamin, bien avant Descola⁷⁴, célébrait les noces entre le sujet et le cosmos, et déplorait, dans un langage qui n'accusait aucune technophobie (à la différence de celui de Heidegger), les ravages de cette technique :

« Des courants de haute fréquence traversèrent le paysage, [...] l'espace aérien et les profondeurs marines résonnèrent du bruit des hélices, et partout on creusa des fosses à sacrifice dans la Terre-mère. Ces grandes fiançailles avec le cosmos s'accomplirent pour la première fois à l'échelle planétaire, c'est-à-dire dans l'esprit de la

⁷³ *Ibid.*, p. 108.

⁷⁴ P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*.

technique. [...] La domination de la nature, disent les impérialistes, est le sens de toute technique⁷⁵. »

La rationalité instrumentale comporte une double domination : celle de l'homme qui assujettit la nature afin d'échapper au *fatum* des dieux et celle de la nature qui se venge en soumettant l'intériorité psychique de l'homme⁷⁶.

Préserver la vie, c'est *retravailler le régime des affects et envisager comment une émancipation véritable de l'humanité pourrait mieux les utiliser*. Marcuse, bien avant les recherches admirables de Frédéric Lordon⁷⁷, avait déjà mis l'accent sur la question des affects, par le biais de la notion de « nouvelle sensibilité » :

« Cette sensibilité nouvelle, qui proclame la préséance des pulsions de vie sur l'agressivité et le sentiment de culpabilité, pourrait faire de l'abolition de l'injustice et de la misère un besoin vital pour la société, et diriger toute l'évolution ultérieure du "modèle de vie"⁷⁸. »

La nouvelle sensibilité fera attention aux « peurs asymétriques »⁷⁹, et utilisera la technologie pour promouvoir, « parmi les possibilités des hommes et des choses, celles qui protégeront et enrichiront la vie »⁸⁰.

Protéger la vie, c'est enfin poser à nouveaux frais la question du lien social, du travail et du respect de la nature⁸¹. Benjamin pose cette question en ayant à l'esprit l'état d'exception⁸². Dans quelle mesure le lien social, le travail et la transition écologique apportent-ils dans les vies des sujets et des communautés cette promesse de bonheur qui attire notre commune humanité ? La Théorie critique a été accusée de

75 W. BENJAMIN, *Sens unique*, p. 242.

76 M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO, *La Dialectique de la Raison*.

77 Frédéric Lordon dans une optique spinoziste retravaille le rôle des affects en politique, tandis que Marcuse s'appuie sur les travaux de Freud. Cf. F. LORDON, *Les Affects de la politique*.

78 H. MARCUSE, *Vers la libération*, p. 37-38.

79 L'expression est de F. LORDON, *Les Affects de la politique*, p. 132.

80 H. MARCUSE, *Vers la libération*, p. 38.

81 Voir les rapports de la Théorie critique avec la question environnementale dans A. BIRO (ed.), *Critical Ecologies. The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crises*. La contribution d'A. FEENBERG, « The Liberation of Nature », retrace de manière synthétique les vues des théoriciens critiques vis-à-vis de la domination de la nature.

82 W. BENJAMIN, *Essais 1935-1940*, p. 199.

relativisme: si elle critique toute la société, alors cette critique ne doit pas s'arrêter en deçà d'elle-même, puisqu'elle est elle aussi un produit de la société. Si elle s'arrêtait en deçà d'elle-même, elle deviendrait un dogme: elle doit donc critiquer à l'infini et tout relativiser. C'est la critique de Rudiger Bübner⁸³ et d'Henri Meschonnic⁸⁴. Elle a aussi été accusée par Karl Popper d'être un *bavardage inutilement prétentieux*⁸⁵. Mais ce qui nous a intéressé n'était pas de défendre la Théorie critique – Adorno se méfait lui-même de la pensée avocate qui veut avoir raison⁸⁶. C'était plutôt de montrer que cette théorie est encore susceptible d'engager des « pourparlers » (comme dirait Deleuze) avec notre expérience du monde. Y parvient-elle ? Certainement pas: et c'est dans cet échec que se trouve toute son actualité. Péguy, évoquant la philosophie de Bergson, disait fort bien qu'« une grande philosophie n'est pas celle qui est invincible en raisonnements. Ce n'est même pas celle qui une fois, une certaine fois, a vaincu. C'est celle qui, une fois, s'est battue. Et les petites philosophies, qui ne sont pas même des philosophies, sont celles qui font semblant de se battre »⁸⁷. Les Théories critiques se sont battues, et se battent...

Bibliographie

- ABENSOUR Miguel, « La Théorie critique, une pensée de l'exil ? », *Archives de Philosophie*, n° 45, 1982, p. 179-200.
- ADORNO Theodor W., *Philosophie de la nouvelle musique*, trad. H. Hildenbrandt, A. Lindenberg, Paris: Gallimard, 1962.
- ADORNO Theodor W., *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. É. Kaufholz, J.-R. Ladmiral, Paris: Payot, 1991.
- ADORNO Theodor W., *Modèles critiques*, trad. M. Jimenez, É. Kaufholz, Paris: Payot, 1984.
- ADORNO Theodor W., *Notes sur la littérature*, trad. S. Muller, Paris: Flammarion, 1984.
- ADORNO Theodor W., *Prismes: critique de la culture et de la société*, trad. R. Rochlitz, G. Rochlitz, Paris: Payot, 1986.

83 R. BÜBNER, « Qu'est-ce que la Théorie critique ? ».

84 H. MESCHONNIC, « Critique de la Théorie critique », p. 19.

85 K. POPPER, « Reason or Revolution ? », p. 296.

86 T. W. ADORNO, *Minima Moralia*, p. 68.

87 C. PÉGUY, « Notes sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne », p. 1339.

- ADORNO Theodor W., *Le Jargon de l'authenticité*, trad. É. Escoubas, Paris: Payot, 1989.
- ADORNO Theodor W., *Théorie esthétique*, trad. M. Jimenez, É. Kaufholz, Paris: Klincksieck, 1995.
- ADORNO Theodor W., *Des étoiles à Terre*, trad. G. Berton, Paris: Exils, 2000.
- ADORNO Theodor W., *Le Caractère fétiche dans la musique et la régression de l'écoute*, trad. C. David, Paris: Allia, 2001.
- BENJAMIN Walter, *Essais 1935-1940*, trad. M. de Gandillac, Paris: Denoël/Gonthier, 1972.
- BENJAMIN Walter, *Sens unique*, trad. J. Lacoste, Paris: Les Lettres Nouvelles, 1978.
- BENJAMIN Walter, *Le Conteur*, in: *Œuvres III*, trad. R. Rochlitz, M. de Gandillac, P. Rusch, Paris: Gallimard, 2000.
- BENJAMIN Walter, *Expérience et pauvreté*, trad. C. Cohen Skalli, Paris: Payot, 2011.
- BENJAMIN Walter, *Le Capitalisme comme religion*, trad. F. Joly, Paris: Payot, 2019.
- BETI Mongo, *Trop de soleil tue l'amour*, Paris: Julliard, 1999.
- BIDIMA Jean Godefroy, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Frankfurt à la Docta Spes africana*, Paris: Publications de la Sorbonne, 1993.
- BIDIMA Jean Godefroy, *L'Art négro-africain*, Paris: PUF, 1997.
- BIDIMA Jean Godefroy, «Introduction. Afrique», in: MATTÉI Jean-François (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, t. 4: *Le Discours philosophique*, Paris: PUF, 1998.
- BIRO Andrew (ed.), *Critical Ecologies: The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crises*, Toronto: University of Toronto Press, 2011.
- BOLTANSKI Luc, *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris: Métailié, 1993.
- BOURDIEU Pierre, *Questions de sociologie*, Paris: Minuit, 2002.
- BÜBNER Rudiger, «Qu'est-ce que la Théorie critique?», *Archives de Philosophie*, n° 35, 1972, p. 381-421.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard, 2005.
- FEENBERG Andrew, «The Liberation of Nature?», in: BIRO Andrew (ed.), *Critical Ecologies: The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crises*, Toronto: University of Toronto Press, 2011.
- FINNEGAN Ruth, *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge: Cambridge UP, 1977.

- GLISSANT Édouard, *Le Discours antillais*, Paris: Gallimard, 2002.
- HONNETH Axel, *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris: Cerf, 2002.
- HONNETH Axel, *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, trad. O. Voirol, P. Rusch, A. Dupeyrix, Paris: La Découverte, 2006.
- HONNETH Axel, *La Réification. Petit traité de Théorie critique*, trad. S. Haber, Paris: Gallimard, 2007.
- HONNETH Axel, *Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse et sociologie*, trad. P. Rusch, O. Voirol, Paris: La découverte, 2013.
- HONNETH Axel, *La Reconnaissance. Histoire européenne d'une idée*, trad. P. Rusch, J. Christ, Paris: Gallimard, 2020.
- HORKHEIMER Max, ADORNO Theodor W., *La Dialectique de la Raison*, trad. E. Kaufholz, Paris: Gallimard, 1974.
- HORKHEIMER Max, *Théorie critique*, trad. Collège de Philosophie, Paris: Payot, 1978.
- HORKHEIMER Max, *Notes critiques (1949-1969)*, trad. M. Cornille, S. Ivernel, Paris: Payot, 2009.
- HOUNTONDJI Paulin, *Sur la philosophie africaine*, Paris: Maspéro, 1976.
- JAY Martin *L'Imagination dialectique. Histoire de l'École de Francfort (1923-1950)*, trad. E. Escobar Moreno, A. Spikel, Paris: Payot, 1977.
- LAUDANI Raffaele (ed.), *Secret Reports on Nazi Germany: The Frankfurt School Contribution to the War Effort*, Princeton: Princeton University Press, 2013.
- LORDON Frédéric, *Les Affects de la politique*, Paris: Seuil, 2016.
- MARCUSE Herbert, *Éros et civilisation*, trad. J.-G. Nény, B. Frankel, Paris: Minuit, 1968.
- MARCUSE Herbert, *La Fin de l'utopie*, trad. L. Roskopf, L. Weibel, Neuchâtel: Delachaux, 1968.
- MARCUSE Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, trad. M. Wittig, Paris: Minuit, 1968.
- MARCUSE Herbert, *Vers la libération*, trad. J.-B. Grasset, Paris: Minuit, 1969.
- MARCUSE Herbert, *Contre-révolution et révolte*, trad. D. Coste, Paris: Seuil, 1973.
- MARCUSE Herbert, MOORE JR. Barrington, WOLF Robert Paul, *Critique de la tolérance pure*, trad. L. Roskopf, L. Weibel, Paris: John Didier, 1969.
- MARY André, *Le Bricolage africain des héros chrétiens*, Paris: Cerf, 2000.

- MESCHONNIC Henri, « Critique de la Théorie critique » in: MESCHONNIC Henri (éd.), *Critique de la Théorie critique. Langage et histoire*, Paris: Presses de l'Université de Vincennes, 1985.
- MESCHONNIC Henri, *La Rime et la Vie*, Lagrasse: Verdier, 1989.
- MORROW Raymond A., TORRES Carlos Alberto, *Reading Freire and Habermas*, New York: Teachers College Press, 2000.
- OLEKO Nkombe, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques*, Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique, 1979.
- PÉGUY Charles, « Notes sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne », in: *Cœuvres en prose, 1909-1914*, Paris: Gallimard, 1961.
- POPPER Karl, « Reason or Revolution? », in: ADORNO Theodor W., ALBERT Hans, DAHRENDORF Ralf, HABERMAS Jürgen, PILOT Harald, POPPER Karl R., *The Positivist Dispute in German Sociology*, trad. G. Adey, D. Frisby, London: Heinemann, 1977.
- RAUCHE Gerhard Albin, *The Abdication of Philosophy=The Abdication of Man: A Critical Study of the Interdependence of Philosophy as Critical Theory and Man as Free Individual*, Den Haag: Partin Nijhoff, 1974.
- RICOEUR Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Paris: Stock, 2004.
- SIEBERT Rudolf J., *The Critical Theory of Religion: The Frankfurt School*, New York: Mouton Publishers, 1985.
- VANDERBERGHE Frederic, *Une Histoire critique de la sociologie allemande: aliénation et réification. II: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Paris: La Découverte, 1998.
- VINCENT Jean-Marie, *La Théorie critique de l'École de Francfort*, Paris: Galilée, 1976.
- WIZISLA Erdmut, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht: The Story of a Friendship*, trans. C. Shuttleworth, New Haven: Yale University Press, 2009.
- WIGGERSHAUS Rolf, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, trad. L. Deroche-Gurcel, Paris: PUF, 1986.
- ZIMA Pierre V., *L'École de Francfort*, Paris: Éditions universitaires, 1974.
- ZUMTHOR Paul, *Introduction à la poésie orale*, Paris: Seuil, 1983.