En attendant l'Histoire : le théâtre de l'absurde de Horkheimer et d'Adorno

Andrew Feenberg

Traducteur : David Buxton

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/variations/1979>

DOI : 10.4000/variations.1979

ISSN : 1968-3960

Éditeur

Les amis de Variations

Référence électronique

Andrew Feenberg, « En attendant l'Histoire : le théâtre de l'absurde de Horkheimer et d'Adorno », *Variations* [En ligne], 24 | 2021, mis en ligne le 03 juillet 2021, consulté le 07 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/variations/1979> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/variations.1979>

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2021.

Les ami•e•s de Variations

En attendant l'Histoire : le théâtre de l'absurde de Horkheimer et d'Adorno

Andrew Feenberg

Traduction : David Buxton

- 1 En 2010 la *New Left Review* (NLR 65) a traduit un dialogue entre Horkheimer et Adorno à propos d'un « nouveau manifeste »¹. Ce dialogue, qui a eu lieu en 1956, n'est compréhensible que dans le contexte de l'interprétation par Marx et par Lukacs de la relation entre théorie et pratique. Dans cette intervention, j'essaierai d'expliquer comment ce contexte empêche l'écriture du manifeste et rend la discussion absurde. Mais d'abord, je dirai comment Horkheimer et Adorno abordent le problème.
- 2 C'est un document pour le moins étrange. La prétention à actualiser *Le Manifeste communiste* est étonnante, surtout vu le niveau de sottise qui caractérise beaucoup de leurs échanges. Que dire, par exemple, de la discussion de l'absolutisation du travail qui dégénère en une remarque sur les bruits anaux émis par les motos ? Constamment, le dialogue revient à la question de ce qu'il faut dire dans une époque où il n'y a plus rien à faire. Le mouvement communiste est mort en raison de ses excès funestes en Russie et en Chine. Les sociétés occidentales sont préférables à l'alternative marxiste, qui néanmoins représente symboliquement un avenir émancipé. Horkheimer est convaincu que le monde est fou, et même l'espoir modeste chez Adorno que « tout doit s'arranger » transpire la théologie à plein poumons. Horkheimer observe : « À présent, il n'existe plus de parti [...], on peut seulement dire que [notre théorie] sera utile d'une façon ou d'une autre (p. 111-12). » En somme, la seule preuve que quelque chose de meilleur est possible est le fait que Horkheimer et Adorno soient là, parlant justement de cette possibilité.
- 3 Dans cette situation, « à partir de quels intérêts écrivons-nous ? », se demande Horkheimer (p. 68). « On pourrait dire que ce ne sont là que des discours, des considérations. À qui doit-on dire cela ? [...] Nous devons actualiser la perte du parti de telle sorte que nous disions d'une certaine manière que nous sommes toujours aussi

mauvais qu'avant, mais que nous jouons de notre instrument comme on doit en jouer aujourd'hui (p. 74-5). » Sur ce, Adorno répond de manière pertinente et assez comique : « Cela a quelque chose de séduisant d'un point de vue formel, mais de quel l'instrument s'agit-il ? » Bien qu'Adorno remarque, non sans hésitation, qu'il a « l'impression que ce que nous faisons n'est pas sans effet », Horkheimer reste plus sceptique : « Mon instinct me pousse à dire que si je ne peux rien faire, alors je ne dis rien non plus (p. 81). » Il poursuit en discutant le ton et le contenu du manifeste d'une manière qui rend le projet absurde : « Nous voulons que soit préservé dans l'avenir ce qui est atteint aux États-Unis, par exemple la sécurité des droits, les drugstores ... Cela doit ressortir clairement dans les sujets que nous abordons (p. 82). » Adorno répond : « Il faut ajouter aussi à cela l'interruption des programmes de télévision, pour autant qu'ils soient pourris. » Se contredisant, Horkheimer conclut la discussion enregistrée avec les mots sinistres : « Parce que nous avons encore le droit de vivre, nous avons l'obligation de faire quelque chose (p. 119). »

- 4 En 1952, quelques années avant cet échange, Samuel Beckett publie *En attendant Godot*. Les spéculations des deux vagabonds Vladimir et Estragon anticipent le dialogue absurde de Max et Teddie. Vladimir dit, par exemple : « Ne perdons pas notre temps avec de vains discours. Faisons quelque chose, pendant que l'occasion se présente ! Ce n'est pas tous les jours qu'on a besoin de nous. [...] Mais à cet endroit, en ce moment, l'humanité c'est nous, que ça nous plaise ou non. Profitons-en, avant qu'il soit trop tard². »
- 5 Il peut sembler injuste de parler ainsi du dialogue entre Horkheimer et Adorno. Méritent-ils une telle moquerie ? « Oui et non » pour citer Horkheimer. Dans un sens, leur conversation se moque déjà d'elle-même. Le ton souvent léger montre qu'ils sont bien conscients de l'impossibilité littérale de réaliser leur projet. Horkheimer prétend que le ton de l'écriture doit, d'une façon ou d'une autre, surmonter la futilité de la période actuelle, où le manifeste ne peut y avoir d'effet pratique. Quelque chose de similaire se passe dans le dialogue. Le ton révèle ce qui ne peut être convenablement expliqué à propos de la contradiction entre la situation existentielle des deux intellectuels et leur projet. Mais ils font de leur mieux pour rendre explicite la contradiction.
- 6 Ce qui fait obstacle, c'est leur conception de la relation entre théorie et pratique. Adorno indique que Marx et Hegel rejettent des idéaux abstraits, et reconstruisent le concept d'idéal comme le prochain pas historique. Cela implique que la théorie soit liée à la pratique, à de réelles forces historiques. Comme le dit Horkheimer plus loin : « La réalité effective devrait être mesurée à l'aune d'un aspect dont la possibilité de réalisation peut être démontrée dans des points d'appui concrets déjà disponibles de la réalité historique. » (p.103)
- 7 Mais comme l'affirme Adorno, Marx et Hegel ne vécurent pas dans un monde comme le nôtre où la réticence à prendre la prochaine marche bloque toute réalisation concrète de l'utopie. Dans ces conditions, la tentation de la spéculation utopique revient, mais la pression exercée par les *desiderata* historiques hégélo-marxistes nuit à l'avancement de la pensée. Horkheimer conclut qu'à travers « tout ce que nous écrivons, la pratique doit diffuser », sans faire le moindre compromis ou concession à la situation historique réelle, exigence apparemment impossible. Il en résulte ce qu'il appelle « une attente étrange », qu'Adorno définit comme, « dans le meilleur des cas, encore une bouteille à la mer ». (p.105, 111)

- 8 Ce qui est le plus bizarre dans cet échange, c'est le refus chez les deux philosophes d'établir une norme critique à partir de la réflexion philosophique dès lors que l'Histoire n'est plus en mesure de la fournir. C'est ce que Habermas le fait ultérieurement : admettre l'effondrement de l'approche historique hégélo-marxiste, et construire une nouvelle base proprement philosophique pour l'approche critique. Si aucun « prochain pas » n'indique la voie, peut-être l'éthique peut le faire à sa place. Mais Horkheimer et Adorno insistent sur l'importance de situer leur pensée historiquement à la fois selon leur propre position, et en l'absence d'un parti ou d'un mouvement. Comme le note Horkheimer, « nous devons penser à notre propre forme d'existence comme la mesure de ce que nous pensons ». Comment la pensée critique peut-elle nier la vérité d'une société donnée, étant donné que cette dernière est le seul soutien à l'existence d'un penseur critique ? Celui-ci est même le produit culturel du plus haut niveau de la société. En l'absence d'alternative réaliste, l'incapacité du critique ne fait que justifier la société existante. Il ne peut ni s'échapper de l'Histoire vers la transcendance comme le veut Habermas, ni s'appuyer sur le mouvement progressif de celle-ci. Peu surprenant alors que le dialogue oscille entre le comique et le pontifiant.
- 9 Comment le marxisme a-t-il pu aboutir à une telle impasse ? Comme je l'ai dit au début, je crois que cette question nous fait revenir à Marx et à Lukács. Le grand livre de Lukács, *Histoire et Conscience de classe*, contient la réflexion la plus influente sur la relation entre théorie et pratique dans la tradition marxiste. Il renouvelle la critique hégélo-marxiste historique des idéaux abstraits qui sous-tendent le dilemme au cœur du dialogue. Le livre de Lukács était connu de Horkheimer et d'Adorno, et son impact sur leurs propres réflexions est évident.
- 10 Lukács introduit le problème de la relation entre théorie et pratique au travers d'un texte de jeunesse de Marx dans lequel celui-ci demande que la théorie « saisisse les masses ». Mais, comme l'affirme Lukács, si la théorie saisit les masses, elle se positionne dans une relation externe aux besoins et aux intentions de celles-ci. Ce serait un simple accident si les masses accomplissaient des finalités théoriques. La théorie devrait être plutôt enracinée dans les besoins et les intentions des masses, si elle veut être réellement celle de leur mouvement et non une imposition de l'extérieur.
- 11 Lukács reprend ce thème à un niveau plus abstrait dans sa critique de l'éthique kantienne. Dans les termes de Lukács, l'antinomie entre la théorie et la pratique est un exemple d'une antinomie plus générale entre la valeur et le fait, entre « devoir » et « être ». Ces antinomies viennent d'un concept formaliste dans lequel la théorie et la pratique sont étrangères l'une à l'autre. Ce concept de Raison échoue à découvrir, dans les faits donnés de la vie en société, les potentialités et les tendances menant à une fin rationnelle. Au lieu de cela, ce qui est donné se conçoit comme étant fondamentalement irrationnel, comme le simple résidu empirique, factuel du processus d'abstraction formelle dans lequel des lois rationnelles sont construites. « Car le devoir présuppose, précisément sous la forme classique et pure qu'il a reçue dans la philosophie kantienne un être auquel, par principe, la catégorie du devoir ne peut être appliquée³, » s'explique Lukács. Voilà le dilemme de la pensée bourgeoise : la rationalité politique présuppose comme substrat matériel une existence sociale irrationnelle hostile aux principes rationnels. Le domaine rationnel de la citoyenneté, illuminé par l'obligation morale, se trouve en contradiction complète au monde cruel de la société civile, fondée sur le besoin animal et la lutte pour l'existence.

- 12 Mais si cela est vrai en ce qui concerne la théorie bourgeoise, qu'en est-il de la théorie du mouvement prolétaire ? Le marxisme est-il juste une exigence éthique déguisée, opposée aux tendances naturelles de l'espèce ? C'est le défaut des versions héroïques du communisme, qui opposent la moralité à la vie. Demander des sacrifices pour le parti, la prochaine génération et « l'ouvrier » est en conformité précisément avec le modèle bourgeois que Lukács critique. Ce n'est pas dans l'esprit de Marx. À partir de la critique hégélienne de l'éthique abstraite, le jeune Marx aboutit à un concept général de théorie révolutionnaire comme « réflexion » de la vie dans la pensée.
- 13 Dans une lettre à Ruge (1843), Marx écrit : « Jusqu'ici, les philosophes gardaient dans leur tiroir la solution de toutes les énigmes, et ce brave imbécile de monde exotérique n'avait qu'à ouvrir tout grand le bec pour que les alouettes de la Science absolue y tombent toutes rôties. » Au lieu de cela, la philosophie doit partir des luttes réelles dans lesquelles paraît la contradiction vivante entre l'idéal et le réel. Le nouveau philosophe doit « expliquer [au monde] ses propres actes », montrant que des luttes réelles contiennent un contenu transcendant qui peut être lié au concept de vie sociale rationnelle. « Nous lui [le monde] montrons seulement pourquoi il combat exactement, et la conscience de lui-même est une chose qu'il devra acquérir, qu'il le veuille ou non. » Ailleurs, Marx poursuit : « Le critique peut donc commencer avec n'importe quelle forme de conscience théorique et pratique et développer l'actualité vraie à partir des formes inhérentes dans la réalité existante comme son devoir-être et sa finalité. » C'est ce que voulait dire Horkheimer dans sa remarque que la société doit être mesurée par rapport aux « développements concrets dans la réalité historique ». Comme l'affirme Marx : « Il n'est pas suffisant que la pensée cherche à se réaliser ; la réalité doit aussi s'approcher de la pensée. »
- 14 Les textes ultérieurs de Marx sont ambigus, ne conservant que des traces de cette théorie réflexive de la conscience, par exemple dans ce bref passage du *18^e Brumaire de Louis Napoléon* :
- 15 « Il ne faut pas s'imaginer non plus que les représentants démocrates sont tous des *shopkeepers* (boutiquiers) ou qu'ils s'enthousiasment pour ces derniers. [...] Ce qui en fait les représentants de la petite bourgeoisie, c'est que leur cerveau ne peut dépasser les limites que le petit bourgeois ne dépasse pas lui-même dans sa vie, et que, par conséquent, ils sont théoriquement poussés aux mêmes problèmes et aux mêmes solutions auxquelles leur intérêt matériel et leur situation sociale poussent pratiquement les petits bourgeois. Tel est, d'une façon générale, le rapport qui existe entre les *représentants politiques et littéraires* d'une classe et la classe qu'ils représentent⁴. »
- 16 Ce passage demande à être révisé afin d'ajouter que le prolétariat, lui aussi, affronte des « problèmes » qui sont « résolus » théoriquement par le marxisme, d'une façon qui reflète la solution pratique similaire à laquelle ses circonstances de vie poussent la classe. Malheureusement, Marx ne fit pas une telle application de sa remarque suggestive. Au lieu de cela, il proposa la théorie matérialiste historique de « la détermination de la pensée par l'être ». Ce langage déterministe laisse ouverte la question de la relation de la théorie marxiste à la conscience de classe prolétaire.
- 17 C'est à une telle question que Lukács s'adresse. Il a besoin de montrer que le marxisme n'est pas relié de manière purement accidentelle à la pensée et à l'action des prolétaires, qu'il n'est pas une « conscience [scientifique imposée] de l'extérieur » pour laquelle le prolétariat servirait de « base matérielle passive », mais qu'il était

essentiellement enraciné dans la vie de cette classe. Ses théories de réification et de conscience de classe, mécomprises, renvoient à la forme sous laquelle le monde social se donne immédiatement à la conscience de tous les membres d'une société capitaliste. Lukács écrit que « dans la société capitaliste la réalité est - immédiatement - la même et pour la bourgeoisie et pour le prolétariat ». Encore :

- 18 « Le prolétariat partage avec la bourgeoisie la réification de tous les aspects de sa vie. » L'expérience de la réification diffère, cependant, en fonction de la situation de classe. Il est intéressant que Lukács cite à l'appui ce passage de Marx sur l'aliénation, l'un des rares auxquels il avait accès. « La classe possédante et la classe du prolétariat présentent la même aliénation de soi de l'homme. La première classe se sent cependant à l'aise dans cette aliénation de soi et s'y sent confirmée, elle sait que l'aliénation est sa propre puissance et possède en celle-ci l'apparence d'une existence humaine ; la seconde se sent anéantie par l'aliénation, y aperçoit son impuissance et la réalité d'une existence inhumaine⁵. »
- 19 Les bourgeois et les prolétaires subissent la « même aliénation », prétend Marx, mais à des places différentes. De même, Lukács fait remarquer que là où le capitaliste perçoit l'allongement de la journée du travail comme un moyen d'augmenter la quantité de puissance de travail achetée à un prix donné, pour l'ouvrier cette « quantité se transforme en qualité ». L'ouvrier va au-delà des déterminants quantitatifs réifiés de son travail, car il ne peut ignorer la dégradation qualitative réelle de sa vie, et de sa santé qui s'y est associée. Ainsi : « Les différences quantitatives dans l'exploitation, qui ont, pour le capitaliste, la forme immédiate de déterminations quantitatives des objets de son calcul, apparaissent nécessairement au travailleur comme les catégories décisives et qualitatives de toute son existence physique, mentale, morale, etc.⁶ »
- 20 Le prolétariat voit au-delà de l'immédiateté dans l'acte de devenir (socialement) consciente de soi. Cette conscience de soi pénètre au-dessous de la forme réifiée de ses objets pour atteindre leur « réalité ». Cette critique plus ou moins spontanée de la réification engendre des pratiques quotidiennes que des organisations syndicales ou de parti peuvent développer en bases d'un mouvement révolutionnaire.
- 21 Lukács affirme ainsi que la réponse des ouvriers à la réification d'expérience sous le capitalisme constitue la fondation sur laquelle la dialectique marxiste se crée. Dans un sens, on pourrait dire que le marxisme et le prolétariat partagent une « méthode » similaire, démystifiant les apparences réifiées chacun à sa manière, l'un au niveau de la théorie, l'autre au niveau de la conscience et de la pratique. Là où la théorie montre la relation entre les apparences réifiées et les structures sociales plus profondes, les ouvriers vivent cette relation en résistant à l'imposition des formes économiques capitalistes réifiées à leurs propres vies. Et la théorie et la pratique mènent à une critique des prémisses économiques et épistémologiques du capitalisme. Comme l'écrit Marx lui-même dans *Le Capital* : « En ce qu'une telle critique représente une classe, elle ne peut représenter que la classe dont la vocation dans l'histoire est le renversement du mode de production capitaliste, et l'abolition de toutes les classes - le prolétariat. »
- 22 Marx et Lukács établirent l'horizon méthodologique du marxisme pour l'École de Francfort. C'est l'arrière-plan théorique au contact de laquelle Horkheimer et Adorno discutent leur projet d'un nouveau manifeste. Ils acceptent la critique de la théorie pure, mais maintenant que le prolétariat ne soutient plus une critique transcendante de la société, toute concession faite à la pratique ne fait que ramener la théorie vers les marchandages et tractations politiques de tous les jours, voire pire, vers la complicité

avec les massacres de millions de gens commis par les régimes communistes totalitaires. Comme se demande en substance Adorno : quel est le sens de la pratique si un parti n'existe plus ? La pratique ne signifie-t-elle pas dans ce cas soit le réformisme soit le quiétisme ?

- 23 Il semble qu'il n'y ait pas d'échappatoire au piège déclenché par la tension entre norme et histoire, maintenant que la révolution a échoué. Retourner aux « alouettes rôties de la Science absolue », c'est-à-dire à une sorte de pensée utopique ou transcendante, est désormais impossible. Mais il n'existe aucune voie pour anticiper la « prochaine marche » de l'histoire vers un monde meilleur. Horkheimer pose ce dilemme dans deux propositions contradictoires : d'un côté, « ce que nous pensons n'est pas du tout la fonction du prolétariat » (p. 111), et de l'autre, « la théorie n'est théorie au sens véritable que quand elle est au service de la pratique. La théorie qui veut se suffire à elle-même est une mauvaise théorie (p. 94). »
- 24 N'y a-t-il aucune alternative dans un cadre marxiste ? En fait, il en existe une, exclue, mais occasionnellement évoquée au cours du dialogue. Cette alternative, moquée, est celle de Marcuse, qui plane comme le fantôme de Banquo sur la conversation⁷. C'est Adorno qui s'approche le plus d'une énonciation de leur position par rapport à Marcuse, mais il est retenu chaque fois par Horkheimer. Adorno remarque à un moment : « Je ne peux pas me figurer un monde intensifié jusqu'à la folie [qui] n'accouche pas de forces contraires objectives (p. 59). » Cela se révélera être la thèse implicite de *L'Homme unidimensionnel* (1964), et explicite de *Vers la libération* (1968). Mais Horkheimer rejette cette position comme étant trop optimiste. Un peu plus tard, Adorno refuse d'accepter que la nature humaine soit fondamentalement malveillante. « Vous ne devenez un Khrouchtchev que parce que vous vous prenez sans cesse des coups sur la tête (p.66). » Mais encore une fois, Horkheimer rejette l'espoir d'un avenir moins répressif et même tourne en ridicule Marcuse en prétendant que celui-ci s'attend à un Napoléon russe pour sauver la mise et pour tout remédier.
- 25 Comment interpréter cette présence fantomatique d'une alternative marcusienne ? Il me semble que déjà ces remarques anticipent et condamnent l'ouverture de Marcuse au retour du mouvement sous la forme de la Nouvelle Gauche. Là où Horkheimer et Adorno ont fini par rejeter la Nouvelle Gauche, Marcuse a fait un nouveau plongeon hégélo-marxiste dans l'Histoire. Adorno était favorable au mouvement dans un premier temps, mais il a fini par condamner son « pseudo-activisme ». Marcuse était bien conscient que la Nouvelle Gauche n'était aucunement l'équivalent du prolétariat chez Marx, mais il a essayé d'y trouver une trace de ces « forces d'opposition objectives » dont Adorno parle en 1956. De cette façon, la théorie pourrait être reliée encore une fois à la pratique, sans faire des concessions à la société existante, mais aussi sans certitude de succès.
- 26 La grande innovation de Marcuse a été de reconnaître la force de la Nouvelle Gauche en matière de configuration nouvelle, sans l'identifier comme nouvel agent de la Révolution. On vit toujours sous l'horizon de la politique progressiste établie par la Nouvelle Gauche ; ses questions sont toujours les nôtres, bien que largement transformées par le temps. Mais l'impact le plus significatif de la Nouvelle Gauche touche à notre identité de gens de gauche. La Nouvelle Gauche a inventé une forme d'opposition progressiste non sectaire qui définit la position de la plupart des gens de gauche aujourd'hui.

- 27 À la grande surprise de Marcuse, à l'occasion de son 81^e anniversaire en 1979 (soit dix jours avant sa mort), Beckett publia un court poème en guise d'hommage. Le poème reconnaît l'obstination requise par les exigences apparemment impossibles de l'École de Francfort envers l'Histoire. Le voici :

« pas à pas
nulle part
nul seul
ne sait comment
petits pas
nulle part
obstinément »

Note du directeur de la publication de Variations :

La contribution d'Andrew Feenberg est ici publiée pour rendre compte d'un débat pluraliste, sans pour autant répondre aux exigences éditoriales de *Variations-revue internationale de théorie critique*. Car Feenberg affirme explicitement que l'objectif de sa contribution est la "moquerie", "injuste" qui plus est. Le style est dénigrant et pamphlétaire à l'encontre de Horkheimer et Adorno, dans un rejet plus général des positions de la Théorie critique qu'ils ont contribué à fonder, ici réduits à de "la prétention", de la "sottise", à une "discussion absurde", qui "sent la théologie à pleins poumons", dans un "projet absurde", etc.

Le désir avoué de faire passer les penseurs critiques pour des idiots ne peut cacher les omissions et contre-sens qu'accumule Feenberg dans son bref texte:

- Sur le plan théorique, l'auteur assimile l'approche de Horkheimer et Adorno à une tradition "hégélo-marxiste", associé à Lukàcs, mais il omet de préciser qu'il s'agit là d'une interprétation que formule Jürgen Habermas en 1980 (contre Horkheimer et Adorno) dans *La théorie de l'agir communicationnel*, après sa rupture ouverte avec la Théorie critique. Pour Feenberg, la preuve que Horkheimer et Adorno ont tort serait que Habermas dit qu'ils ont tort, en se servant à deux reprises de Habermas comme voiture-bélier contre la Théorie critique.

- En réalité, la Théorie critique ne s'est jamais identifiée à un hégélo-marxisme, à un hégélianisme ou une tradition marxiste, comme Adorno le souligne encore en 1966 dans sa *Dialectique négative*. La rupture de Horkheimer et Adorno avec Lukacs intervient pendant l'exil forcé à Moscou du dernier (depuis 1933), et qui l'oblige à s'écarter de l'élan du premier séminaire de l'Institut de Francfort de 1923, auquel il avait directement participé. Une rupture que Marcuse acte à son tour dans son livre *Le marxisme soviétique* (1958), et dont Adorno relaie déjà les arguments, dans le dialogue avec Horkheimer pour un *Manifeste* dont il s'agit. Au lieu de le signaler, Feenberg construit des oppositions artificielles entre Adorno et Marcuse, qui sont en réalité d'accord sur l'essentiel, comme le montre leur correspondance de cette époque.

- Feenberg omet un autre aspect décisif, l'accord de Marcuse et Adorno pour une pensée dialectique permanente, à l'encontre de l'ontologie fondamentale de Martin Heidegger, qui incarne un discours autoritaire et identitaire. Feenberg ne

veut admettre l'évidence même : la rupture intellectuelle, théorique et logique de Marcuse avec Heidegger, qui se lit noir sur blanc dans sa lettre du 13 mai 1948. Feenberg occulte cette rupture catégorique, connue, et tente même de faire croire que la pensée de Marcuse resterait compatible avec celle du théoricien nazi, contre la volonté explicite de Marcuse (A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse, the catastrophe and redemption of History*, 2005). Ce n'est certainement pas ce que Marcuse a enseigné à ses étudiants.

- La tension entre théorie et pratique que discutent Horkheimer et Adorno ne doit se perdre dans des plaisanteries arrogantes. Feenberg omet l'engagement antifasciste de la Théorie critique, et la participation importante d'Adorno, en 1968, à la campagne massive contre les lois pour un état d'urgence. A la place, Feenberg se réfère à une "alternative réaliste" qui n'est pas précisée, et il croit définir "l'identité des gens de gauche" de nos jours : "une forme d'opposition progressiste". Le discours "progressiste" identifie aujourd'hui la position d'Emmanuel Macron, alors que Horkheimer et Adorno ont mis en garde contre l'idéologie progressiste dès 1947, dans *La dialectique de la raison*.

NOTES

1. Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *Vers un nouveau manifeste*, (trad. Katia Genet et Agnès Grivaux), Editions La Tempête, Bordeaux, 2020. Traduction intégrale. Les références aux pages dans le texte renvoient à ce livre.
2. Samuel Beckett, *En attendant Godot*, Minuit, 1952, p. 111-1
3. Georg Lukacs, *Histoire et Conscience de classe* (trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois), Minuit, 1960, p. 219.
4. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Éditions sociales, 1969 (1852), p. 43.
5. Karl Marx et Friedrich Engels, *La Sainte Famille* (trad. Erna Cogniot), Éditions sociales, 1969 (1845), p. 61.
6. Lukacs, *op. cit.*, p. 227.
7. Référence à *Macbeth* de Shakespeare. Les Trois Sorcières prédisent à Macbeth qu'il sera roi et à son ami Banquo que ses descendants le seront. Voyant Banquo comme un rival, Macbeth le fait assassiner. Le fantôme de Banquo revient hanter Macbeth, pétri de culpabilité, pendant un banquet (NdT).

AUTEURS

ANDREW FEENBERG

Professeur émérite à la Simon Fraser University (Vancouver, Canada) et directeur de programme au Collège international de Philosophie (Paris, France).