

RÉSUMÉS DES INTERVENTIONS / ZUSAMMENFASSUNGEN DER VORTRÄGE

Jaune = résumé des interventions dans langue dans laquelle la présentation est faite

**Violet = traduction du résumé proposé par l'intervenant-e
(traduction de travail par L.Gekle et A. Peyrical)**

MARDI 25 MAI 2021

I – Théories critiques de la société et de l'histoire / Kritische Theorien der Gesellschaft und der Geschichte

Welche Bedeutung haben Durkheim und Weber für Adornos Gesellschaftstheorie ?

Lea Gekle (UPJV/Universität Frankfurt/CMB)

Adornos Umgang mit Durkheims Soziologie wurde viel und scharf kritisiert. Ungerecht sei er gegenüber Durkheims Texten, René König attestierte ihm sogar ihre Unkenntnis.¹ Auch sein Umgang mit Weber wurde als verkürzt, ja geradezu als textverfremdend kritisiert.² Wohl unter anderem deswegen kommt beispielsweise Lothar Peter in seinem Artikel Dialektik der Gesellschaft versus Conscience Collective? Zur Kritik Theodor W. Adornos an Émile Durkheim, auf die „diskursstrategische Funktion“³ Adornos Beschäftigung mit den Vätern der Soziologie, insbesondere Durkheims zu sprechen. Auch wenn Adornos Konfrontation mit den beiden Soziologen in der Tat zeitgleich zum Positivismusstreit stattfindet, so möchte ich in meinem Vortrag verdeutlichen, dass Adornos Beschäftigung mit den Gründungsvätern der Soziologie, nicht nur eine rein „diskursstrategische Funktion“ erfüllt, sondern viel mehr anhand des Versuchs einer

1 Beispielsweise: (Fitzi, Joas, et al., 2017, S. 383 ; Fitzi, Marcucci, et al., 2017, S. 404 ff.). Auch Julia Christ (Christ, 2017, S. 340). René Königs scharfe Kritik an Adornos Durkheim Lektüre findet sich im Nachwort zur deutschen Übersetzung des „Suicides“. (König, 2013, S. 188-214).

2 (Villa, 2019)

3 (Peter, 2013, S. 92)

Überwindung der „Antinomie“ von Durkheim und Weber, eine Standpunktklärung der kritischen Theorie Adornos in den 60er Jahren ist.⁴

So gegensätzlich Adornos erkenntnis- oder wissenschaftstheoretischer Anspruch zu dem von Durkheim und Weber zu sein scheint, so stimmt Adorno den Zeitdiagnosen beider Soziologen zu und nutzt sie für sein eigenes gesellschaftstheoretisches Verständnis.

Um ihren Stellenwert für Adorno zu begreifen werde ich in einem ersten Schritt die Aktualität von Durkheims Gesellschaftsbegriff für Adorno herausarbeiten. Es wird hier darum gehen, die ambivalente Einstellung Adorno zu Durkheims „chosisme“ hervorzuheben und den Stellenwert der „Unverstehbarkeit“ und Irrationalität von Gesellschaft, die Adorno bei Durkheim erkennt, für seine Theorie herauszuarbeiten. Dann, in einem zweiten Schritt, möchte ich Adornos Weberkritik über die Frage nach der „irrationalen Rationalität“ herausarbeiten. Ich möchte hier zeigen, wie „Rationalität“ und der Begriff des Verstehens zwei Momente in Webers Denken sind, die Adorno gleichzeitig kritisiert und in veränderter Form wieder aufnimmt. Diese veränderte Form der Zustimmung funktioniert für Adorno aber nur insofern er bestimmte Setzungen von Durkheim, besonders den Begriff des Zwangs der Gesellschaft wieder aufnimmt und ihn in Verbindung mit Webers erkenntnistheoretischem Ansatz des Verstehens, diesmal aber der gesellschaftlichen Irrationalität nutzt. Deswegen soll der letzte Teil meines Vortrags eben die Bedeutung der Antinomie für Adornos eigene Gesellschaftstheorie ausloten und damit zeigen, dass seine Kritik der Gründungsväter sicher nicht nur „diskursstrategisch“ war, sondern mehr noch auf sein eigenes Selbstverständnis einer kritischen Theorie der Gesellschaft zielt.

Durkheim et Weber dans la théorie sociale d'Adorno : quel sens et quelle importance ?

Lea Gekle (UPJV/Universität Frankfurt/CMB)

La façon dont Adorno se réfère à la sociologie de Durkheim a été critiquée vivement et à de nombreuses reprises. Il se serait montré injuste envers les textes de Durkheim, et René König va jusqu'à attester qu'il ne les connaissait pas. Son rapport à Weber, lui aussi, a été critiqué, qu'Adorno aurait lu de façon peu exhaustive, et même complètement erronée. C'est pourquoi par exemple Lothar Peter, dans son article « *Dialektik der Gesellschaft versus Conscience Collective ? Zur Kritik Theodor W. Adornos an Émile Durkheim* » (Dialectique de la société versus Conscience collective ?

4 (Moutot, 2018)

Sur la critique d'Emile Durkheim par Adorno), revient sur la « fonction stratégique et discursive » de l'étude adornienne des pères de la sociologie, tout particulièrement dans le cas de Durkheim.

Même si la confrontation d'Adorno avec les deux sociologues a bien lieu *au même moment* que la querelle du positivisme, j'aimerais dans ma présentation expliquer que l'étude par Adorno des pères de la sociologie ne remplit pas seulement une « fonction stratégique et discursive », mais qu'elle constitue la façon dont Adorno entend clarifier le point de vue de la Théorie Critique dans les années 1960, en essayant de dépasser l'« antinomie » entre Durkheim et Weber.

Tout opposé que semble être la position d'Adorno en terme de théorie de la connaissance ou de théorie la science vis-à-vis de celle de Durkheim et de Weber, Adorno s'accorde en fait avec le diagnostic des deux sociologues sur leur époque, et le met à profit pour sa propre théorie de la société.

Pour comprendre l'importance de leurs vues pour Adorno, je vais dans un premier temps m'intéresser à l'actualité du concept durkheimien de société selon Adorno. Il sera ici question de mettre en évidence l'attitude ambivalente d'Adorno vis-à-vis du « chosisme » durkheimien, et d'étudier l'importance de « l'incompréhensibilité » et de l'irrationalité de la société, qu'Adorno trouve chez Durkheim, pour sa propre théorie.

Ensuite, dans un second temps, je m'occuperai de la critique qu'adresse Adorno à Weber à propos de la question de « la rationalité irrationnelle ». Je souhaite montrer ici dans quelle mesure la « rationalité » d'une part, et le concept de la compréhension d'autre part, sont deux moments différents de la pensée de Weber qu'Adorno critique en même temps tout en les reprenant sous une autre forme. Cette autre forme de l'assentiment fonctionne pour Adorno, mais seulement dans la mesure où il reprend des positions durkheimiennes, particulièrement le concept de « contrainte sociale » et le met en rapport avec le point de vue épistémologique de Weber à propos de la compréhension, qui sert cependant cette fois l'irrationalité sociale.

C'est pourquoi dans un dernier temps je propose de sonder justement cette antinomie entre Weber et Durkheim et d'expliquer comment elle sert la théorie sociale adornienne. Cela permet de montrer que sa critique des pères fondateurs n'est certainement pas simplement une « stratégie discursive » mais qu'elle a bien plutôt en vue sa façon propre de concevoir la théorie critique de la société.

Das Ende der Geschichte in Frankfurt und Frankreich

Moritz Rudolph (Uni. Leipzig)

In meinem Beitrag vergleiche ich die Geschichtsphilosophien Alexandre Kojèves und der älteren Kritischen Theorie miteinander. Beide sahen im zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts ein Ende der Geschichte heraufdämmern, einen Zustand, in dem die Anerkennungsansprüche weitgehend erfüllt sind, Herrschaft und Knechtschaft zusammenfallen und sich an der politischen Form des spätliberalen Verwaltungsstaats nicht mehr viel ändert. Unterschiede gab es jedoch im Urteil: Kojève versicherte, das Ende der Geschichte sei „keine kosmische Katastrophe“. Der Mensch werde „als Tier am Leben“ bleiben, sich der „Kunst“, der „Liebe“ und dem „Spiel“ hingeben und dabei zwar nicht „glücklich“, aber „zufrieden“ sein.

In der älteren Kritischen Theorie dagegen ist das Ende der Geschichte eine Katastrophe (ohne Erlösung). Es bringt passive, gehetzte, aggressive und unglückliche Menschen hervor, die sich mit ihrem Angreifer identifizieren, die Hoffnung auf das „ganz Andere“ aufgegeben haben und jederzeit gegeneinander losschlagen können, sodass die einzige politische Wahl zwischen einer Barbarei der Ausnahme (Faschismus) oder der Normalität (total verwaltete Welt des Spätliberalismus) besteht. In der „heraufziehende[n] totalitäre[n] Epoche der Welt.“ (Horkheimer) hat das Individuum nichts zu lachen. Bei Kojève hingegen haben funkelnde Individuen – von Beau Brummell, dem ersten Dandy, bis zum japanischen „Snob“ – am Ende der Geschichte ihren großen Auftritt. Und überhaupt lebt es sich ganz angenehm.

Woher kommt dieser Unterschied im Urteil über dieselbe späthegeleanische Diagnose? Ich möchte ihn geschichts- und geophilosophisch deuten, also als Ausdruck einer Differenz des Ortes, der auf einem Zeitstrahl liegt, als Unterschied zwischen deutschem und französischem Modernedenken. Die Differenz wird aus den Schriften Horkheimers und Adornos gewonnen, in denen das Französische immer dann auftaucht, wenn es zaghaft utopisch (vgl. etwa Adornos Aphorismus „Sur l'eau“ oder „L'île heureuse“ des jungen Horkheimer) oder vernünftig („Arrièregardisten der Freiheit“ Horkheimer) wurde. „Immer noch war die Humanität eher in Frankreich zu Hause als anderswo“, hieß es in der *Dialektik der Aufklärung*. Die Moderne – und ihr endgeschichtlicher Gipfel – wirkte dort nicht so zudringlich wie anderswo. Es gab Nischen, in denen man sich

einnisten konnte, und irgendwo vielleicht sogar einen Ausweg.

Deutschland war dagegen das Land des Unbedingten, Formlosen, durchdrungen vom „Pathos des Absoluten“ (Adorno) und ausgestattet mit einem „metaphysische[n] Überschuss“, der sich mit der recht langweiligen Modernemaschinerie nicht zufrieden gibt – sicher auch, weil diese in Gestalt des englischen Kapitalismus und französischen Politizismus von außen kam. In diesem Zuspätkommen lag für Adorno – bei allen Deformationen, die er dadurch auch erlitten hat – eine „Chance des deutschen Geistes“. Die Maschinerie der verwalteten Welt, so könnte dessen revolutionärer Schluss lauten, muss abgeschüttelt werden. Das wäre jedoch der Berliner Weg der Kritischen Theorie, den Walter Benjamin und Herbert Marcuse gegangen sind. Sie hatten die Hoffnung auf die Revolution nie aufgegeben, wohl auch, weil sie aus der Stadt der Entscheidung stammten, in der Lenin den Revolutionsherd des 20. Jahrhunderts vermutete. In Frankfurt dagegen, der Stadt der Zirkulation, schien Geschichte nur passiv zu geschehen: die Revolution (1848) scheiterte, und seither zieht das Kapital als „automatisches Subjekt“ (Marx) seine endlosen Kreise. Dies nährte einen handlungstheoretischen Pessimismus: Das Absolute müsste kommen, es kommt aber nicht, die Revolution bleibt aus (oder befeuert sogar das Verderben), also bleibt der „Theorie“ nur „den Gang des Verhängnisses“ zu „erklär[en]“ (Horkheimer).

In Frankreich dagegen sah das Ende der Geschichte freundlicher aus, man konnte sich auch mit kleinen Verschiebungen zufriedengeben, und so wurde Kojève Spitzenbeamter, der an der europäischen Integration mitwirkte – einem Prozess, den Horkheimer und Adorno mit Schrecken beobachteten, weil sie in ihm den nächsten Schritt in die total verwaltete Welt sahen. In Frankreich sah man nicht ganz so schwarz. Immerhin war es hier schon einmal gelungen, der Moderne eine Form zu geben, oder besser gesagt: ihren politischen Flügel durch die Französische Revolution überhaupt erst zu begründen.

La fin de l'histoire à Francfort et en France

Moritz Rudolph (Univ. Leipzig)

Ma contribution vise à comparer les philosophies de l'histoire d'Alexandre Kojève et de la première Théorie Critique. Toutes deux ont vu dans le second tiers du XXe siècle s'approcher une fin de l'histoire, une situation où les revendications de reconnaissance sont progressivement satisfaites, où la domination et la servitude s'effondrent, où la forme politique de l'état administré,

ayant atteint le stade d'un libéralisme tardif, allait peu changer. Mais leur façon d'évaluer ce processus sont bien différentes : Kojève assurait que la fin de l'histoire n'était « pas une catastrophe cosmique ». L'humain « resterait en vie comme un animal », s'adonnerait aux « arts », à « l'amour » et au « jeu », et ne serait certes pas heureux, mais satisfait.

Pour la première Théorie Critique au contraire la fin de l'histoire est une catastrophe (sans rédemption). Elle produit des humains passifs, angoissés, agressifs et malheureux, qui s'identifient à leurs agresseurs, qui ont abandonné l'espoir d'un « tout autre », et qui, à tout moment, peuvent se mettre à se battre, de sorte qu'il ne reste plus qu'à choisir politiquement soit la barbarie de l'exception (le fascisme) soit la normalité (le monde du libéralisme tardif entièrement administré). Dans « l'époque mondiale totalitaire » (Horkheimer), l'individu ne trouve pas matière à rire. Chez Kojève au contraire, des individus hauts en couleur – depuis Beau Brummel, le premier dandy, jusqu'au « snob » japonais – font leur entrée en scène à la fin de l'histoire. Plus généralement, il fait bon vivre.

Comment expliquer une telle différence dans l'évaluation d'un même diagnostic, celui du dernier Hegel ? J'aimerais l'interpréter en historien et en géographe de la pensée philosophique, c'est-à-dire comme l'expression d'une différence entre deux lieux à la même époque, comme une distinction entre les pensées modernes allemandes et françaises. Cette différence se voit dans les écrits de Horkheimer et d'Adorno, où le français apparaît toujours dans les passages d'utopie timide (p.ex. dans les aphorismes « Sur l'eau » d'Adorno, ou « L'île heureuse » du jeune Horkheimer) ou dans les passages raisonnables (voir p.ex. le texte « Le caractère d'arrière-garde de la liberté » de Horkheimer). « Toujours l'humanité a été chez elle en France plus que partout ailleurs », lit-on dans la *Dialectique de la Raison*. La modernité – et sa pointe historique ultime – n'y serait pas aussi gênante que partout ailleurs. Il s'y trouverait des niches dans lesquelles s'installer, et peut-être même y aurait-il quelque part une porte de sortie.

L'Allemagne, au contraire, a été le pays de l'inconditionnel, de l'absence de forme, traversé par un « pathos de l'absolu » (Adorno) et accompagné d'un « excédent métaphysique », qui ne se satisfait pas de la machinerie moderne tout à fait ennuyeuse – ce qui s'explique sans doute aussi par le fait que celle-ci leur est parvenue de l'extérieur, sous la forme du capitalisme anglais et de la politisation française. C'est dans ce retard que se trouve pour Adorno – en dépit des déformations qu'il a dû subir pour cette raison – une « chance pour l'esprit allemand ». La machinerie du monde administré – ainsi pourrait-on nommer son point d'achèvement révolutionnaire – doit être ébranlée. Mais ce serait la voie berlinoise de la Théorie Critique, que Walter Benjamin et Herbert Marcuse ont suivie. Ils n'avaient jamais perdu espoir en la révolution, probablement parce qu'ils étaient

originaires de la ville où les décisions étaient prises, la ville dans laquelle Lénine supposait que la révolution du 20^e siècle allait se déclarer. Au contraire, à Francfort, la ville de la circulation, l'histoire semblait n'advenir que passivement : la révolution de 1848 y a échoué, et depuis, le Capital suit sa course infinie de « sujet automatique » (Marx). Ceci nourrissait un pessimisme en matière de théorie de l'action : l'absolu aurait dû, mais n'est pas arrivé, la révolution ne survient pas (voire court à sa perte), ainsi il ne reste plus à la « théorie » qu'à « faire la lumière sur le déploiement du désastre » (Horkheimer).

En France, en revanche, la fin de l'histoire apparaissait plus souriante. On pouvait supporter qu'elle tarde un peu à arriver, et c'est ainsi que Kojève est devenu un haut fonctionnaire participant à l'intégration européenne – un processus qu'Adorno et Horkheimer observaient avec horreur, y voyant la prochaine étape d'un monde totalement administré. En France, les choses n'apparaissaient pas sous un jour si sombre. On avait déjà par le passé réussi à donner une forme à la modernité, voire réussi à justifier sa dimension politique grâce à la Révolution française.

II – Les théories critiques et le concept de la « nature » / Kritische Theorien und der Begriff der « Natur »

L'histoire de la nature, de l'École de Francfort à l'histoire environnementale

Jean-Baptiste Vuillerod (Univ. Namur)

La présentation propose une interprétation du concept adornien de *Naturgeschichte* dans le but de fournir un cadre conceptuel possible pour penser des formes d'histoires environnementales contemporaines centrées sur le rapport des sociétés capitalistes à la nature.

À cette fin, il impose d'abord de concevoir le concept de seconde nature chez Adorno à partir de Hegel, et non uniquement à partir de Lukács. La seconde nature adornienne n'est pas seulement un « monde de conventions » analogue au monde naturel et à ses lois immuables (ce qu'elle est dans *La théorie du roman* de G. Lukács) : elle désigne une socialisation de la nature, un travail d'appropriation, de transformation et d'intégration de la naturalité à travers un processus de culture (*Bildung*, au sens hégélien du terme). Dans cette perspective, l'histoire de la nature ne

renvoie pas uniquement à l’historicisation de la seconde nature, même si le texte d’Adorno de 1932 sur « L’histoire de la nature » met principalement l’accent sur ce point. La *Naturgeschichte*, chez Adorno, doit également être comprise comme le processus historique de socialisation de la nature qui, dans nos sociétés, s’est réalisé sur le mode de la domination, comme y insistent aussi bien la *Dialectique de la raison* que la *Dialectique négative*.

Il devient alors envisageable de rapprocher l’histoire de la nature adornienne des histoires environnementales contemporaines qui cherchent à comprendre comment s’est réalisée historiquement la domination de la nature. Les travaux de Jason W. Moore (*Le capitalisme dans la toile de la vie*) et d’Anna L. Tsing (*Frictions ; Le champignon de la fin du monde*) sont des œuvres exemplaires pour opérer ce rapprochement, puisqu’ils s’accordent pour faire de « l’appropriation » et de la « captation » de la nature la structure fondamentale de nos sociétés capitalistes. Du point de vue d’une histoire globale du capitalisme (Moore) aussi bien que d’un point de vue plus fragmentaire et attentif aux expériences marginales (Tsing), le cadre conceptuel élaboré par Adorno trouve alors toute son actualité pour penser la crise écologique de notre temps.

Naturgeschichte : Von der Frankfurter Schule zur Umweltgeschichte

Jean-Baptiste Vuillerod (U-Namur)

Der Vortrag möchte Adornos Begriff der Naturgeschichte untersuchen, um einen möglichen begrifflichen Rahmen herauszuarbeiten, mit dem Formen von zeitgenössischen Umweltgeschichten gedacht werden können, die sich auf die Beziehung von kapitalistischen Gesellschaften und Natur fokussieren.

Hierzu muss in einem ersten Schritt der Begriff der zweiten Natur bei Adorno untersucht werden. Hierbei werde ich von Hegel ausgehen und nicht nur ausschließlich von Lukács. Adornos zweite Natur ist nicht einfach die „Welt der Konvention“, analog zur natürlichen Welt und ihren unverrückbaren Gesetzen (was in der Theorie des Romans von G. Lukács der Fall ist). Vielmehr bezeichnet sie eine Vergesellschaftung der Natur, eine Aneignungsarbeit, eine Veränderung und eine Integration der Naturalität über den Kulturprozess (Bildung in Hegels Sinn). In dieser Hinsicht verweist die Naturgeschichte nicht nur ausschließlich auf die Historisierung der zweiten Natur,

selbst wenn der 1932 erschienene Text *Naturgeschichte* von Adorno genau das unterstreicht. Die Naturgeschichte, bei Adorno, muss auch als historischer Prozess der Vergesellschaftung der Natur verstanden werden, die sich in unseren Gesellschaften über den Modus der Herrschaft vollzogen hat, was sowohl in der *Dialektik der Aufklärung* wie auch in der *Negativen Dialektik* betont wird.

So wird es möglich, Adornos Naturgeschichte mit zeitgenössischen Umweltgeschichten, die zu verstehen versuchen, wie historisch die Herrschaft über die Natur entstanden ist, in Verbindung zu setzen. Die Arbeiten von Jason W. Moore (*Le capitalisme dans la toile de la vie*) und von Anna L. Tsing (*Frictions ; Le champignon de la fin du monde*) sind Beispiele, um diese Annäherung zu vollziehen, eben weil sie aus der „Aneignung“ und „Vereinnahmung“ der Natur als strukturierendes Fundament unserer kapitalistischen Gesellschaften begreifen. Vom Gesichtspunkt der globalen Geschichte des Kapitalismus (Moore) sowohl wie von einem fragmentarischeren Ausgangspunkt, der sich für marginale Erfahrungen interessiert (Tsing), findet der begriffliche Rahmen, der von Adorno elaboriert wurde, seine Aktualität, um die ökologische Krise unserer Zeit zu denken.

Bibliographie / Literatur

T. W. W. Adorno, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée* (1951), tr. fr. É. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, 2003.

T. W. Adorno, *Dialectique négative* (1966), tr. fr. Collège de philosophie, Paris, Payot, 2003.

T. W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Francfort, Suhrkamp, 2006.

T. W. Adorno, « L'idée d'histoire de la nature » (1932), *L'actualité de la philosophie et autres essais*, éd. J.-O. Bégot, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008, p. 31-55.

T. W. Adorno, *Théorie esthétique*, tr. fr. M. Jimenez, Paris, Klincksieck, 2011.

T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialectique de la raison* (1944), tr. fr. É. Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2011.

T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Laboratoire de la Dialectique de la raison. Discussions, notes et fragments inédits*, tr. fr. K. Genel et J. Christ, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2013.

S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, London-New York, The Free Press, 1977.

G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, tr. fr. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 2011.

- G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2012.
- F. Jameson, *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic* (1990), New York-London, Verso, 2007.
- T. Khurana, *Das Leben der Freiheit*, Berlin, Suhrkamp, 2017.
- G. Lukács, *La théorie du roman* (1920), tr. fr. J. Clairevoye, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2005.
- J. McDowell, *L'esprit et le monde* (1994), tr. fr. C. Al-Saleh, Paris, Vrin, 2007.
- J. W. Moore, *Le capitalisme dans la toile de la vie. Écologie et accumulation du capital*, tr. fr. Robert Ferro, Toulouse, L'Asymétrie, 2020.
- A. Särkelä, « Anpassung und Erschliessung. Naturgeschichte als kritische Geste », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, à paraître.
- I. Testa, « Criticism from within nature. The dialectic between first and second nature from McDowell to Adorno », *Philosophy & Social Criticism*, 33(4), 2007, p. 473-497.
- I. Testa, « Second Nature and Recognition. Hegel and the Social Space », *Critical Horizons*, 10(3), décembre 2009, p. 341-370.
- A. L. Tsing, *Frictions. Délires et faux-semblants de la globalité*, tr. fr. P. Pignarre et I. Stengers, Paris, La Découverte, 2005.
- A. L. Tsing, *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme* (2015), tr. fr. P. Pignarre, Paris, La Découverte, 2017.

**Individuation socio-psychologique et naturalité :
esquisse d'un dialogue entre Adorno & Horkheimer et Gilbert Simondon**

Aurélia Peyrical (Univ. Nanterre-CMB)

Faire dialoguer la première génération de la théorie critique, incarnée par Adorno et Horkheimer, et la philosophie française des années soixante n'est pas une entreprise entièrement nouvelle. Cependant, certains auteurs de la génération (post)-structuraliste ont bénéficié jusqu'ici d'un moindre intérêt. C'est le cas de Gilbert Simondon, dont l'oeuvre a, d'une part, longtemps été lue

et interprétée comme une pensée de la technique originale mais circonscrite, et qui, d'autre part, a fait tardivement l'objet d'une attention internationale.

L'œuvre de Simondon est riche d'une théorie de l'individuation aux multiples implications, qui s'appuie sur une connaissance intime de la mécanique et de la physique, sur une longue méditation sur le vivant et ses sciences, la biologie et la psychologie, et qui s'inspire des présocratiques. Paradoxalement, c'est du point de vue de l'individuation qu'il questionne les conditions et les modalités d'émergence et de transformation des collectifs sociaux et politiques. C'est pourquoi nous proposons dans un premier temps de comparer le concept d'individuation chez Simondon avec la thèse des théoriciens critiques selon laquelle le monde social et culturel réifié, du capitalisme tardif « liquide » l'individu. Pour ce faire, nous la mettons en regard avec l'histoire de la formation de l'individualité dans la *Dialectique de l'Aufklärung*. La philosophie de Simondon – dont l'un des termes-clés est la notion de « transindividuel » – qui se caractérise par le souci de penser une ontologie processuelle, au-delà des oppositions entre matière et forme, sujet et objet ne pourrait-elle pas entrer en écho avec la critique adornienne de l'ontologie comme de l'anthropologie philosophique ?

Dans un second temps, parce que le travail Simondon se présente également comme une philosophie de la nature originale et exigeante, nous cherchons à comparer, à partir de la question de la nature, la théorie critique et Simondon, pour en indiquer les points de contact comme les incompatibilités. Si l'on peut à bon droit reprocher à la première théorie critique un manque avéré d'intérêt pour les sciences de la nature, la notion de nature n'y est pas moins centrale, sous la forme de l'analyse de la dialectique qu'elle entretient avec la société. Cette réflexion sur l'au-delà de l'opposition entre nature et culture fait l'originalité de l'approche d'Adorno et Horkheimer pour penser une émancipation sociale et humaine qui ne passerait plus par l'oppression de la nature humaine et non-humaine.

Pour conclure, nous esquissons de possibles directions vers lesquelles pourrait se poursuivre le dialogue entre la théorie critique et Simondon. Il nous semblerait par exemple fructueux de comparer leurs approches de la technique, ce qui aurait pour résultat de montrer que la première théorie critique fut moins « technophobe » que les commentaires de sa critique de la modernité ne le laissent parfois penser. Il serait également intéressant d'étudier l'opposition de Simondon à la dialectique, et de comparer comment chez Adorno comme chez Simondon, une réflexion renouvelée sur la négativité permet de déjouer la tendance réconciliatrice hégélienne. Enfin, on

pourrait envisager une analyse plus poussée de la critique simondonienne du marxisme qui passerait par la relecture critique de Marx proposée par la théorie critique. La critique simondonienne du primat accordé par Marx aux réalités économiques au détriment de l'analyse de la réalité technique implique-t-elle l'impossibilité de combiner sa pensée de la technique à la critique sociale d'Adorno et Horkheimer ? Ne permet-elle pas plutôt de penser de façon plus exhaustive et à nouveau frais la domination et l'aliénation ?

**Soziopsychologische Individuation und Naturalität :
Skizze eines Dialoges zwischen Adorno & Horkheimer und Gilbert Simondon**

Aurélia Peyrical (Paris-Nanterre, CMB)

Es ist kein gänzlich neues Unterfangen, die erste Generation der kritischen Theorie, namentlich Adorno und Horkheimer mit der französischen Philosophie des 60er Jahre in Verbindung zu bringen. Doch einige der Autoren der (post)strukturalistischen Generation haben bis heute weniger Interesse geweckt, als andere. Das ist der Fall von Gilbert Simondon. Sein Werk wurde lange als ein zwar originelles, aber beschränktes Denken über Technik begriffen und kam erst spät zu internationaler Aufmerksamkeit .

Simondons Werk zeichnet eine reichhaltige Theorie der Individuation aus, die unterschiedlichste Voraussetzungen mit sich bringt. Von der Präsokratik beeinflusst, stützt sich sein Denken vor allem auf eine präzise Kenntnis der Mechanik und der Physik und auf grundlegende Überlegungen zum Lebenden und seinen Wissenschaften, das heißt der Biologie und der Psychologie.

Paradoxerweise problematisiert er die Individuation im Rahmen der Entstehungsbedingungen und den Transformationsmöglichkeiten sozialer und politischer Kollektive. Deswegen möchte ich zuerst den Begriff der Individuation bei Simondon mit der Hypothese der Frankfurter Schule zum Verschwinden des Individuums in der verdinglichten sozialen und kulturellen Welt vergleichen. Dafür werde ich seinen Begriff der Individuation dem Prozess der Individuation in der *Dialektik der Aufklärung* gegenüberstellen. Simondons Philosophie, deren Schlüsselbegriff die Notion des „Transindividuellen“ ist, möchte eine prozessuale Ontologie denken, die jenseits des Gegensatzes von Materie und Form, von Subjekt und Objekt navigiert. Könnte sie damit nicht ein Echo von

Adornos Kritik der Ontologie und der philosophischen Anthropologie sein?

Simondons Arbeiten enthalten ebenfalls eine anspruchsvolle und originelle Philosophie der Natur, deswegen werde ich in einem zweiten Schritt versuchen, Verbindungspunkte und Unterschiede zwischen kritischer Theorie und Simonodon zum Begriff der Natur aufzuzeigen. Man kann der ersten Generation der kritischen Theorie zurecht vorwerfen, sich nicht ausreichend mit den Naturwissenschaften auseinandergesetzt zu haben. Der Begriff der Natur ist für die Frankfurter jedoch zentral und dies in Form der dialektischen Beziehung, die sie mit der Gesellschaft unterhält. Adornos und Horkheimer Originalität in ihrem Denken um Emanzipation liegt gerade in den Überlegungen, die über den Gegensatz von Natur und Kultur hinausgehen wollen, und Emanzipation nicht mehr als Herrschaft des Menschen über das Nichtmenschliche begreift.

Im letzten Schritt möchte ich mögliche Richtungen, in die sich der Dialog zwischen kritischer Theorie und Simondon bewegen könnte, skizzieren. Mir erscheint es beispielsweise interessant, ihre Beziehung zur Technik zu untersuchen. Damit könnte man zeigen, dass die erste Generation der kritischen Theorie weniger technikfeindlich eingestellt ist, als die Kommentatoren ihrer Kritik der Moderne manchmal zu glauben scheinen.

Es wäre ebenfalls reichhaltig, Simondons Ablehnung der Dialektik herauszuarbeiten und Adornos und Simondons Überlegungen zur Negativität zu vergleichen, die es beiden erlaubt, die harmonisierende Tendenz der Hegelschen Philosophie zu umgehen.

Letztlich könnte man ebenfalls eine weitreichendere Untersuchung von Simondons Kritik des Marxismus vornehmen, die mit der kritischen Marxlektüre der Kritischen Theorie in Verbindung gebracht werden könnte. Ist Simondons Kritik des Primats der Ökonomie bei Marx, das zu Ungunsten einer Analyse der technischen Wirklichkeit ausfällt mit Adornos und Horkheimers Denken zu Technik und Gesellschaftskritik inkompatibel? Oder erlaubt sie nicht viel eher eine neue und weitreichendere Form des Denkens über Herrschaft und Entfremdung?

Bibliographie / Literatur

Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialectique de la Raison* (1947), Gallimard, 1974.

Theodor W. Adorno, Arnold Gehlen, „Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen“? (1965) in Grenz, F., *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Suhrkamp, 1974.

Deborah Cook, *Adorno on Nature*, New York, Routledge, 2011.

Alison Stone, « Adorno and the disenchantment of nature », in *Philosophy & Social Criticism*, vol 32, n°2, p.231-253, 2006.

Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1958.

Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Millon, 2005.

Gilbert Simondon, *Die Existenzweise technischer Objekte*, Übersetzt. Michael Cuntz, Zürich: Diaphanes, 2012.

Bernard Aspe, *Simondon, politique du transindividuel*, Dittmar, 2013.

Muriel Combes, *Simondon, Individu et collectivité : Pour une philosophie du transindividuel*, PUF, 1999.

Bernard Stiegler, « Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'oeuvre de Simondon », in *Intellectica*, 1998/ 1-2, 26-27, p. 241-256.

Multitudes, 2004/4 (n°18), « Politiques de l'individuation : penser avec Simondon ».

MERCREDI 26 MAI 2021

III – Théories critiques de l'espace public / Kritische Theorien des öffentlichen Raums

Un espace public en forme de vies : la réception d'Habermas par E. Ferrarese

Victor Fierry (ENS-PSL)

Estelle Ferrarese est l'une des plus importantes commentatrices d'Habermas en France, et certainement celle qui a le plus discuté sa conception de l'espace public du point de vue de la critique féministe et des études de genre. Elle est également, avec Sandra Laugier, à l'origine de l'introduction récente de la discussion autour la notion de formes de vie dans le paysage intellectuel français. Le but de cette présentation sera (1) d'étudier la réception du concept habermassien d'espace public par E.Ferrarese autour de trois thématiques centrales afin de (2) comprendre comment s'y articule la notion de formes de vie et comment celle-ci est appelée à répondre aux insuffisances du premier pour enfin (3) se demander si l'on peut, dans le cadre d'une critique des

formes de vie, penser des espaces publics à même de surmonter les déceptions liées au modèle habermassien.

La réception critique par E.Ferrarese des écrits où Habermas traite de la question de l'espace public s'articule autour de trois thèmes centraux, dessinant trois abstractions qui en sont constitutives : une abstraction des rapports de genre, qui voile l'aspect fondamental des inégalités et de la domination sous l'identité supposément universelle d'un sujet interchangeable défini par ses capacités linguistiques ; une conception abstraite des structures de l'espace public, où la culture se voit peu à peu marginalisée à mesure qu'il est lui-même progressivement relégué en marge du politique ; enfin, une conception abstraite de l'agentivité politique qui s'y trouve à l'oeuvre, où la désobéissance civile et le compromis apparaissent comme de faibles incursions du conflit et de l'intérêt commun dans un système placé sous le signe du consensus et de l'universalisme.

Une présentation du concept de formes de vie, qui prêterait une grande attention aux différences de traitement qui interdisent d'en donner une définition ferme et unifiée, sera l'occasion de clarifier les distinctions entre les termes d'espace public, de monde vécu et de formes de vie. Il apparaîtra que l'étude de ces dernières, du fait de leur pluralisme intrinsèque, de leur capacité à inclure virtuellement l'ensemble des dimensions de la vie sociale, du redécoupage des frontières entre le public et le privé qu'elles entraînent, enfin de leur lien essentiel avec la notion de vivant qui place le travail reproductif au centre de leurs préoccupations, intègre dans ses concepts fondamentaux les aspects biologiques et culturels du social dont E.Ferrarese regrette l'absence partielle ou l'occultation progressive dans l'espace public d'Habermas.

Une question demeure cependant : celle l'agentivité politique pensable à partir des formes de vie. Cette agentivité peut en effet être comprise selon deux sens distincts de l'expression « politique des formes de vie ». Le premier, proposé par Rahel Jaeggi, décrit celles-ci comme des instances de résolution de problèmes pouvant, à cet égard, échouer ou réussir. Une critique immanente des formes de vie consisterait alors à évaluer leur capacité à résoudre les problèmes auxquels celles-ci se trouvent confrontées. La large part qu'une telle forme de critique accorde à la dimension passive et structurelle du changement social pousse cependant à interroger sa capacité à fournir un concept conséquent d'agentivité politique. Une autre possibilité consiste à comprendre la critique elle-même comme une forme de vie. La voie est alors ouverte à une analyse des contextes de lutte et de contestation en termes d'ensembles de pratiques présentant leurs régularités et leurs normativités propres, comme des réalités qui, par suite, sont sujettes à la critique. La critique des formes de vie

serait alors une réflexion sur les modalités de l'engagement. Albert Ogien propose par exemple de parler des mouvements d'occupation de places des années 2010 comme d'autant d'expressions d'une « forme de vie démocratique » : ces formes de contestation horizontales, pluralistes et inclusives présentent en effet les traits par lesquels on caractérise généralement les formes de vie. Quelle forme d'agentivité politique espère-t-on voir émerger de tels espaces publics en forme de vies ? Quelles promesses recèlent-ils, dont on a perdu la trace chez Habermas ? A cette question est liée la possibilité que la vivification de la politique entraîne une politicisation du vivant.

Ein öffentlicher Raum als Lebensformen : Die Habermas Rezeption von Estelle Ferrarese

Victor Ferry (ENS-PSL)

Estelle Ferrarese ist eine der wichtigsten Habermas Kommentatorinnen in Frankreich und sicherlich diejenige, die den öffentlichen Raum vom Standpunkt der feministischen Kritik und den Genderstudies aus am meisten analysiert hat. Sie hat ebenfalls, gemeinsam mit Sandra Laugier, die Debatte um die Lebensformen in die französische universitäre Landschaft eingeführt.

Ziel dieses Vortrags wird es erstens sein, Ferrareses Rekonstruktion des öffentlichen Raumes hinsichtlich dreier zentraler Problematiken zu rekonstruieren, und damit zweitens zu verstehen, wie hier der Begriff der Lebensformen artikuliert wird und wie sie auf die Unzulänglichkeiten des Begriffs des öffentlichen Raums zu antworten suchen. Schließlich wird es darum gehen, im Rahmen einer Kritik der Lebensformen, den öffentlichen Raum zu denken, der es erlaubt die Enttäuschungen, die an das Habermasianische Modell gebunden sind, zu überwinden.

E. Ferrarese kritische Lektüre von Habermas Schriften zum öffentlichen Raum artikuliert drei zentrale Themen, die von Habermas außer Acht gelassen worden, aber konstitutiv für den öffentlichen Raum sind. Zum einen werden die Geschlechterbeziehungen außer Acht gelassen, sodass ein grundlegender Aspekt von Ungleichheiten und Herrschaft unter einer angeblich universellen Identität eines austauschbaren Subjekts, das über seine sprachlichen Fähigkeiten definiert wird, verschleiert wird.

Dann, eine abstrakte Vorstellung des öffentlichen Raumes, in dem die Kultur mehr und mehr

marginalisiert wird, während der öffentliche Raum selbst immer mehr an den Rand des Politischen gedrängt wird. Schließlich, ein abstraktes Verständnis der „politischen Handlungsfähigkeit“, bei der der zivile Ungehorsam und der Kompromiss als schwach aufblitzende Momente des Konflikts und des Gemeinwohl erscheinen und sich in einem System befinden, das im Zeichen des Konsens und des Universalismus steht.

Der Ausgangspunkt, um die Unterschiede zwischen den Begriffen des öffentlichen Raums, der Lebenswelt und den Lebensformen zu treffen, besteht in der Präsentation des Begriffs der Lebensformen, die nicht einheitlich definiert werden können. Es wird hier gezeigt werden, dass die Untersuchung der Lebensformen, die kulturellen und biologischen Aspekte des Sozialen, die Ferrareses Kritik an Habermas öffentlichem Raum vermisst, integriert. Und das vor allem wegen der ihnen immanenten Vielseitigkeit, wegen ihrer Fähigkeit, virtuell alle Dimensionen des gesellschaftlichen Lebens abzudecken, wegen ihrer Neuauslotung der Grenzen von Öffentlichem und Privatem und schließlich wegen ihrer wesentlichen Verbindung mit dem Begriff des Lebens, die die Reproduktionsarbeit ins Zentrum ihrer Beschäftigungen setzt.

Eine Frage bleibt schließlich noch: Welche Form der politischen Handlungsfähigkeit ist ausgehend von Lebensformen denkbar? Diese Handlungsfähigkeit kann in der Tat auf zwei unterschiedliche Weisen begriffen werden. Die Politik der Lebensformen beschreibt sie, wie Rahel Jaeggi vorschlägt, als Instanzen der Problemlösung, die in dieser Hinsicht scheitern oder bestehen können. Eine immanente Kritik der Lebensformen würde dementsprechend darin bestehen, ihre Fähigkeiten zur Problemlösung zu bewerten. Ein großer Teil dieser Kritikform basiert allerdings auf einem passiven und strukturellem Begriff sozialer Veränderung. Ein Begriff also, der seine Fähigkeit zur politischen Handlungsfähigkeit kritisch hinterfragen muss.

Eine andere Möglichkeit besteht darin, Kritik selbst als Lebensform zu begreifen. Damit können soziale Bewegungen als Realitäten begriffen werden, als eine Einheit von Praktiken, die ihre eigenen Regularitäten und Normativitäten haben, die dann Kritik unterzogen werden. Albert Ogien schlägt beispielsweise vor, die Bewegungen der Platzbesetzungen in den 2010er Jahren als unterschiedliche Ausdrücke „demokratischer Lebensformen“ zu beschreiben: Diese horizontalen, pluralistischen und inklusiven Formen des Protests tragen in der Tat die Züge, über die man allgemein Lebensformen charakterisiert.

Welche Formen politischer Handlungsfähigkeit hofft man aus solchen öffentlichen Räumen als

Lebensformen entstehen zu sehen? Welche Versprechen, deren Spur bei Habermas verloren gehen, artikulieren sie? An diese Frage ist die Möglichkeit der Belebung der Politik als Politisierung des Lebens gebunden.

Bibliographie / Literatur

Celikates, Robin. « Forms of life, Progress, and Social Struggle : on Rahel Jaeggi's critical theory », in Allen, Amy et Mendieta, Eduardo (éds.) : *From Alienation to Forms of Life, the critical theory of Rahel Jaeggi*, Pennsylvania state university press 2018

Ferrarese, Estelle. « (Re)faire de la Théorie critique. Pour une (re)lecture féministe de l'École de Francfort », *Cités*, vol. 73, no. 1, 2018, pp. 43-56.

Ferrarese, Estelle. « Le conflit politique selon Habermas », *Multitudes*, vol. 41, no. 2, 2010, pp. 196-202.

Ferrarese, Estelle. « Les renversements du concept de compromis. Des ambiguïtés de l'intérêt particulier dans la théorie de Jürgen Habermas », Emmanuel Renault éd., *Où en est la théorie critique*, La Découverte, 2003, pp. 153-166.

Ferrarese, Estelle. *Ethique et politique de l'espace public*, Vrin 2015

Ferrarese, Estelle. « La critique comme forme de vie démocratique », *Multitudes*, vol. 71, no. 2, 2018, pp. 189-198.

Ferrarese, Estelle. « La vie et sa forme dans la philosophie d'Adorno », in Ferrarese, Estelle et Laugier, Sandra, *Formes de vie*, CNRS éditions 2018

Ferrarese, Estelle. « Le projet politique d'une vie qui ne peut être séparée de sa forme. La politique de la soustraction de Giorgio Agamben », *Raisons politiques*, vol. 57, no. 1, 2015, pp. 49-63.

Ferrarese, Estelle. « 29. Jürgen Habermas et le genre : l'expérience du décentrement par la discussion », in Danielle Chabaud-Rychter éd., *Sous les sciences sociales, le genre. Relectures critiques, de Max Weber à Bruno Latour*. La Découverte, 2010, pp. 418-430.

Habermas, Jürgen. *L'Espace Public*, Payot 1997, traduction Marc Delaunay, publication originale : *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp 1962

Habermas, Jürgen. *Théorie de l'Agir Communicationnel*, 2T, Fayard 1987, traduction Jean-Marc Ferry. Édition originale : *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp 1981

Habermas, Jürgen. *Droit et Démocratie*, NRF 1997. Publication originale : *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp 1992

Jaeggi, Rahel. *Kritik der Lebensformen*, Suhrkamp 2013

Jaeggi, Rahel. « Lebensformen als Problemlösungsinstanzen », 2018, In: *Phil. Jahrbuch* 125.

Jahrgang / I, S. 64-89.

Jaeggi, Rahel. « Resistance to the Perpetual Danger of Relapse : Moral Progress and Social Change », in Allen, Amy et Mendieta, Eduardo (éds.) : *From Alienation to Forms of Life, the critical theory of Rahel Jaeggi*, Pennsylvania state university press 2018

Loick, Daniel. « On the politics of forms of life », Ibid

Ogien, Albert. « La démocratie comme revendication et comme forme de vie », *Raisons politiques*, vol. 57, no. 1, 2015, pp. 31-47.

Opinion et sondage d'opinion chez Adorno et Bourdieu

Camilla Brenni (Univ. Strasbourg)

Les recherches francophones de ces dernières années qui se sont intéressées aux rencontres intellectuelles manquées entre les théoriciens de la première génération de l'École de Francfort et divers représentants de la pensée critique française du XX^e siècle, se sont le plus souvent focalisées sur une non-réception française de l'œuvre d'Adorno dans la philosophie française — bien que cela soit aussi le cas des écrits de Horkheimer, Marcuse et d'autres. La figure de Bourdieu n'est que rarement mentionnée dès lors qu'il est question de ces discussions manquées. Il y aurait pourtant beaucoup de rapprochements et de comparaisons à faire entre Adorno, théoricien critique, et Bourdieu, défenseur d'une sociologie critique et engagée. Ils ont tous deux théorisé la domination, la culture (ou encore la domination par la culture), les avant-gardes artistiques. L'un comme l'autre ont développé des critiques de Heidegger, des jargons emblématiques des philosophies idéalistes ainsi que du réductionnisme d'un certain marxisme. Enfin, ils furent tous deux de grands polémistes et des adeptes de l'exagération mise au profit de l'enquête sur les rapports sociaux, les lois et les tendances sociales qui déterminent les individus.

Certaines approches de sociologie pragmatiste, critiques des positions de Bourdieu (Lemieux 2002 ; Maisonneuve 2009) et assimilant certains de ses écrits plus tardifs avec des positions similaires à celles de la Théorie Critique, ont jeté le bébé avec l'eau du bain en évacuant Adorno de toute discussion quitte à en caricaturer le propos. D'un autre côté du spectre de la sociologie française, certains bourdieusiens s'en sont tenus très rigoureusement au jugement sans concession de Bourdieu sur la Théorie critique (Pinto 2020, Sapiro et al. 2020) sans chercher à enquêter davantage

sur les fondements et la légitimité de ces critiques et sans mener la discussion plus avant afin de mettre les propos de Bourdieu en perspective.

À rebours de ces rapprochements ou de ces éliminations rapides, nous essayerons de dégager certaines similarités et différences entre les analyses de l'opinion et du sondage d'opinion menées par Adorno et Bourdieu. Dans un premier temps, l'analyse de l'opinion/opinion publique permettra de comprendre certains mécanismes idéologiques mais aussi les modes de production d'une opinion publique dominante, également mobilisée comme puissant artefact politique. Bien que Bourdieu congédie à plusieurs reprises l'existence d'une « opinion personnelle » ou de l'« opinion publique », d'autres termes de ses études sociologiques permettent de comprendre l'adhésion et l'adoption plus ou moins spontanée par les acteurs sociaux à une *doxa* dominante. Cette adhésion doxique -- « la proto-croyance, croyance qui ne se connaît pas comme telle » -- représente les moyens par lesquels s'exerce la socialisation et par lesquels les acteurs consentent à un ordre social naturalisé. Adorno décrit, quant à lui, une adhésion aux opinions dominantes, souvent majoritaires et parfois « pathiques » mais ce en analysant certains fonctionnements psychiques et psychologiques d'identification et d'attachement. Si Adorno continue d'avoir recours au concept d'« idéologie », il n'en modifie pas moins et fondamentalement la teneur traditionnelle pour comprendre la manière dont les croyances et les idées sont inscrites dans les corps et les besoins psychiques et physiologiques des individus.

Dans un second moment, nous dégagerons quelques éléments de comparaison des critiques formulées par Bourdieu et Adorno à l'égard du sondage d'opinion. Si Bourdieu parle des « doxasphères » et critique les faiseurs d'opinions publiques que sont les sondeurs, Adorno, lui, s'attache dans de nombreux textes à souligner les éléments méthodologiques et normatifs éminemment problématiques que présupposent certaines techniques empiriques comme les sondages d'opinion.

En nous focalisant sur deux phénomènes sociaux et (pseudo)scientifiques – l'opinion et le sondage d'opinion – nous chercherons à montrer qu'il est possible d'esquisser des pistes de discussion entre Bourdieu et Adorno sur des intérêts de connaissance et des thèmes communs à ces deux penseurs. Ainsi, notre exposé cherche à encourager des discussions futures qui puissent notamment poursuivre un travail de décloisement disciplinaire visée par la première Théorie critique.

En nous focalisant sur deux phénomènes sociaux et (pseudo)scientifiques – l'opinion et le

sondage d'opinion – nous chercherons à montrer qu'il est possible d'esquisser des pistes de discussion entre Bourdieu et Adorno sur des intérêts de connaissance et des thèmes communs à ces deux penseurs. Ainsi, notre exposé cherche à encourager des discussions futures qui puissent notamment poursuivre un travail de décloisement disciplinaire visée par la première Théorie critique.

Meinung und Meinungsumfrage bei Adorno und Bourdieu

Camilla Brenni (Univ. Strasbourg)

Die französischsprachige Forschung der letzten Jahre, die sich für die nicht stattgefunden intellektuellen Begegnungen zwischen den Theoretikern der ersten Generation der Frankfurter Schule und verschiedenen Repräsentanten des französischen kritischen Denkens im 20. Jahrhundert interessiert hat, bezog sich meist auf die rezeptionsgeschichtliche Leerstelle des Werks von Adorno in der französischen Philosophie, aber auch auf Horkheimer, Marcuse und andere.

Selten wird in diesen Debatten Bourdieu erwähnt. Und das obwohl es viele Vergleichspunkte und mögliche Annäherungen zwischen dem kritischen Theoretiker Adorno und Bourdieu, dem Verfechter der kritischen und engagierten Soziologie gibt.

Beide haben Herrschaft theoretisiert, Kultur (oder auch Herrschaft über Kultur) und die künstlerische Avantgarde. Beide haben Kritiken an Heidegger, des Jargons der idealistischen Philosophien wie auch an einem reduktionistischen Marxismus entwickelt.

Und zu guter Letzt haben beide die Polemik geschätzt und waren Anhänger der Übertreibung als „Methode“, die den Untersuchungen zu gesellschaftlichen Verhältnissen, den die Individuen bestimmenden sozialen Gesetzen und Tendenzen, zugrunde liegen.

Einige Ansätze der Bourdieu kritisch gegenüber eingestellten, pragmatistischen Soziologie (Lemieux 2002; Maisonneuve 2009) bringen Teile seiner späteren Schriften mit ähnlichen Positionen der Kritischen Theorie zusammen. Dabei schütten sie aber das Kind mit dem Bade aus: Adorno wird hier entweder völlig außen vor gelassen oder seine Positionen werden zu Unkenntlichkeit verzerrt.

Auf der anderen Seite des Spektrums der französischen Soziologie haben sich einige Anhänger Bourdieus sehr streng und ohne Zugeständnisse an das Urteil von Bourdieu selbst über die Kritische Theorie gehalten (Pinto 2020, Sapiro et al. 2020). Sodass sie ohne weitergehende Untersuchungen zur Legitimität und Begründung dieses Urteils, Bourdieus Position nicht kritisch hinterfragen.

Entgegen dieser Ansätze werde ich versuchen, einige Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Analysen zur Meinung und Meinungsumfrage bei Adorno und Bourdieu hervorzuheben. In einem ersten Schritt wird diese Analyse der öffentlichen Meinung mir erlauben einige ideologische Mechanismen zu verstehen. Ebenso werde ich so die Produktionsweise der herrschenden öffentlichen Meinung, die ein wichtiges politisches Werkzeug darstellt, untersuchen können. Auch wenn Bourdieu an mehreren Stellen die Existenz einer „privaten Meinung“ oder einer „öffentlichen Meinung“ abgestritten hat, so sind es andere Begriffe seiner soziologischen Untersuchungen, die es erlauben, die mehr oder minder spontane Zustimmung oder Ablehnung gesellschaftlicher Akteure zu einer herrschenden Doxa zu verstehen. Diese Zustimmung zur Doxa –“der Protoglaube [protocroyance], ein Glaube, der sich nicht also solcher erkennt“, bestimmt die Mittel über die sich die Sozialisation ausübt und über die die Akteure einer naturalisierten gesellschaftlichen Ordnung zustimmen. Adorno beschreibt eine Zustimmung zur herrschenden, meistens mehrheitlichen und manchmal „pathischen“ Meinung. Diese Beschreibung untersucht allerdings bestimmte psychische Formen der Identifikation und der Anbindung. Auch wenn Adorno weiterhin den Begriff der Ideologie gebraucht, so modifiziert er umso grundlegender den traditionellen Inhalt des Begriffs, um die Art und Weise zu verstehen, in der sich dieser Glaube und diese Ideen in die Körper, in die psychischen und physiologischen Bedürfnisse der Individuen einschreibt.

In einem zweiten Schritt werde ich einige Vergleichselemente der Kritiken von Bourdieu und Adorno bezüglich der öffentlichen Meinung herausarbeiten. Bourdieu spricht von „Doxasphären“ und kritisiert die Technik der Meinungsumfragen, die als öffentlichen Meinungsmacher fungieren. Adorno unterstreicht in zahlreichen Texten die zutiefst problematischen methodologischen und normativen Elemente, die einige empirische Techniken, wie die der Meinungsforschung, voraussetzen.

Indem ich mich auf die Meinung und Meinungsumfragen, als zwei gesellschaftliche und (pseudo)wissenschaftliche Phänomene konzentriere, möchte ich zeigen, dass eine Diskussion zwischen Bourdieu und Adorno zu ihnen gemeinsamen Themen möglich ist. So hoffe ich, mit meinem Vortrag zukünftige Diskussionen anzuregen, die einen disziplinübergreifenden Austausch,

wie ihn die erste Generation der Kritischen Theorie vorgesehen hatte, zu ermöglichen.

IV- Théories critiques et psychologies / Kritische Theorien und Psychologie

Körperlichkeit und Spontaneität: Sade, Fourier und Proust in Adornos Denken über Liebe

Johanna Lohfink (Uni. Leipzig)

„Sex without love can be pleasurable but it has the structure of masturbation.“ Slavoj Žižek folgt 2016 in einem Fernsehinterview mit diesem Satz dem romantischen Ideal der Verbindung von Sexualität und Liebe. Während diese Vorstellung im gesellschaftlichen Diskurs nach wie vor sehr stark ist, ist Zizeks Bemerkung bereits eine Reaktion auf eine Verschiebung, innerhalb derer auch immer häufiger die Position wichtiger wird, dass Menschen auch ohne Verliebtheit eine erfüllte Sexualität erleben können oder dass romantische Liebe sogar eine bloße Rationalisierung für körperliche Begierde sei. Das Ziel meines Vortrags ist es, beide Ansätze in ihrer extremen Ausprägung als stark vereinfachend zu kennzeichnen. Ihnen legt jeweils eine reduktionistische Unterscheidung von Körper und Geist zu Grunde. Durch einen Blick in die Philosophie Theodor W. Adornos und vor allem seine Behandlung der französischen Autoren Sade, Fourier und Proust soll deutlich werden, dass sowohl das Verhältnis von Körper und Geist als auch das von Sexualität und Liebe als kontingente Spannungsverhältnisse verstanden werden müssen, wenn wir intime Beziehungen angemessen verstehen wollen.

Adorno und Horkheimer grenzen sich in der „Dialektik der Aufklärung“ vom bei Sade beschriebenen Verständnis von romantischer Liebe als bloßer Verhüllung des körperlichen Triebes ab. Zwar scheint sich bei Sade auf den ersten Blick eine Aufwertung des Körpers zu finden. Adorno und Horkheimer fordern aber mehr: Die Trennung von Liebe und scheinbar nur triebhafter Sexualität halten sie für grundfalsch. Die Befreiung des physischen Genusses und die „sublime Liebe“ sind ihrer Ansicht nach verbunden und verweisen auf das Utopische.

Interessanterweise finden sich Ansatzpunkte für die These der Verbindung von Liebe und Sexualität in der modernen Neurowissenschaft. So legen etwa Verfahren der Bildgebung des zentralen Nervensystems oder die endokrinologische Forschung nahe, dass sich Liebe als Gefühl und sexuelle Lust nicht sauberlich voneinander abgrenzen lassen. Damit bieten sie einerseits Ansatzpunkte für eine neue Würdigung des Körpers, indem sie auch das vermeintlich Geistige und Höhere als körperlich fundiert ausweisen. Andererseits bleibt diese Forschung in vielen Fällen in der von

Horkheimer und Adorno kritisierten Zweiteilung gefangen: zwar werden Übergänge von sexueller Lust und romantischer Liebe beschrieben, jedoch beides weiterhin kategorial getrennt. Die Aufspaltung wird innerhalb der naturwissenschaftlichen Forschung nicht als gesellschaftliche problematisiert. Das zeigt, dass die Unterscheidung von Körper und Geist, wie auch Adorno selbst betont, zwar eine kontingente ist, wir aber nicht einfach hinter sie zurück gehen können. Sie ist in unser Denken eingeschrieben und muss deshalb als Ausgangspunkt für die Fragen nach der Verbindung von Liebe und Sexualität dienen.

Während Adorno Sades Weg einer einseitigen Aufwertung des Körperlichen ablehnt, plädiert er dennoch, ähnlich wie Fourier, für eine Befreiung des Körpers. Adorno denkt den befreiten Körper dabei aber immer als einen, der nicht von seinen geistigen Momenten getrennt werden kann. Körper und Geist sind bei Adorno dialektisch vermittelt. Daher ergibt es in Adornos Verständnis wenig Sinn, von rein geistiger Liebe oder nur körperlicher Sexualität zu reden: diese sind immer schon beides, allerdings nicht als harmonische Einheit, sondern als zwei eng verbundene Momente. Während in der westlichen Philosophiegeschichte im Verhältnis von Körper und Geist häufig eine Beziehung der Unterordnung des Körpers unter den Geist stattfindet, beschreibt Adorno das Verhältnis beider als eines, in dem dem Körper in seiner Vermittlung mit Geistigem eine Vorrangstellung zukommt.

Wie diese Vermittlung in der Liebe näher zu bestimmen ist, soll mit Blick auf Marcel Proust betrachtet werden. Adorno nutzt dessen Verständnis von Spontanität, um ein positives Bild von Liebe anzudeuten. Zwar bezieht Adorno die Idee der Spontanität nicht direkt auf die Problematik des Verhältnisses zwischen Körper und Geist, sie kann aber dennoch ein möglicher Schlüssel zu deren Verständnis sein.

Corporité et spontanité : Sade, Fourier et Proust dans la pensée adornienne de l'amour

Johanna Lohfink (Univ. Leipzig)

En 2016, dans une interview à la télévision, Slavoj Žižek a affirmé que « le sexe sans l'amour peut apporter du plaisir, mais il a la structure de la masturbation ». En affirmant cela, il se conforme à l'idéal romantique de la conjonction entre sexualité et amour. Alors qu'une telle représentation, aujourd'hui comme hier, reste centrale dans le discours social, la remarque de Žižek peut en fait se comprendre comme un déplacement d'accent, face à l'idée, qui prend de plus en plus

d'importance, qui consiste à penser que les êtres humains, même sans être amoureux, peuvent vivre une sexualité épanouie, ou que l'amour romantique ne serait que la rationalisation d'un désir physique.

Le but de mon intervention consiste à montrer que les deux positions, dans leur formulation extrême, sont en grande partie des simplifications. Elles sont toutes deux fondées sur une distinction réductrice entre l'esprit et le corps. En se tournant vers la philosophie d'Adorno, et avant tout la manière dont il étudie les auteurs français que sont Sade, Fourier et Proust, il devient clair qu'il faut comprendre tant le rapport entre le corps et l'esprit que celui entre la sexualité et l'amour comme des rapports de tension, si nous voulons comprendre correctement les relations intimes.

Dans la *Dialectique de la Raison* (Aufklärung), Adorno et Horkheimer prennent leurs distances vis-à-vis de la façon dont Sade comprend et décrit l'amour comme simple voile recouvrant les pulsions physiques. Il semble certes à première vue que l'on trouve chez Sade une revalorisation du corps. Mais Adorno et Horkheimer sont plus exigeants encore : ils considèrent comme fondamentalement fausse la dissociation entre l'amour et la sexualité en apparence simplement pulsionnelle. La libération du plaisir physique et « l'amour sublime » sont, de leur point de vue, liés, et font signe vers un élément utopique.

Il est intéressant qu'on puisse partir des neurosciences modernes pour étayer la thèse du lien entre l'amour et la sexualité. Les recherches concernant la façon dont le système nerveux central se constitue, ou encore l'endocrinologie, laissent penser que le sentiment amoureux et le plaisir sexuel ne peuvent pas être séparés aussi facilement. Ainsi, ces savoirs proposent d'une part un point de départ pour une nouvelle évaluation du corps, dans la mesure où ils montrent que ce qui est tenu pour spirituel et élevé est fondé corporellement. D'autre part, cependant, ces recherches restent prisonnières d'une distinction binaire critiquée par Horkheimer et Adorno : certes, ces savoirs décrivent des liens entre plaisir sexuel et amour romantique, mais ils continuent à les différencier à un niveau catégoriel. Au sein des sciences de la nature, la distinction n'est pas problématisée comme sociale. Ceci indique que la différence entre le corps et l'esprit, comme le souligne Adorno lui-même, est certes contingente, mais qu'il n'est pas possible de tout simplement revenir à quelque chose d'antérieure à elle. Elle est inscrite dans notre manière de penser, et doit de ce fait servir de point de départ aux questions des rapports entre l'amour et la sexualité.

Alors qu'Adorno récuse la façon dont Sade valorise de façon unilatérale le corps, il plaide cependant, de même que Fourier, pour une libération du corps. Mais Adorno pense toujours le corps libéré comme un corps qui ne peut pas être séparé de ses moments spirituels. Corps et esprit sont

chez Adorno liés de façon dialectique. D'où le fait que, pour Adorno, parler d'amour purement spirituel ou bien de sexualité simplement physique n'a pas beaucoup de sens : ces derniers sont toujours déjà les deux, au sens, non d'une unité harmonieuse, mais comme deux moments intimement liés. Alors que dans l'histoire de la philosophie occidentale on trouve souvent une relation entre corps et esprit sous forme d'une relation d'asservissement du corps à l'esprit, Adorno décrit le rapport entre les deux comme un rapport dans lequel la première place revient au corps dans son rapport avec l'esprit.

Pour déterminer en quoi consiste cette médiation dans le cas de l'amour, nous nous tournons vers Marcel Proust. Adorno s'appuie sur sa compréhension de la spontanéité pour donner une image positive de l'amour. Bien qu'Adorno ne mette pas directement en œuvre l'idée de la spontanéité dans la problématique du rapport entre corps et esprit, elle peut cependant être une clé possible de sa compréhension.

Literatur / Bibliographie

Adorno, Theodor W. (1986): Vorwort zur deutschen Übersetzung der Quatre Mouvement von Charles Fourier. In: Theodor W. Adorno: Vermischte Schriften II. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 20.2), S. 689–699.

Adorno, Theodor W. (1997): *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1990): Kleine Proust-Kommentare. In: Theodor W. Adorno: *Noten zur Literatur*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 11), S. 203–215.

Adorno, Theodor W. (2015): *Erziehung nach Auschwitz*. In: Theodor W. Adorno: *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Eingriffe.Stichworte.Anhang. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 10/2), S. 674–690.

Carmichael, Marie S.; Warburton, Valerie L.; Dixen, Jean; Davidson, Julian M. (1994): Relationships among cardiovascular, muscular, and oxytocin responses during human sexual activity. In: *Archives of Sexual Behavior* 23 (1), S. 59–79. DOI: 10.1007/BF01541618.

Diamont, Lisa M.; Dickenson, Janna A. (2012): The neuroimaging of love and desire: Review and future directions. In: *Clinical Neuropsychiatry* 9 (1), S. 39–46.

Duford, Rochelle (2017): *Daughters of the Enlightenment: Reconstructing Adorno on Gender and Feminist Praxis*. In: *Hypatia*. DOI: 10.1111/hypa.12360.

Fourier, Charles (1977): Aus der neuen Liebeswelt. Berlin: Wagenbach.

Heberle, Renée (Hg.) (2006): Feminist interpretations of Theodor Adorno. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1972): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Fischer.

Naït Ahmed, Salima (2019): Adorno und die Kritik der weiblichen Lebensformen. In: Recherches germaniques (49), S. 151–161.

Schlude, Lea (2020): Das emanzipatorische Potential der Lust in Adornos negativer Dialektik. In: Trajectoires [online] Hors série 4. Online verfügbar unter: <http://journals.openedition.org/trajectoires/4219>

Zum Verhältnis zwischen Moralphilosophie und Psychoanalyse bei Adorno

Gianluca Cavallo (Uni. Frankfurt)

Eine der zentralen Thesen der moralphilosophischen Schriften und Vorlesungen Adornos ist, dass das Individuum das Moralgesetz nicht erfüllen kann, weil es die Freiheit nicht besitzt, um autonom zu handeln. Darum „muss“ das Subjekt „sich schuldig fühlen“, wie es in der *Negativen Dialektik* heißt. Wenn wir uns aber den Schriften und Textabschnitten zuwenden, die der Psychoanalyse gewidmet sind, dann finden wir eine schonungslose Kritik an die heteronome Moral, die das Überich repräsentiert und sogar eine Kritik des Ichs als Instanz repressiver Selbstbeherrschung. Während Adorno also auf der einen Seite die Gültigkeit einer universalistischen Moral voraussetzt, scheint es auf der anderen Seite doch gar keinen Platz dafür zu geben. Wie lassen sich Moralphilosophie und Psychoanalyse bei Adorno vereinbaren?

Die Lektüre, die ich vorschlage, bildet eine Alternative zu den einflussreichen Auslegungen von Joel Whitebook und Jessica Benjamin. Sie lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: (1) Adornos Kritik richtet sich nicht gegen das Ich als solche, sondern gegen eine gesellschaftlich bedingte Ichschwäche; (2) das schwache Ich verdrängt die Impulse, weil es sie nicht integrieren kann und sich vor der Bestrafung des Überichs fürchtet; (3) dem schwachen Ich entspricht ein strenges Überich, welches Resultat einer mangelhaften Verinnerlichung sozialer Autorität bzw. einer

angstbedingten Unterwerfung unter sie ist; (4) schwache Ich und strenges Überich sind Kennzeichen des autoritären Charakters; (5) bei gelungener Verinnerlichung etabliert sich für Adorno kein Überich, weil die Autorität vom Ich kritisch angeeignet (und nicht passiv gehorcht) wird; (6) die Ichschwäche ist das Resultat gesellschaftlicher Faktoren, die in der historischen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft eingebettet sind: Niedergang der Familie, Kulturindustrie, Warenfetischismus usw.; (7) das Ich, Produkt der bürgerlichen Gesellschaft, wird also von dieser selben in seiner spätkapitalistischen Phase geschwächt: Das ist ein zentraler Aspekt der Dialektik der Aufklärung, des Prozesses nämlich, wodurch die bürgerliche Gesellschaft die Voraussetzungen ihrer eigenen Existenz untergräbt; (8) zwischen Moralphilosophie und Psychoanalyse gibt es also bei Adorno keinen Widerspruch, weil er zwar das Überich kritisiert, das Ich aber als potenziell moral-kritische Instanz fasst.

Du rapport entre la philosophie morale et la psychanalyse chez Adorno
Gianluca Cavallo (Univ. Frankfurt)

L'une des thèses centrales des écrits et des cours de philosophie morale d'Adorno est que l'individu ne peut pas satisfaire complètement la loi morale car il n'a pas la liberté d'agir de façon autonome. C'est pourquoi le sujet « doit » se « sentir coupable », comme il est dit dans la *Dialectique négative*. Cependant, si nous nous référons aux écrits et aux textes consacrés à la psychanalyse, alors nous trouvons une critique impitoyable de la morale hétéronome, qui représente le surmoi, et même une critique du « moi » comme instance répressive de la domination de soi. Alors qu'Adorno présuppose d'une part la validité d'une morale universaliste, il semble d'autre part ne pas réellement lui donner de place. Comment, dès lors, la philosophie morale et la psychanalyse se relient-elles chez Adorno ?

La lecture que je propose constitue une alternative aux travaux bien connus et influents de Joel Whitebook et Jessica Benjamin. On peut la résumer comme suit : (1) La critique d'Adorno s'oriente non pas contre le moi en tant que tel, mais contre un « moi faible » déterminé socialement ; (2) le moi faible refoule les impulsions car il ne parvient pas à les intégrer et craint la punition du « surmoi » ; (3) à un moi faible répond un surmoi rigide qui est le résultat d'une intériorisation manquée de l'autorité sociale, autrement dit d'un asservissement à lui commandé par la peur ; (4) le

moi faible et le surmoi rigide sont des signes de la personnalité autoritaire ; (5) une intériorisation réussie, pour Adorno, n'implique pas de surmoi car l'autorité du moi se trouve acquise de façon critique (et non forcée de façon passive) ; (6) la faiblesse du moi est le résultat de facteurs sociaux implantés dans le développement historique de la société bourgeoise : le déclin de la famille, l'industrie culturelle, le fétichisme de la marchandise etc. ; (7) dans une phase avancée du capitalisme, le moi, produit de la société bourgeoise, se trouve d'autant plus affaibli : c'est là un aspect central de la *Dialectique de la Raison*, autrement dit du procès par lequel la société bourgeoise est fossoyeur de ses propres pré-conditions d'existence ; (8) entre la philosophie morale et la psychanalyse il n'existe alors, selon Adorno, aucune contradiction, car il critique certes le surmoi, mais en même temps il comprend le moi comme instance morale-critique potentielle.