

THÉORIE DE L'AVANT-GARDE

Peter Bürger

**THÉORIE  
DE L'AVANT-GARDE**

*traduit de l'allemand  
par Jean-Pierre Cometti*

Peter Bürger : *Theorie der Avantgarde*,  
© Suhrkamp Verlag, Francfort-sur-le-Main, 1974.

Ouvrage traduit avec l'aide du Centre national du livre.

Questions théoriques  
collection SAGGIO CASINO

Si l'on suppose qu'une théorie esthétique n'a d'intérêt que dans la mesure où le développement historique de son objet s'y réfléchit, alors une théorie de l'avant-garde constitue un élément nécessaire de la réflexion théorique contemporaine sur l'art.

Le présent travail a sa source dans les résultats de mon livre sur le surréalisme. Je renvoie, de manière globale, aux analyses qui y sont présentées, en renonçant, autant que possible, aux références de détail<sup>1</sup>. Les réflexions qui composent le présent ouvrage poursuivent un autre but. Elles ne sont pas destinées

---

1. Peter Bürger, *Der französische Surrealismus. Studien zum Problem der avantgardistischen Literatur*, Francfort, Suhrkamp, 1971.

Je n'entrerai pas ici de nouveau dans les travaux consacrés au problème de l'avant-garde, précédemment discutés dans les préliminaires à la recherche de mon livre sur le surréalisme. Cela vaut, en particulier, pour Walter Benjamin, «Le surréalisme. Le dernier instantané de l'*intelligentsia* européenne» [1929], tr. fr. M. de Gandillac revue par R. Rochlitz, in *Œuvres* II, Paris, Gallimard, «Folio essais», 2000, p. 113-134 ; Theodor W. Adorno, «Le surréalisme : une étude rétrospective», *Notes sur la littérature* [1958], tr. fr. S. Muller, Paris, Flammarion, «Champs», 1984, p. 65-69 ; Hans Magnus Enzensberger, «Die Aporien der Avantgarde», *Einzelheiten* II, *Poesie und Politik*, Francfort, Suhrkamp, 1963, p. 50-80 ; et Karl Heinz Bohrer, «Surrealismus und Terror oder die Aporien des Juste-milieu», *Die gefährdete Phantasie oder Surrealismus und Terror*, Munich, Hanser, 1970, p. 32-61.

à se substituer aux analyses de détail nécessaires, mais à leur fournir un cadre catégoriel. En conséquence, les exemples de nature littéraire et artistique qui s'y trouvent ne doivent pas être considérés comme des interprétations historiques et sociologiques d'œuvres particulières, mais comme l'illustration d'une théorie.

Ce travail est né d'un projet : *Avant-garde et société bourgeoise*, réalisé à l'université de Brême, durant les semestres d'été 1973 et 1974. Sans l'intérêt des étudiants qui ont collaboré à ce projet, ce livre n'aurait jamais vu le jour. Plusieurs chapitres en ont été discutés avec Christa Bürger, Helene Harth, Christel Recknagel, Janek Jaroslowski, Helmut Lamprecht et Gerhard Leithäuser. Je les remercie pour leurs commentaires critiques.

## INTRODUCTION

### Réflexions préliminaires sur une théorie critique de la littérature<sup>1</sup>

La théorie critique se distingue de la théorie traditionnelle en ce que la signification sociale de ses propres démarches s'y réfléchit<sup>2</sup>. Pour la constitution d'une théorie critique de la littérature, la connaissance des problèmes que cela pose est d'une grande importance. Je ne parle pas de l'équation naïve que la gauche anti-autoritaire s'attache à établir entre motivations individuelles et signification sociale, mais d'un problème théorique. La définition de ce qui est socialement significatif dépend de la position sociale de l'interprète, ce qui veut dire que dans une société fondée sur des conflits, la question de savoir si une chose est significative ou pas, à défaut de pouvoir être tranchée par la *discussion*, peut du moins être *discutée*. Je crois que la discussion théorique accomplirait déjà un pas essentiel

---

1. Ce texte a été présenté à Heidelberg (Tagung des Deutschen Romanistenverbands), le 4 octobre 1973 ; il a été publié sous le titre : « Für eine kritische Literaturwissenschaft », *Neue Rundschau*, 1974, *Heft* 3, p. 72-82. On trouvera un exemple de la démarche développée ici en théorie critique de la littérature dans Peter Bürger, *Studien zur französischen Frühauklärung*, Francfort, Suhrkamp, 525, 1972, en particulier l'analyse du *Paysan parvenu*, de Marivaux.  
2. Sur ce qui sépare la théorie critique de la théorie traditionnelle, voir Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique* [1937], tr. fr. C. Maillard et S. Muller, Paris, Gallimard, « Tel », 1996, p. 15-92.

si l'on parvenait à se convaincre que toute théorie doit rendre raison de son objet et des problèmes qu'elle pose.

La théorie critique se conçoit comme faisant partie de la pratique sociale (en un sens toujours médiat). Elle n'est pas « désintéressée », mais intéressée. En première approximation, l'intérêt qui la guide pourrait être défini par le prix qu'elle accorde à des conditions rationnelles et par son souci d'un monde sans exploitation ni répression inutiles. Dans la théorie littéraire, un tel intérêt ne peut pas s'imposer directement. Lorsqu'on s'y emploie, en essayant par exemple de prendre pour critère d'une littérature progressiste la représentation d'un personnage positif appartenant à la classe ouvrière<sup>3</sup>, on se condamne à ignorer la spécificité et l'historicité de son champ d'investigation. L'intérêt qui guide la connaissance ne peut s'exprimer qu'indirectement dans la théorie littéraire, à partir d'une définition des catégories qui permettent de comprendre les objectivations littéraires.

La théorie critique ne vise pas à découvrir de nouvelles catégories, par opposition aux « fausses » catégories de la théorie traditionnelle. Elle vise plutôt à les examiner, à mettre au jour les questions qu'elles permettent de poser, et à déterminer quelles sont celles qu'elles excluent, du fait même de leur choix. Dans le champ de la théorie littéraire, il importe de savoir si les catégories en question sont de nature à élucider les rapports entre les

---

3. On se référera à l'interprétation du *Woyzeck* de Büchner proposée par Helmut Lethen. Il critique « l'impasse existentielle » qui marque à ses yeux « l'art stérile du réalisme » et, à propos des *Tisserands* de Gerhart Hauptmann (1892), l'identification aux « héros qui se détachent de la masse des tisserands en révolte », comme but de l'enseignement de la littérature (« Zur Funktion der Literatur im Deutschunterricht an Oberschulen », in Werner Girnus, Helmut Lethen, Friedrich Rothe, *Von der kritischen zur historisch-materialistischen Literaturwissenschaft: Vier Aufsätze*, Berlin, Materialistische Wissenschaft, 2, 1971, p. 108 et 107).

objectivations littéraires et les conditions sociales. Il convient d'insister sur la signification du cadre catégoriel mobilisé par le chercheur. Une œuvre littéraire peut être décrite, par exemple, comme la solution de problèmes artistiques particuliers posés par l'état de la technique artistique au moment de sa création ; dans ce cas, toutefois, la question de sa fonction sociale est déjà théoriquement tronquée, à moins de rendre visible ce qu'il y a de social dans la problématique dont le caractère paraissait d'abord strictement artistique.

Naturellement, la théorie critique de la littérature ne trouve pas son point de départ dans n'importe quelle conception traditionnelle, mais dans les plus avancées. L'herméneutique en fait incontestablement partie. Les deux concepts fondamentaux les plus importants de l'herméneutique, développés par Gadamer dans son livre *Vérité et Méthode*, sont ceux de *préjugé* et d'*application*. Au regard de la notion de préjugé, l'interprète n'est pas un récepteur purement passif, s'adaptant en quelque sorte au texte ; il est porteur de certaines représentations qui jouent nécessairement un rôle dans son interprétation. Cette interprétation en constitue précisément l'application, dans la mesure où elle procède d'un intérêt dont la nature est fonction du présent. Gadamer insiste sur le fait que « se produit toujours au sein de la compréhension quelque chose comme une application du texte à la situation de l'interprète<sup>4</sup> ». Jusque-là, on ne peut qu'être d'accord avec Gadamer ; la conscience du contenu a cependant été justement critiquée par Jürgen Habermas : « Gadamer change la prise de conscience de la structure préjudicielle du comprendre en une réhabilitation du préjugé en tant

---

4. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* [1960], tr. fr. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Le Seuil, 1996, p. 330.

que tel<sup>5</sup>.» C'est ce qui se produit lorsqu'il définit la compréhension comme «l'entrée dans le vif d'un processus de transmission historique<sup>6</sup>». En dernière analyse, pour le conservateur Gadamer, la compréhension coïncide avec la soumission à l'autorité de la tradition. À l'opposé, Habermas insiste sur la «force de la réflexion» qui rend transparente la structure préjudicielle du comprendre, et permet ainsi d'en rompre le pouvoir<sup>7</sup>. Habermas montre que si la tradition se voit conférer un pouvoir absolu par une herméneutique indépendante, c'est uniquement parce que le système du travail et de la domination lui reste étranger<sup>8</sup>. Il définit ainsi ce que devrait être le point de départ d'une herméneutique critique.

«Dans les sciences humaines, écrit Gadamer, l'intérêt pour la tradition est motivé d'une manière particulière par le présent et ses intérêts. Le thème et le champ de recherche sont effectivement constitués par la motivation de la recherche<sup>9</sup>.» La référence à ce que les théories historico-herméneutiques doivent au présent doit être considérée comme une idée importante. En revanche, la formulation «le présent et ses intérêts» laisse supposer que le présent est quelque chose d'uniforme dont les intérêts ont été déterminés, ce qui n'est absolument pas le cas. Jusqu'à maintenant, dans l'histoire, les intérêts des dominants et des dominés n'ont été que rarement les mêmes. Si Gadamer fait du présent une unité monolithique, c'est uniquement parce qu'il assimile la compréhension à la «place qu'occupe quelqu'un à l'intérieur d'un processus de tradition». On ne peut souscrire à une telle vision,

5. Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais* [1968], tr. fr. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, p. 213.

6. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 312 (traduction modifiée).

7. Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit., p. 213.

8. *Ibid.*, p. 215.

9. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 306 (traduction modifiée).

qui fait de l'historien un récepteur passif ; celle de Dilthey, qui insiste au contraire sur le fait que «celui qui cherche à *éclairer* l'histoire est le même que celui qui la *fait*<sup>10</sup>» emporte bien davantage l'adhésion. Qu'il le veuille ou non, l'historien ou l'interprète est impliqué dans les conflits sociaux de son temps. La perspective qu'il adopte à l'égard de son objet est déterminée par la position qu'il occupe au sein des forces sociales de son époque.

Une herméneutique qui n'a pas pour seul but la légitimation de la tradition, mais qui vise une analyse rationnelle de ses prétentions à la validité, aboutit à une critique de l'idéologie<sup>11</sup>. Il est clair que le concept d'idéologie recouvre une pluralité de significations partiellement contradictoires. Pour une théorie critique, une critique de l'idéologie n'en est pas moins indispensable, car c'est seulement grâce à elle qu'il est permis de penser les *contradictions* qui marquent le rapport des objectivations intellectuelles à la réalité sociale. Plutôt que de nous mettre en quête d'une définition, nous examinerons la critique de la religion développée par Marx dans son introduction à la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* ; ce rapport contradictoire y est explicité. Le jeune Marx dénonce comme *fausse conscience* une formation intellectuelle dont il ne nie pourtant pas la *vérité* – c'est précisément là que réside la difficulté, mais aussi la fécondité théorique de son concept d'idéologie. Ce double caractère de l'idéologie est tout à fait compréhensible dans le cas de la

10. Cité par Jürgen Habermas, *Connaissance et Intérêt* [1968], Paris, tr. fr. G. Cléménçon, Paris, Gallimard, 1976, p. 184. Toutefois, ce «faire» ne doit pas être compris au sens de possibilités illimitées ; il convient bien davantage d'insister sur le fait que ces circonstances constamment données délimitent l'espace des possibilités réelles d'action historique.

11. Sur ce qui suit, voir aussi Peter Bürger, «Ideologiekritik und Literaturwissenschaften», in Peter Bürger (dir.), *Vom Ästhetizismus zum Nouveau Roman. Versuche kritischer Literaturwissenschaften*, Francfort, Athenäum Fischer Verlag, 1974.

religion : 1. La religion est illusion. L'homme projette dans le ciel ce qu'il voudrait voir réaliser sur terre. Dans la mesure où l'homme croit en Dieu, qui n'est rien de plus qu'une objectivation de qualités humaines, il cède à une illusion. 2. Mais la religion contient aussi un élément de vérité en ce qu'elle est « une *expression* de la détresse réelle » (car la réalisation purement idéale de l'humanité dans les cieux n'est qu'une création de l'esprit, et elle dénonce le manque d'humanité réelle dans la société humaine). Et elle est la « *protestation* contre la détresse réelle<sup>12</sup> », car jusque dans leur forme aliénée, les idéaux religieux sont la mesure de ce qui devrait être dans la réalité.

On peut tirer de la critique marxiste de la religion un modèle susceptible d'être appliqué aux objets littéraires. Marx établit un rapport entre un *contenu idéal* (de la doctrine religieuse) et la *situation sociale* des protagonistes de ce contenu idéal (de la misère sociale). Ce rapport est des plus difficiles à expliciter ; nous l'appellerons la *fonction* sociale du contenu idéal. Selon le modèle en question, ce rapport est contradictoire : d'un côté on y trouve un élément de vérité (l'expression de la détresse et la protestation qu'elle lui oppose), d'un autre côté, un élément de non-vérité (les espoirs illusoire qu'il suscite). La signification du modèle consiste en ce qu'il met en rapport les objectivations intellectuelles et la réalité sociale d'une manière qui n'est pas théoriquement claire, mais de telle façon qu'en concevant ce rapport comme contradictoire, il rend possible une analyse précise du champ de connaissance concerné qui lui permet de ne pas tomber dans la démonstration d'un schéma préétabli. Il est important de noter que la critique est conçue comme *production* de connaissances, et non pas comme un pur enregistrement passif

---

12. Karl Marx, « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel » [1844], *Critique du droit politique hégélien*, tr. fr. A. Baraquin, Paris, Éditions sociales, 1975, Annexe, p. 198.

du donné. L'élément de vérité est en effet réellement présent dans le contenu idéal (de la religion), bien que seule la critique permette de l'en dégager. Il en résulte la destruction de l'illusion d'une existence autonome de Dieu, et la possibilité d'une connaissance du contenu idéal dans son élément de vérité.

Les conséquences en sont les suivantes : 1. Une critique de l'idéologie conçue sur le modèle de la critique marxiste de la religion ne détruit pas la formation intellectuelle passée ; elle s'efforce plutôt d'en mettre au jour la vérité historique. 2. Par ailleurs, il convient de noter que le contenu idéal (de l'œuvre littéraire) n'est pas conçu comme une copie, c'est-à-dire une duplication de la réalité sociale, mais comme son *produit*. Il est le résultat d'une activité qui *répond* à une réalité vécue comme inadéquate. (L'être humain qui reste privé de « réalité vraie », c'est-à-dire de la possibilité d'un développement humain dans la réalité, est poussé à rechercher un « développement fantasmagorique » de lui-même dans la religion.) Les idéologies ne constituent pas une simple réaction à des conditions sociales données ; elles sont partie intégrante du tout social. « Les moments idéologiques ne recouvrent pas seulement les intérêts économiques, ils ne sont pas seulement des drapeaux et des mots d'ordre de combat : ils en sont partie intégrante et sont des éléments de la lutte réelle elle-même<sup>13</sup>. »

Pour être adapté à une analyse de la littérature, le modèle esquissé doit toutefois subir des modifications. Le contenu idéal, qui permet de concevoir les objectivations intellectuelles à partir de ce qui s'y manifeste, doit être remplacé par une détermination intégrant le fait que le contenu de l'œuvre d'art est essentiellement constitué par sa forme. Je propose d'utiliser à cette fin le concept d'*intention d'œuvre*. Ce concept ne

---

13. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe* [1923], tr. fr. K. Axelos et J. Bois, Paris, Minuit, 1960, p. 82.

désigne pas la visée consciente des effets qui anime l'auteur, mais le point de fuite des moyens mobilisés pour la production de l'œuvre (*stimuli*). C'est ici que se pose le problème de la place qu'occupent les procédures formelles d'analyse des textes dans une théorie critique de la littérature. Elles occupent une place nécessaire ; celle-ci exige toutefois d'être théoriquement examinée, de manière à clarifier la logique de la connaissance qui leur est propre et la légitimité du rôle qu'elles sont appelées à jouer dans une théorie herméneutique critique.

Nous avons présenté comme essentiels les avantages du modèle tiré de la critique marxiste de la religion. On peut les résumer ainsi : ce modèle permet de concevoir de manière dialectique le rapport (la fonction) des œuvres singulières à la réalité sociale dont elles sont issues. Il permet en outre de s'interroger sur les changements de fonction sociale des œuvres lorsque la société qui en est la condition a disparu. En vertu de ce modèle, il est parfaitement concevable qu'une œuvre se prête à de nouvelles fonctions sociales dans des conditions sociales qui ont elles-mêmes changé. Car à partir du moment où sa fonction n'est pas la simple émanation de l'intention d'œuvre, mais la résultante de l'intention d'œuvre d'un côté et de la situation réelle du public auquel elle est offerte de l'autre, l'antinomie qui oppose son historicité à sa valeur transhistorique cesse d'être inexplicable.

Un défaut de ce modèle (non pas de la critique marxiste de la religion, mais de son application à des œuvres littéraires, telle qu'elle est ici envisagée), consiste en ce qu'il repose sur la fiction d'un fonctionnement qui ne ferait appel à rien d'autre qu'à l'action des œuvres dans leur particularité. Or, ce n'est précisément pas ce qui se passe. Les œuvres fonctionnent à l'intérieur de l'institution art. Dans sa transposition de la critique marxiste de la religion à la culture de la société bourgeoise, Marcuse corrige ce défaut, bien que ce ne soit pas, comme nous le verrons, sans poser d'autres problèmes.