

Université de Montréal

Liberté ?

Réflexion sur un problème dans l'éthique de Théodor Adorno

par

Borhane Blili Hamelin

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de M.A.

en Philosophie,

option recherche

Août 2009

© Borhane Blili Hamelin, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Liberté ?
Réflexion sur un problème dans l'éthique de Théodor Adorno

présenté par :

Borhane Blili Hamelin

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Claude Piché,
président-rapporteur

Iain Macdonald
directeur de recherche

Bettina Bergo
membre du jury

Résumé

La réflexion morale de Theodor Adorno est manifestement traversée par une tension : l'exigence paradoxale d'enraciner pleinement la morale à la fois dans les impulsions les plus vives et dans la raison la plus lucide. Plus qu'une excentricité parmi d'autres de la figure de proue de l'École de Francfort, le présent mémoire donne à penser que ce problème pourrait être une des principales charnières de son éthique. L'objectif de ma recherche est de dégager une voie pour articuler conjointement, «sans sacrifice aucun», ces deux exigences. Pour ce faire, je tenterai d'étayer l'hypothèse suivante : l'analyse du problème de la liberté et de la non-liberté que développe le premier des trois «modèles» de *Dialectique négative* permet de comprendre à la fois le lien et l'écart entre la dimension impulsive et rationnelle de l'éthique d'Adorno. L'argument qui sera déployé se penchera d'abord sur le problème de la non-liberté et son incarnation à travers le phénomène concret de l'antisémitisme ainsi que de la peur et de la rage animale dans lesquelles il s'enracine, pour ensuite examiner la conception adornienne de la liberté dans ses deux dimensions de «pleine conscience théorique» et «d'impulsion spontanée», et pour finalement tenter d'apprécier la portée plus générale pour la compréhension de l'éthique d'Adorno de cette interprétation du problème de la liberté en tentant de comprendre sur cette base son «nouvel impératif catégorique».

Mots clés : éthique, liberté, impératif catégorique, rationalisme éthique, naturalisme éthique, critique, action, antisémitisme.

Abstract

Throughout Theodor Adorno's moral thought runs a paradoxical demand : that morality should be fully rooted in both the liveliest impulses and the keenest reasonings. More than a quirk among Adorno's many, this essay suggests that this problem plays a pivotal role in his ethics. The current research seeks to develop a strategy to conjointly articulate these two demands. To this end, I will try to expound the following hypothesis : the analysis of the problem of freedom and unfreedom set forth by the first of the 'models' in *Negative Dialectics* enables making sense of both the bond and the disparity between the impulsive and rational constituents of adornian ethics. This study will first focus on the problem of unfreedom and its embodiment in the concrete phenomena of anti-Semitism as well as the animal fear and rage that it builds upon. It will then go on to examine Adorno's conception of freedom in its two facets : «full theoretical consciousness» and «spontaneous impulse». It will finally try to ascertain the more general relevance of this interpretation of the problem of freedom for making sense of Adorno's ethics, by trying to make sense on that basis of his «new categorical imperative».

Keywords : ethics, freedom, categorical imperative, moral rationalism, moral naturalism, critique, action, anti-Semitism.

Table des matières

0.	1
1.	12
2.	43
3.	79
Oeuvres citées	98

*À Pascale,
30000 mots ingrats, qui ne sauraient comment te remercier de les avoir
inspirés*

Le désir du « libre arbitre », entendu au sens superlatif et métaphysique qui règne encore, malheureusement, dans les cerveaux à demi cultivés, le besoin de porter l'entière et ultime responsabilité de ses actes et d'en décharger Dieu, le monde l'hérédité, le hasard, la société, n'est en effet rien de moins que le besoin d'être soi-même cette causa sui. Plus hardi que le baron de Münchhausen, on tente de se saisir soi-même aux cheveux pour se tirer du marécage du néant et se hisser enfin dans l'existence.

Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, §21

Le geste du baron de Münchhausen, qui prétend se tirer lui-même par les cheveux hors du marécage où il est embourbé, tel est maintenant le paradigme de toute connaissance.

Adorno, *Minima Moralia*, §46

0.

Le présent mémoire est une réflexion sur ce qui m'apparaît être une des tensions centrales de l'éthique de Theodor Adorno. Celle-ci se donne à voir dans l'opposition entre des passages comme les suivants :

Les questions morales se posent obligatoirement, non pas dans une répugnante parodie, comme le problème de la répression sexuelle, mais dans des affirmations telles que : on ne doit pas torturer ; il ne doit pas y avoir de camps de concentration, alors qu'en Afrique et en Asie tout cela continue à exister et ne peut être refoulé que parce que l'humanité civilisatrice est comme toujours inhumaine envers ceux qu'elle a ignominieusement marqués du sceau des êtres non-civilisés. Mais si un moraliste s'emparait de ces affirmations et se réjouissait d'avoir pris au piège les critiques de la morale – car eux-mêmes ont cité ces valeurs que les moralistes se plaisent à proclamer –, en inférer une conclusion serait faux. Ces affirmations sont vraies en tant qu'elles sont impulsions, lorsqu'on apprend que quelque part il a été fait usage de la torture. Elles ne doivent pas se rationaliser ; principe abstraits, elles tomberaient immédiatement dans la mauvaise infinité de leur déduction et de leur validité.¹

Le mal, pour la bourgeoisie, c'est la survivance de l'élément ancien, incomplètement soumis. Mais ce n'est pas un mal de façon absolue, pas plus que ce qui lui est brutalement opposé. Seule peut en décider la conscience qui reflète les moments dans la mesure où elle peut les atteindre de façon conséquente. En fait, pour une pratique adéquate et pour le bien lui-même, il n'y a pas d'autre instance que l'état le plus avancé de la théorie.²

En somme, Adorno soutient l'exigence paradoxale d'enraciner pleinement la morale à la fois dans les impulsions les plus vives et dans la raison la plus lucide. Le paradoxe se ferait peut-être moindre s'il refusait d'opposer de quelque façon que ce soit ces deux racines de l'éthique, mais ses textes suggèrent le contraire. Comme le déclare la première de ces citations, les impulsions qui rendent vraies des affirmations comme «on ne doit pas torturer» ou «il ne doit pas y avoir de camps de concentration» ne devraient en aucun cas être rationalisées – par exemple, en les utilisant comme point de départ d'une théorie morale, ou en tentant d'expliquer discursivement ce qui fait que ces impulsions sont des guides adéquats en matière de morale. Par ailleurs, Adorno laisse entendre dans d'autres contextes que les sentiments seraient de piètres guides en matière de morale, et que nous ferions mieux de nous tourner vers la réflexion consciente, vers

¹ *Dialectique négative*, 344-5.

² *Dialectique négative*, 293.

la théorie, pour y voir clair³. Sans dire que les deux types d'exigences qui sous-tendent l'éthique adornienne sont résolument incompatibles, il y a sans aucun doute une difficulté à les concilier.

La difficulté de rendre conjointement justice aux exigences que présentent ces passages se fait jour dans le problème d'interprétation posé par son «nouvel impératif catégorique» – peut-être la seule «loi morale» que cet auteur ait jamais articulé. Adorno prétend que ce nouvel impératif catégorique aurait en quelque sorte un fondement «corporel» :

Dans leur état de non-liberté, Hitler a imposé aux hommes un nouvel impératif catégorique : penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive. Cet impératif est aussi réfractaire à la fondation qu'autrefois la donnée de l'impératif kantien. Ce serait un sacrilège que de le traiter de façon discursive : en lui se donne à sentir corporellement dans la moralité le moment de son supplément [*das Moment des Hinzutretenden*].⁴

La question du statut de la racine corporelle de l'impératif divise les commentateurs. Au profit de l'exigence explicite dans le premier des passages cités précédemment, certains y voient l'occasion de comprendre l'éthique adornienne comme une éthique du sentiment ou du corps.⁵ L'insistance d'Adorno sur l'impossibilité de fonder l'impératif dans le discours corrobore à première vue ce type de lectures. Par ailleurs, celles-ci sont dès lors forcées d'occulter l'exigence rationnelle, de «l'état le plus avancé de la théorie», qui traverse elle-aussi son éthique et l'ensemble de sa pensée. D'autres commentateurs, prenant partie pour cette dernière tendance, décrivent le recours aux affects et au corps qui sous-tend le nouvel impératif catégorique. Ainsi, Lambert Zuidervaart prétend que par ce recours, Adorno faillirait à rendre justice à sa propre exigence de justification, à

³ L'extrait suivant du cours de 1963 est particulièrement éloquent : «To put it in another way, the subject of moral philosophy today requires that we do not naively respond to such questions about how to lay down absolute rules about behavior, about the relation between the general and the particular in reference to behavior, and about the immediate creation of a moral good. Such questions cannot simply be accepted at face value, or as they appear to so-called feeling, which often may turn out to be a poor guide. Instead they must be raised to the level of conscious reflection, so far as this is possible. Moral philosophy in this sense means making a sustained effort – without anxieties or reservations – to achieve a true, conscious understanding of the categories of morality and of the questions that relate to the good life and practice in that higher sense, instead of continuing to imagine that this entire complex of issues must be excluded from the realm of theory on the ground that it is practical.» (*Problems of moral philosophy*, 5)

⁴ *Dialectique négative*, 442 ; traduction modifiée.

⁵ La version la plus nette que je connais des interprétations de ce genre est celle qu'a articulée Marie-Andrée Ricard lors de sa conférence "Moralité et Affectivité", en novembre 2008, à l'occasion du colloque de la société canadienne de philosophie continentale.

son exigence de raison⁶. De telles approches, bien qu'elles s'appuient sur un aspect important de la pensée d'Adorno, sont contraintes d'ignorer les raisons qui le poussent à souligner si emphatiquement la racine corporelle de l'impératif. Finalement, peut-être la seule tentative élaborée de rendre justice à ces deux types d'exigences, celle de J.M. Bernstein⁷, pose elle-aussi problème : pour des raisons sur lesquelles je reviendrai, cette interprétation me semble faillir à rendre véritablement justice à l'exigence rationnelle d'Adorno.

Ne serait-ce qu'à la lumière de ces considérations – mais avec l'espoir d'y trouver un intérêt qui dépasse les questions bornées d'interprétation –, il m'apparaît important de me frotter explicitement à ce qui a poussé le Francfortois à maintenir si farouchement ces deux types d'exigences. Comment s'articulent précisément ces exigences et leur rapport ? Qu'est-ce qui les motive ? À quoi tient la tension entre elles, et quelle en est l'ampleur ? Sont-elles d'une importance quelconque pour l'éthique en général ? Ces questions formeront l'arrière plan du présent mémoire.

Avant de pousser le questionnement plus loin, une remarque générale s'impose à moi. Plus qu'une excentricité parmi d'autres, l'exigence conjointe d'ancrer l'éthique dans l'impulsion et dans une pleine raison témoigne à mon avis d'une tentative de rendre justice au moment de vérité de deux traditions qu'on tient généralement pour incompatibles. La première fut propulsée au centre du débat moral par Kant, et s'est vue poursuivie de diverses façons par Fichte, Hegel, et plus récemment Rawls et peut-être Habermas. La seconde trouve son point d'orgue chez Nietzsche, mais des prédécesseurs imposants chez des penseurs comme Rousseau et Hume. On pourrait tenter de cristalliser la tension en question en la mettant au compte de deux thèses, caractérisant grossièrement l'une et l'autre de ces traditions. La première pourrait être appelée *rationalisme éthique* : c'est l'idée que la raison est la seule instance capable de

⁶ *Social Philosophy after Adorno*, 69 et 179-80.

⁷ Dans son livre sur le sujet, *Adorno : Disenchantment and Ethics*.

répondre aux questions éthiques, et plus généralement aux questions normatives⁸. La seconde pourrait être appelée *naturalisme éthique* : l'idée que les normes, incluant les normes morales, sont des faits naturels, ancrées dans des mécanismes psychiques comme l'impulsion et le sentiment⁹.

On pourrait tenter d'affiner une première fois l'idée de la discordance entre les deux exigences qui traversent l'éthique d'Adorno en suggérant qu'elle témoigne du fait qu'il adopte à la fois une forme de naturalisme¹⁰ et de rationalisme éthique.¹¹ Plus précisément, pour le dire de façon préliminaire, Adorno retient au moins du naturalisme éthique l'idée qu'il nous serait impossible d'agir et de prendre des décisions pratiques

⁸ Certains caractérisent le rationalisme éthique autrement, comme l'idée que les principes moraux fondamentaux doivent être connus *a priori*. (Voir, par exemple, Christopher Peacocke, "Moral Rationalism".) Mais l'idée d'*a priori* pose problème pour des penseurs comme Fichte et Hegel, et aussi pour Adorno. Ma formulation plus floue me semble être un compromis acceptable.

⁹ Je déroge ici encore de l'acception contemporaine précise du naturalisme éthique, qui au sens strict, implique seulement l'idée que les normes morales seraient de même nature que les «faits» étudiés par les sciences naturelles, ou que la connaissance morale serait de même nature que la connaissance des sciences naturelles. (Cf. James Lenman, "Moral Naturalism", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.) Pour des penseurs comme Nietzsche et Adorno, le naturalisme me semble intimement lié à l'idée d'impulsions psychiques : les impulsions sont le mécanisme naturel à l'origine des phénomènes moraux.

¹⁰ J.M. Bernstein désigne lui-aussi de la sorte cette première orientation de l'éthique d'Adorno. Voir par exemple, "Re-enchanting nature", et *Disenchantment and Ethics*, chapitre 5.

¹¹ De ce point de vue, l'éthique d'Adorno trouve un certain écho chez Marcuse. Marcuse défend l'idée qu'une que la possibilité d'agir de manière juste dépend d'une base «instinctuelle», voire *biologique*. (*An Essay on Liberation*, 10-1) L'idée semble être que tout comportement s'appuie sur une base instinctuelle, ou impulsive : sur la *nature* en nous, entendue en un sens très large, comme une «nature seconde» qui pourrait être en partie constituée par la culture. Dans les conditions actuelles, la base instinctuelle de notre comportement nous rend incapable d'agir correctement : nos instincts et l'influence du capitalisme sur eux nous asservissent, et nous empêchent de nous libérer de cette asservissement par un progrès qui ne serait pas seulement technique ou quantitatif. (*Ibid.*, 18) Pour parvenir à agir de façon juste, il faudrait une révolution qui s'ancre sur une base «biologique», dans une «nouvelle sensibilité». (*Ibid.*, 19) Pour Marcuse, cette nouvelle sensibilité serait la sensibilité d'un nouveau type d'homme : «the construction of such a society presupposes a type of man with a different sensitivity as well as consciousness : men who would speak a different language, have different gestures, follow different impulses; men who have developed an instinctual barrier against cruelty, brutality, ugliness.» (*Ibid.*, 21) Chez de tels hommes, les instincts seraient en harmonie avec la rationalité, conçue comme une «autre rationalité» (*Ibid.*, 37) : de tels hommes auraient la «foi en la rationalité de l'imagination» (*Ibid.*, 26).

Par l'emphase sur l'importance des instincts – ou, dans les mots d'Adorno, des *impulsions* – dans l'agir, et la tentative de lier ces instincts à une rationalité transformée, la réflexion de Marcuse pourrait rappeler celle d'Adorno. Mais la similarité entre Marcuse et Adorno s'arrête ici. Car pour Adorno, comme le montreront les arguments du présent mémoire, la dimension rationnelle de l'agir ne peut être simplement harmonisée avec nos impulsions : la dimension impulsive de l'agir fait intrinsèquement obstacle à la contribution de la raison à l'agir, et le rapport adéquat entre ces deux dimensions dont dépendrait la moralité ne peut s'accomplir que par leur mise en tension, plutôt que leur harmonisation.

On trouve une autre tentative de réconcilier le naturalisme et le rationalisme chez Fred McDowell. (Cf. «Two sorts of Naturalism», dans *Mind, Value and Reality*, p. 169-197.) Sa tentative plus récente est tout aussi incompatible avec celle d'Adorno. Contrairement à Adorno, McDowell – comme Marcuse – ne prend pas en considération la tension, voire la contradiction entre les dimensions naturelles et rationnelles de l'agir.

sans l'apport de l'impulsion naturelle. Désigner cette impulsion comme naturelle signifie au minimum qu'elle a une origine antérieure à la rationalité, dans le comportement animal : elle est «l'héritage du moment naturel prélogique»¹². Cela signale aussi que l'impulsion rompt avec une certaine tendance du comportement rationnel : elle «brise le mécanisme autarcique de la logique»¹³, elle impose un arrêt à un penser qui chercherait à tourner à vide, indéfiniment. Finalement, la naturalité de l'impulsion annonce un danger pour l'agir : de reproduire sous diverses formes la contrainte qui pèse sur le comportement animal, «l'autoconservation»¹⁴ – risque d'autant plus grand dans la mesure où on tend à l'occulter, voire à l'oublier complètement.

Toujours de façon préliminaire, du rationalisme éthique, Adorno retient l'idée que pour agir moralement, on doit impérativement s'orienter à partir de la réflexion rationnelle. Cette idée s'inscrit en faux contre toute tentative de faire découler *immédiatement* la connaissance morale de l'expérience, ou de nos convictions préalables. Adorno cherche à mettre au pilori tout appel à «l'évidence morale»¹⁵ – à l'idée que les vérités morales «vont de soi», qu'on y aurait un accès direct par quel que moyen que ce soit. C'est à ce titre qu'il reproche à Kant de ne pas rendre justice à «la raison dans son intégralité»¹⁶ en tentant de déduire la réalité de la loi morale et de la liberté d'un présumé «fait de la raison pure»¹⁷. Dans la mesure où elle a recourt à de telles béquilles – non seulement ce *Faktum der Vernunft*, mais aussi le concept on ne peut plus problématique de «foi rationnelle»¹⁸ – la philosophie pratique de Kant serait

¹² *Dialectique négative*, 292-3.

¹³ *Dialectique négative*, 278.

¹⁴ *Dialectique négative*, 422.

¹⁵ Adorno s'attaque à maintes reprises à une formule qu'il attribue à Fichte sur «l'évidence du moral» [*die Selbstverständlichkeit des Moralischen*] (Cf. *Dialectique négative*, 292) Thomas Schröder remarque cependant qu'une telle formule ne semble pas se retrouver chez Fichte. (*Problems of Moral Philosophy*, 184 n.13)

¹⁶ *Dialectique négative*, 292.

¹⁷ Cf. *Critique de la raison pratique*, 5: 47 et passim.

¹⁸ Cf. "Qu'est-ce que s'orienter dans le penser", 8: 140.

«irrationnelle»¹⁹, voire «hétéronome et autoritaire»²⁰. Sauf à sombrer dans l'irrationnel, l'agir ne peut se fier ni à «l'évidence», ni à «l'opinion», ni à la «foi»²¹ et ni même au «sentiment». Finalement, la possibilité d'éviter de reproduire la tendance naturelle à l'autoconservation – ainsi que l'aveuglement et la violence qui lui sont corrélées – dépend elle aussi de notre capacité à contrer une telle irrationalité. C'est pourquoi la morale «nécessite une entière conscience théorique»²².

Ces précisions sommaires permettent de cerner l'enjeu de fond de mon mémoire d'une autre façon : il s'agira de trouver un moyen de penser ensemble, «sans sacrifice aucun»²³, le naturalisme et le rationalisme d'Adorno. L'intérêt de ce problème n'est peut-être pas purement abstrait, comme s'il s'agissait seulement de bien localiser l'électron libre Adorno sur une carte (méta-)éthique trop petite. J'espère au contraire qu'il s'agit de prendre le pouls de la tentative périlleuse de rendre justice aux deux côtés de l'un des grands murs divisant la philosophie morale.

Maintenant que l'arrière plan de ma réflexion est un peu plus net, reste à savoir comment je procéderai. Soit, je chercherai à penser la tension et le rapport entre deux types d'exigences qui traversent l'éthique d'Adorno. Mais sur quelle base ? À partir de quel texte ? L'hypothèse qui guidera ma recherche est que les réflexions d'Adorno sur la *liberté* fournissent probablement le meilleur contexte pour s'interroger sur le problème qui m'occupera. Toujours en guise de préambule, je vais tenter de préciser cette hypothèse.

¹⁹ «Là se trouve la racine de l'irrationnel, même dans la loi morale kantienne, ce pour quoi Kant a choisi l'expression de «donnée», niant toute pénétration possible par la raison : 'irrationnel impose au progrès de la réflexion un arrêt.» (*Dialectique négative*, 286)

²⁰ *Dialectique négative*, 292.

²¹ Ce passage du texte "Opinion – illusion – société" illustre bien la conception adornien, emphatique, de la *raison* : «La raison ne peut être subsumée à aucun autre concept plus général de foi ou d'opinion. elle trouve son contenu spécifique dans la critique de ce qui s'inscrit dans ses catégories et s'y rattache. le moment individuel dans la perception du vrai, qui rejette d'ailleurs comme insuffisante la subtilité de la théorie, n'est pas essentiel pour la raison. Ce qui intéresse la raison, c'est la connaissance et non pas ce que cette dernière prétend être. Cette orientation de la raison éloigne le sujet de lui-même au lieu de le conforter dans ses opinions éphémères.» (*Modèles Critiques*, 140)

²² *Dialectique négative*, 277

²³ *Dialectique négative*, 340.

Malgré l'attention limitée qu'il a reçu de la part des commentateurs²⁴, le concept de liberté est sans contredit central dans la réflexion morale d'Adorno. À preuve, dans son cours de 1963 sur les *Problèmes de la philosophie morale*, Adorno décrit le «problème de la liberté ou de la non-liberté» comme étant «le problème fondamental de la philosophie morale»²⁵. De même, lorsqu'il tente «d'intervenir de façon centrale» dans la «philosophie morale», dans un des trois «modèles» qui constituent la seconde moitié de *Dialectique négative*, Adorno choisit de développer une «dialectique de la liberté»²⁶. Ou encore, dans le passage suivant, Adorno définit par une apposition «une véritable pratique» à partir de la liberté : «une véritable pratique – l'ensemble des actes qui satisferaient à l'idée de liberté».²⁷ Selon ces quelques indices, pour Adorno comme pour Kant, la morale serait intrinsèquement liée à la liberté²⁸ : il n'y a pas de moralité –

²⁴ À titre d'exemple, il est quelque peu surprenant que ce concept soit complètement absent des 450 pages que dévoue J.M. Bernstein à l'éthique d'Adorno. (Les seules pages de ce livre touchant au concept de liberté sont celles qui résument la critique qu'adresse Adorno à la conception kantienne. Mais aucune tentative n'est même esquissée pour tenter de comprendre l'usage qu'en fait Adorno lui-même.) Fabian Freyenhagen, dans son article «Moral philosophy» in *Theodor Adorno: Key Concepts*, corrige le tir en accordant une place importante à l'autonomie et la liberté. Mais pour des raisons sur lesquelles je reviendrai, son interprétation du concept me semble erronée.

²⁵ «That is to say, only when this contradiction [between determinism and freedom – the contradiction expressed by the Kantian antinomy] is seen as necessary can we understand the actual problem of moral philosophy, the fundamental problem of moral philosophy, namely the problem of freedom or unfreedom as a genuine problem, that is to say, as something arising from the matter itself, and no mere deception that can easily be removed.» (*Problems of moral philosophy*, 30)

²⁶ Le passage entier déclare que : «Les modèles doivent élucider ce qu'est une dialectique et portent celle-ci, conformément à son propre concept, dans le domaine du réel, ils énoncent – de façon analogue la méthode dite d'exemplification – des concepts clefs de disciplines philosophiques, pour intervenir de façon centrale dans ces dernières. C'est ce qu'une dialectique de la liberté veut réaliser pour la philosophie morale ...» (*Dialectique négative*, 9)

²⁷ *Dialectique négative*, 277. Ce passage important rappelle évidemment la phrase Kantienne: «Est pratique tout ce qui est possible par liberté.» (*Critique de la raison pure*, A800/B828) Remarquons le changement de temps de verbe et l'absence de copule chez Adorno : le changement de temps de verbe («satisferaient») laisse entendre qu'on ne saurait prendre la liberté pour acquise ; l'absence de copule suggère que bien qu'une véritable pratique coïnciderait avec la liberté, elle ne lui serait pas strictement identique.

²⁸ Bien qu'elle puisse paraître anodine, cette conception d'inspiration kantienne du lien intrinsèque entre liberté et morale est rejetée par plusieurs. Pour un exemple récent, on pensera à Raymond Geuss – par ailleurs adornien sur de nombreuses questions: Cf. *Outside Ethics*, 71. Un exemple historique serait fourni par Nietzsche, qui, du moins selon l'interprétation de John Richardson, cherche à penser une liberté sans moralité: Cf. «Nietzsche's Freedoms», disponible en ligne à l'adresse suivante (<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1174/nietzsche.doc>) et à paraître dans *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, eds. K. Gemes & S. May, Oxford University Press.

et de «problème du bien et du mal»²⁹ – sans liberté; inversement, s'il y a véritablement liberté, il y a moralité³⁰.

Il serait erroné de laisser entendre que le concept de liberté suffise pour penser les idéaux éthiques d'Adorno. Ces idéaux incluent nombre d'autres concepts, comme le bonheur, l'humanité, la maturité, les conditions justes, et l'utopie. Ainsi, en me concentrant sur le concept de liberté, je ne prétends assurément pas présenter une interprétation exhaustive des concepts fondamentaux de cette pensée morale complexe. Plutôt, si Adorno lui-même juge qu'une «dialectique de la liberté» suffit à laisser voir ce que serait une philosophie morale faite à la lumière de sa «dialectique négative», il est plausible qu'une étude de ce concept parvienne à donner un aperçu intéressant, quoique incomplet, de son éthique. L'aperçu que je tenterai de donner de la sorte cherchera plus spécifiquement à mettre en lumière le problème abordé précédemment.

Mais avant de s'y plonger, quel est le lien entre les considérations qui précèdent et les concepts de liberté et de non-liberté ? En résumé, l'interprétation que je tenterai d'étayer sur ce point précis est qu'Adorno conçoit la liberté et son contraire comme dépendant de part et d'autre d'une certaine configuration de nos impulsions naturelles et de la réflexion rationnelle. Qu'est-ce à dire ?

S'inspirant de la troisième antinomie de la *Critique de la raison pure*, Adorno considère qu'on ne peut rendre compte de la liberté en la pensant séparément de son contraire, la non-liberté ou le déterminisme :

... la liberté elle-même est tellement enchevêtrée avec la non-liberté que non seulement elle est inhibée par elle, mais encore elle a en elle la condition de son propre concept. (*Dialectique négative*, 320)

Comme l'analyse d'Adorno, une interprétation de celle-ci doit prendre au sérieux à la fois l'idée de la liberté et du déterminisme, tout en pensant la spécificité de la conception adornienne de ces deux termes. Un premier survol de cette spécificité peut

²⁹ *Problems of Moral Philosophy*, 28.

³⁰ Cela n'implique pas que la liberté est la seule composante de la moralité, mais plutôt que s'il y a véritablement liberté, les autres composantes de la moralité sont aussi présentes. Par exemple, chez Kant, pour qu'il y ait véritablement liberté, il doit y avoir une *volonté déterminée par la loi morale*, volonté qui doit aussi avoir pour objet le *souverain bien*. Dans ce contexte, on peut distinguer souverain bien, détermination de la volonté par la loi morale, et liberté, tout en affirmant que les trois termes doivent advenir ensemble.

être obtenu en comparant l'approche d'Adorno à celle de Kant. En somme, sa position diffère de celle de Kant tant sur le contenu de ces termes, et sur ce qui engendre la nécessité de les penser conjointement – malgré leur contradiction – que sur la façon de dépasser la contradiction entre ces termes.

D'abord, pour Adorno, le déterminisme ne serait pas à penser comme l'idée selon laquelle tout événement du monde est le résultat nécessaire des événements qui le précèdent, selon laquelle les événements ne sont rien d'autre que les effets inévitables de causes antérieures. Adorno soumet au contraire ce type de recours à l'idée de *causalité* à une critique sévère. Il préserve néanmoins en partie l'idée du déterminisme, qu'il pense à partir du concept d'un «enveloppement [*Bann*] de la nature aveugle»³¹ : le déterminisme serait les conditions dans lesquelles impulsion et réflexion – ici «réflexion non réfléchie»³² – sont forcées de reproduire la contrainte de l'autoconservation pesant sur le comportement animal. De même, si chez Kant, la liberté est une sorte de capacité de la volonté à causer des événements (des actes) indépendamment de toute influence extérieure, Adorno pense plutôt la liberté comme capacité, par le biais de certaines impulsions et d'un certain type de réflexion, de dégager des possibilités d'action non soumises à l'enveloppement naturel.

Ensuite, pour Adorno, contrairement au Kant de la première critique, la contradiction nécessaire entre liberté et non-liberté ne serait pas due à des intérêts théoriques – l'intérêt de la raison à concevoir la «nature»³³ en termes cohérents (qui feraient pleinement droit à la réalité des enchaînements causaux naturels) et d'un intérêt de la raison à «rendre compréhensible une origine du monde»³⁴). Cette nécessité serait plutôt due à «une contradiction à l'intérieur de l'expérience que, tantôt libres, tantôt non-libres, les sujets ont d'eux-mêmes».³⁵ L'analyse d'Adorno tente de rendre compte de cette expérience.

³¹ *Dialectique négative*, 433.

³² *Modèles critiques*, 329.

³³ *Critique de la Raison Pure*, A 451/B 479.

³⁴ *Critique de la Raison Pure*, A 449/B 477.

³⁵ *Dialectique négative*, 361.

Enfin, si pour Kant, l'impasse de la contradiction entre liberté et déterminisme peut être résolue en adoptant la thèse de l'*idéalisme transcendantal* (le déterminisme ne s'applique qu'à la réalité empirique, tandis que la liberté ne s'applique qu'à la réalité nouménale) pour Adorno, on ne peut trouver aucune issue à l'impasse sans «dialectique»³⁶. En termes techniques,

Vu la forme concrète de la non-liberté, la liberté ne peut être saisie que dans une négation déterminée. (*Dialectique négative*, 279)

En d'autres termes, on ne peut dissoudre l'impasse qui nous occupe par un coup d'idéalisme magique, en imposant sur les thèses une perspective extérieure, comme si la contradiction entre elles n'était finalement pas si nécessaire, et pouvait être résolue en changeant de point de vue. (Un déterministe résolu se satisferait-il vraiment de l'idée que sa thèse ne s'applique qu'à la «réalité empirique», mais qu'il existe une réalité nouménale à laquelle cette thèse ne s'applique pas ? Combien de défenseurs de la liberté de la volonté, mis à part les kantiens *stricto sensu*, acceptent l'idée que la liberté ne s'applique qu'à une «réalité nouménale» et non pas aussi à la réalité empirique ?) La «négation déterminée» désigne d'abord la «critique et non un résultat désinvolte, qui aurait par bonheur l'affirmation en main.»³⁷ Plus spécifiquement, il s'agit d'une critique qui ne se contente ni d'imposer à une thèse une perspective extérieure, ni d'en déclarer simplement la fausseté. La négation déterminée est la critique qui tente aussi de mettre au jour les conditions sous-tendant ce qui est critiqué, et de montrer que du point de vue

³⁶ «Incidentally, this motif of the necessary nature of contradictions that Kant derives from reason and nature, but that he then fails to carry through rigorously in his treatment of contradictions, is one of the motifs, and I would say by no means the least trivial one, that forms the starting point for the concept of a philosophical dialectic. That is to say, the idea of a dialectic as a medium of thought and a way of discovering objective truth acquires a sufficient impetus only when reason necessarily falls into contradiction, and only when it makes advances in the course of resolving contradictions, instead of dismissing them once and for all as errors of logic.» (*Problems of moral philosophy*, 30) Dans le cours sur les *Problèmes de la philosophie morale*, l'approche véritablement dialectique au problème de la liberté n'est pas véritablement développée. Mais – comme le laisse entendre un des textes cité précédemment (Cf. *Dialectique négative*, 9) – c'est ce que tentera de réaliser le chapitre sur la liberté de *Dialectique négative*.

³⁷ *Dialectique négative*, 196.

même de ces conditions, la thèse s'avère intenable.³⁸ Dans le cas qui nous concerne, l'idée est qu'une critique de la non-liberté – ou du déterminisme – qui serait aussi mise en lumière des conditions qui rendent possible la non-liberté et des limites de celles-ci, est le seul moyen de penser adéquatement la liberté :

Où la liberté se réfugie à chaque étape de l'histoire, on ne peut le dire une fois pour toutes. La liberté devient concrète à partir des formes changeantes de la répression : dans une résistance contre elles.³⁹

Comment comprendre plus précisément la conception adornienne du déterminisme et la liberté ? Quelle expérience en faisons-nous ? En quoi la critique adornienne du déterminisme et de la non-liberté permettrait-elle de penser la liberté ? Les deux principaux chapitres du mémoire tenteront de répondre à ces questions. Pour ce faire, je commencerai, dans un premier chapitre, par élaborer une interprétation de la conception adornienne de la non-liberté et de ses conditions. Cette interprétation fournira ensuite la base d'une tentative, dans le second chapitre, de circonscrire la conception adornienne de la liberté. En plus d'étayer les hypothèses présentées précédemment, ces deux chapitres tenteront de fournir une base à mon interprétation plus générale de la contribution de l'impulsion et de la réflexion, de la nature et de la raison, à la perspective éthique qu'élabore Adorno. Par contre, compte tenu de la nature limitée de leur objet – la liberté et la non-liberté – ces deux chapitres vont laisser en suspend la question de la pertinence de l'interprétation que j'aurai avancé hors de ce contexte limité. Puisque, comme je l'ai suggéré précédemment, le *nouvel impératif catégorique*

³⁸ C'est ce que Hegel explique succinctement en disant que contre l'idée qui voudrait que la critique résulte en un «pur rien» (le «scepticisme»), il faudrait considérer que «ce néant est précisément le néant de ce dont il résulte» (c'est à dire, des conditions spécifiques). (*Phénoménologie de l'Esprit*, tr. J-P Lefebvre, 84-5)

Adorno suggère que «la critique corrosive du relativisme est le paradigme de la négation déterminée.» (*Dialectique négative*, 52) Cette critique fournit un exemple assez net de négation déterminée. Plutôt que d'opposer au relativisme un «absolutisme dogmatique», la critique «brise» le relativisme par «la mise en évidence de son étroitesse». (*Ibid.*) Cette critique montre que le relativisme moderne a pour condition le «scepticisme bourgeois» et que ce scepticisme s'ancre finalement dans le développement de la rationalité – l'*Aufklärung* : «L'hostilité constante à l'esprit [marque du scepticisme bourgeois] ... provient du fait que le concept de la raison une fois émancipé doit, dans le contexte des conditions présentes de la production, craindre que sa conséquence ne les fasse sauter. C'est pourquoi la raison se limite ; tout au long de l'époque bourgeoise, l'idée de l'autonomie s'accompagna de son mépris de soi réactif. Il ne se pardonne pas que la constitution de l'existence qu'il dirige interdise cet épanouissement vers la liberté que comporte son propre concept.» (*Dialectique négative*, 52)

³⁹ *Dialectique négative*, 320 ; traduction modifiée.

d'Adorno constitue déjà un terrain de débat sur ce dernier problème, je reviendrai sur celui-ci dans mon chapitre de conclusion. Je tenterai alors d'éclairer la question épineuse du fondement corporel de l'impératif adornien à partir des considérations des chapitres précédents, pour ensuite en venir à en esquisser la portée plus générale pour une éthique adornienne.

1.

Le symbole de l'intelligence est l'antenne de l'escargot auquel le toucher sert d'organe visuel ainsi que d'odorat, si l'on en croit Méphistophélès. Devant l'obstacle, l'antenne se retire immédiatement à l'abri protecteur, faisant un tout avec l'ensemble, elle ne se risquera que timidement à sortir à nouveau comme organe indépendant. Si le danger est toujours présent, elle disparaît derechef et hésitera beaucoup plus longtemps à revenir à la charge. À ses débuts, la vie de l'esprit est infiniment fragile. Les sens de l'escargot dépendent de ses muscles et les muscles s'affaiblissent chaque fois que quelque chose les empêche de fonctionner. Le corps est paralysé par la blessure physique, l'esprit est paralysé par la terreur. À l'origine les deux réactions sont inséparables.⁴⁰

Pour une grande partie de la tradition philosophique, l'existence humaine, grâce à la rationalité et à la capacité de réflexion, marque une rupture avec la simple animalité, l'existence naturelle. Dès Aristote, on concède une «certaine vie sensitive ... commune au cheval, au boeuf et à tout animal», tout en considérant «ce qu'il y a de rationnel, c'est-à-dire ce qui, d'un côté, obéit à la raison et, de l'autre, la possède et réfléchit»⁴¹ comme le propre de l'homme. La philosophie pratique de Kant porte cette idée à son apogée : non seulement aurions-nous, en plus de la capacité de déambuler au gré de nos sens, celle «d'obéir» à la raison ; nous aurions tout autant la possibilité et l'obligation de nous orienter au moyen de cette seule raison. «Autonome», l'être rationnel dans sa superbe se fournirait à lui-même la seule loi digne de déterminer sa volonté : la loi morale. Agissant de la sorte sous le signe de la loi morale, l'individu exercerait sa *liberté*. La question adornienne de la *non-liberté* découle du paradoxe de savoir pourquoi les joyaux des hommes – raison et réflexion –, en plus d'être insuffisants à la liberté, tendent secrètement à se retourner contre elle :

Le comportement animal diffère de celui de l'homme par quelque chose de contraignant [*ein Zwangshafit*]. Dans l'espèce animale «homme», ce quelque chose a bien dû se perpétuer, mais devient chez elle qualitativement autre. Et cela justement à cause de la capacité de réflexion, devant laquelle l'envoûtement [*Bann*] pourrait être réduit à néant et qui est entrée à son service. C'est en s'inversant de cette manière que la réflexion renforce l'envoûtement et fait de lui le mal radical, hors de l'innocence du simple être-ainsi.⁴²

Malgré que nos atouts cognitifs contiennent potentiellement la clé d'une dissolution de la contrainte qui pèse sur le vivant – potentiel aussi cher à Adorno qu'à la tradition dont

⁴⁰ *La dialectique de la raison*, 280.

⁴¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1098a 2-6.

⁴² *Dialectique négative*, 419 ; traduction modifiée.

il hérite –, ceux-ci s'avèrent contribuer au prolongement de cette contrainte, à notre incapacité à la dissoudre. Comme par une sorte d'envoûtement ou de charme (*Bann*, qui signifie à la fois charme, envoûtement et ban – les traducteurs de dialectique négative traduisent le terme par «emprise»), les hommes se maintiennent eux-mêmes, malgré-eux, sous contrainte. Si la «perspective de la liberté ... vaudrait pour ce qui diffère de la contrainte», la perspective de la non-liberté semble correspondre à celle de cet envoûtement. Qu'est-ce que ce «quelque chose de contraignant» ou de compulsif⁴³ dont souffre le comportement animal ? Comment penser son prolongement dans le comportement humain ? Qu'est-ce que cet envoûtement qui nous rend si incapables de contrecarrer ce prolongement ?

L'œuvre d'Adorno offre deux perspectives complémentaires sur ces questions. D'une part, ses nombreuses analyses critiques de phénomènes sociaux donnent à penser les formes concrètes de ce qui nous maintient sous contrainte, de notre non-liberté. D'autre part, tout particulièrement dans *Dialectique négative*, Adorno s'attaque au problème de l'expression théorique de la contrainte et de notre non-liberté, tout particulièrement à travers le «principe d'identité»⁴⁴ et le déterminisme – ou plutôt, le concept charnière des conceptions traditionnelles du déterminisme : la *causalité*. Dans l'espoir de ne négliger ni l'un, ni l'autre des aspects de la réflexion adornienne sur cet ensemble de problèmes, mon analyse se concentrera d'abord sur des figures concrètes de la non-liberté, pour après tenter de dégager, à partir de ces figures, les éléments centraux de l'expression théorique de cette non-liberté. Ainsi, dans un premier temps, je me pencherai sur deux figures paradigmatiques de la contrainte animale, de la «nature aveugle»⁴⁵ : celles de la *terreur* et de la *rage*. Je me concentrerai ensuite sur le phénomène de l'*antisémitisme*, figure paradigmatique de la non-liberté des hommes. Je tenterai finalement, de faire le pont entre ces deux exemples et les considérations plus abstraites de *Dialectique négative*.

⁴³ *Zwang* s'applique aussi en psychologie à la contrainte intérieure : la compulsion.

⁴⁴ *Dialectique négative*, 176.

⁴⁵ *Dialectique négative*, 277.

1.1

Le caractère «contraint» de la vie animale dans son rapport au problème de la non-liberté peut être pensée à partir de deux types d'*impulsions* qui font office de figures de l'animalité dans l'œuvre d'Adorno: la «terreur» et la «rage».

On trouve une mise en scène exemplaire de la première dans le court texte intitulé «Genèse de la Bêtise», qui conclut *Dialectique de l'Aufklärung*⁴⁶, et dont j'ai tiré l'exergue du présent chapitre. L'hypothèse de ce texte est que la «bêtise humaine» doit être comprise à partir de la «bêtise animale», comme son prolongement. L'image de l'escargot confronté à un obstacle, qu'Adorno reprend d'un des personnages de Goethe, fournit le point de départ de l'analyse. Adorno décrit l'orientation de l'escargot dans son environnement au moyen de ses antennes. Face à un obstacle, l'antenne de l'escargot se rétracte immédiatement. De même, face à la persistance du danger lorsqu'elle ressortira à nouveau, l'antenne «disparaîtra derechef et hésitera beaucoup plus longtemps à revenir à la charge».⁴⁷ De la sorte, c'est éventuellement l'escargot entier qui battra en retraite, et se cachera dans sa coquille.

Le comportement de l'escargot, selon cette description du moins, n'est pas régi par une évaluation de l'environnement du genre de celle que permet la vue chez des animaux plus développés: l'escargot n'agit ni à partir d'une perspective d'ensemble sur son environnement, ni à partir d'une évaluation du danger potentiel que présentent les différents objets qui le composent. Les antennes de l'escargot ne permettent pas d'envisager l'obstacle à l'avance pour adopter un autre chemin. Elles ne permettent pas non plus de bien mesurer la menace réelle des obstacles qui les surprennent : peu importe qu'il s'agisse simplement d'une roche, d'un animal inoffensif ou d'un prédateur, l'antenne se rétracte. L'escargot risquant constamment d'être surpris par les obstacles, et forcé de se comporter comme si tout obstacle présentait un danger réel, est comme contraint à la terreur : la pauvreté de ses sens et sa vulnérabilité nécessitent, comme par compulsion, des réponses excessivement craintives face à son environnement. Enfin, ce

⁴⁶ *La dialectique de la raison*, 280-1

⁴⁷ *La dialectique de la raison*, 280.

surplus d'effroi réduit sévèrement les réactions possibles de l'escargot à son environnement : même lorsque l'obstacle ne présente aucune menace, l'escargot se fige, plutôt que de chercher des façons de ne pas se laisser trop déranger par l'obstacle.

Ce genre de comportement préfigure⁴⁸ le rapport complexe entre la violence subie et la peur chez les animaux plus développés. L'environnement hostile à l'animal, en engendrant des blessures physiques, engendre du même coup une blessure psychique, la peur. Inversement, proportionnellement à sa peur d'un renouvellement de la violence subie, l'animal contraint compulsivement ses propres actions: que ce soit en s'immobilisant, en s'enfuyant à toute allure face à un danger inexistant, ou si la peur génère plutôt un excès d'agressivité⁴⁹, en s'engageant impulsivement dans un combat brutal et risqué. De même, la peur sape la possibilité de concevoir de nouvelles façons d'interagir avec l'environnement, et donc, de répondre autrement à la possibilité de la menace: plus l'animal est craintif, plus il sera prompt à considérer l'inconnu comme menaçant, et moins il sera enclin à explorer de nouvelles façon d'agir, même s'il en était capable et que cela était dans son intérêt. En ce sens, la peur engendre une «répression des possibilités»⁵⁰ de l'animal. L'animal subit ainsi deux formes de violences : la violence de l'agression physique, et la violence psychique de la peur. Finalement, on pourrait presque dire que «la peur atrophie les organes»⁵¹ : puisque l'animal craintif cherche à utiliser son corps des façons qui lui sont les plus familières, son corps perd littéralement la capacité de se mouvoir autrement. Ainsi, en induisant la peur, la perspective d'un renouvellement de la violence rend l'animal «bête»: elle lui fait,

⁴⁸ Ma description de l'escargot – et celle d'Adorno – est manifestement anthropomorphique, ne serait-ce que par mon usage du lexique de la peur, l'effroi, etc. Sauf à attribuer à l'escargot un système nerveux beaucoup plus complexe que le sien, elle ne saurait être littéralement vraie. Suivant Adorno, l'idée essentielle me semble être double: 1. L'analogie entre la structure du comportement de l'escargot et celui d'un animal effrayé est suffisamment forte pour qu'on y voie une continuité. 2. L'analogie entre le comportement d'un animal effrayé et d'un homme effrayé devient progressivement plus plausible avec l'augmentation de la complexité de l'animal en question – par exemple, l'analogie est encore plus littéralement plausible lorsqu'on examine le comportement d'un cerf.

⁴⁹ La réponse à la peur par l'agressivité est tout aussi problématique que la réponse par la fuite ou la paralysie: en plus d'être tout aussi peu contrôlée – voire moins – que les réactions opposées, l'agressivité entraîne une dépense énorme d'énergie, et souvent une prise de risques énormes qui ne servent pas évidemment les «intérêts» de l'animal.

⁵⁰ *La dialectique de la raison*, 280.

⁵¹ *La dialectique de la raison*, 280.

compulsivement, surévaluer la menace réelle qui le confronte, sous-évaluer les possibilités d'action qui lui permettraient de mieux y faire face, et sous-utiliser ses propres capacités. De ce fait, la peur contraint l'animal à agir de façon excessive, que ce soit par la fuite ou par l'agression; irréfléchie, en adoptant presque comme un «réflexe» la réaction excessive qui jaillit le plus vite; et nuisible à lui-même. Dans la mesure où elle résulte de la violence subie et de la perspective d'un renouvellement de cette violence, cette bêtise est une «cicatrice»⁵² : mutilation physique et psychique que fait subir un environnement hostile à l'individu.

La rage peut être vue comme la contrepartie de la bêtise du côté de celui qui «déclenche» la violence, plutôt que de celui qui la subie:

Les bêtes de proie sont affamées; bondir sur la victime est une chose difficile et souvent dangereuse. Pour que l'animal ose cela, il a certainement besoin d'impulsions supplémentaires. Celles-ci fusionnent avec le désagrément de la faim, en rage envers la victime, rage dont l'expression à son tour effraie et paralyse à propos la victime.⁵³

La rage a pour racine la conjonction d'un besoin vital de l'animal avec les risques, les efforts et les sacrifices nécessaires à la satisfaction de ce besoin. Sans rage, la peur risquerait constamment de s'emparer du prédateur⁵⁴, le rendant ainsi incapable de satisfaire ses besoin, de se remplir l'estomac. L'emprise de la rage désamorce la peur que susciterait autrement la perspective du risque encouru. La rage peut donc être vue comme une forme d'auto-aveuglement : grâce à elle, le prédateur se rend lui-même aveugle et insensible à la possibilité du danger. Corrélativement à cet aveuglement, la rage induit un surplus d'agressivité : non pas un simple désir de se nourrir dont dévorer la victime serait un moyen ; plutôt, un désir de se déchaîner brutalement sur la victime, désir qui souvent ne peut être satisfait qu'en s'exprimant sous la forme d'une violence physique extrême. Avec la rage, la violence devient compulsive : par une nécessité interne aveugle, elle se change presque en fin. Ce surplus d'agressivité a des

⁵² *La dialectique de la raison*, 281.

⁵³ *Dialectique négative*, 34.

⁵⁴ Suivant l'analyse d'Adorno, on pourrait croire que la peur et la rage sont mutuellement exclusives, ce qui serait incompatible avec l'idée suggérée précédemment selon laquelle certains animaux canalisent leur peur sous forme d'agressivité. Plutôt que de poser l'incompatibilité de ces deux réactions, il me semble plus intéressant de considérer que la peur peut être un déclencheur de la rage, mais que, lorsqu'elle se manifeste, la rage éclipse la peur, ou du moins, réduit son influence au minimum.

conséquences ambiguës : bien qu'il permette au prédateur d'attaquer et même d'effrayer la victime, il risque aussi d'engendrer une dépense excessive d'énergie, ou même de provoquer une rage suffisante chez la victime pour qu'elle se défende en retour.

En résumé, la *terreur* génère la bêtise en mutilant les possibilités de l'individu à partir d'une violence subie, tandis que la *rage* est l'aveuglement, le surplus d'agressivité, et enfin la destruction violente de l'autre induite par le besoin vital et la prise de risque qu'il nécessite.

À la suite d'Adorno, j'ai suggéré implicitement que la terreur et la rage sont «nuisibles». Cette suggestion ne saurait être reçue littéralement. Du point de vue de la simple vie biologique ces deux types d'impulsions sont nécessaires et utiles: sans excès de peur et de méfiance, les victimes potentielles seraient beaucoup plus vulnérables aux éventuels prédateurs ; sans excès d'agressivité, les prédateurs auraient beaucoup plus de mal à chasser. De la sorte, la terreur et la rage font une contribution indispensable à «l'autoconservation». Se pose ici la question du point de vue de l'analyse adornienne de l'animalité, de la «nature aveugle». Sauf pour une conception grossièrement anthropomorphique de la vie animale, il est peu plausible d'attribuer aux animaux la capacité de poser des problèmes normatifs comme celui de savoir si telle ou telle réaction «naturelle», nécessaire à la survie de l'espèce, est nuisible ou non. Vraisemblablement, la remise en question de la terreur, de la rage, ou d'autres types de réactions enracinées dans l'animalité, présuppose un point de vue extérieur à l'animalité. Dans les termes de l'idéalisme allemand dont hérite Adorno, la remise en question de nécessités biologiques n'est possible que du point de vue d'une «réflexion sur la nature»⁵⁵ : du point de vue d'êtres qui, eux-mêmes vivants et en partie soumis à ces nécessités biologiques, pourraient néanmoins faire l'expérience à la fois de l'échec et de l'emprise de ces «nécessités». Bref, l'analyse d'Adorno est conduite d'un point de vue irréductiblement et à la fois humain et animal.

Ce point de vue nous permet pour l'instant de penser plus précisément le «quelque chose de contraignant» qui se prolonge dans l'existence humaine. Lorsqu'un

⁵⁵ *Dialectique négative*, 350.

animal doit éviter le danger ou parvenir à se nourrir, des impulsions comme la rage et la terreur prennent compulsivement le dessus sur les autres déterminants potentiels de son comportement : un animal au ventre plein pourrait peut-être ressentir une forme de «compassion» à l'égard d'un animal blessé, tandis qu'un carnivore affamé le dévorera sans pitié; un animal habitué à la présence d'un homme qui le nourrit éprouverait peut-être un certain sentiment de sécurité en sa présence, mais l'animal sauvage fuira sans hésiter à la vue du même homme; un herbivore qui s'empoisonne gravement en mangeant une nouvelle plante, sans toutefois en mourir, sera peut-être fatalement hésitant à essayer d'autres formes de nourriture si ce qu'il mange habituellement venait à manquer. Par cette façon d'étouffer les pulsions contraires, ces impulsions sapent la possibilité de se dérober à leur emprise : ils aveuglent l'animal en ce sens qu'ils détruisent sa capacité de réaliser les pulsions qui le mèneraient peut-être à agir autrement. Dès lors, l'animal est contraint à agir comme le lui dicte l'exigence de son autoconservation. La contrainte qui s'exprime ainsi forme une sorte de cercle vicieux : une contrainte extérieure (violence subie) génère une contrainte intérieure (l'aveuglement de la terreur) ; une contrainte intérieure (le besoin vital et la rage, l'aveuglement qu'il induit) s'exprime en imposant une contrainte extérieure à autrui (violence contre la victime, qui peut potentiellement se retourner en violence contre l'agresseur). Conjointement, ces deux mécanismes se reproduisent : la violence engendre l'aveuglement ; l'aveuglement engendre la violence. Ce cercle vicieux, traversé de part en part par la contrainte, laisse entrevoir la figure de «l'histoire inconsciente de la nature» : le développement millénaire des formes de vie – l'évolution darwinienne – revient finalement à «manger et être mangé»⁵⁶.

1.2

Le phénomène de l'antisémitisme tel qu'analysé dans le chapitre intitulé «Éléments de l'antisémitisme» de *Dialectique de l'Aufklärung* exemplifie de manière paradigmatique le prolongement de la contrainte naturelle – aveuglement et violence, contrainte

⁵⁶ *Dialectique négative*, 431.

intérieure et contrainte extérieure – dans l’existence humaine. Cette analyse novatrice, fruit conjoint des recherches empiriques d’Adorno, Horkheimer et leurs collègues pendant leur séjour forcé aux États-Unis, et de l’effort spéculatif de l’ensemble de *Dialectique de l’Aufklärung*, part du constat suivant : L’antisémitisme est paradoxal, car malgré son évidente inutilité – sauf peut-être pour la clique des décideurs – il s’enracine si profondément dans la psyché des masses qu’il s’avère immunisé contre la connaissance, contre les tentatives de mettre au jour le «mensonge flagrant»⁵⁷ qui le constitue de part en part :

Il est évident qu’il [l’antisémitisme] est utile aux cliques qui veulent dominer. ... Mais la forme d’esprit social ou individuel qui apparaît dans l’antisémitisme, les liens préhistoriques et historiques dont – en tant que tentative désespérée d’évasion – il reste prisonnier, sont obscurs. Si un mal aussi profondément enraciné dans la civilisation ne trouve pas sa justification dans la connaissance, l’individu ne réussira pas davantage à le neutraliser par la connaissance, même s’il est aussi bien intentionné que les victimes elles-mêmes.⁵⁸

Pour les auteurs, il est impossible d’éclairer ce paradoxe sans en dévoiler les racines «préhistoriques et historiques», sans faire remonter ce «mal» à la «civilisation» dans son ensemble; bref, sans comprendre l’antisémitisme comme découlant de la «rationalité de la domination», elle-même le fruit de «l’autodestruction de la raison»⁵⁹ :

Les explications et réfutations strictement rationnelles, économiques et politiques – aussi justes soient-elles – n’y parviennent pas, car la rationalité associée à la domination est elle-même à la racine du mal.⁶⁰

Cette thèse éclaire le sous-titre de l’essai, «limites de la raison»⁶¹. L’antisémitisme serait une expression paradigmatique des «limites de la raison», non seulement en ce sens qu’il s’agit d’un phénomène humain imperméable à la réfutation rationnelle, mais aussi parce que ce phénomène serait en un certain sens le fruit du développement de la *rationalité* elle-même.

Cette approche déconcertante dépend de la prémisse suivante: toute autre tentative faillirait à expliquer le fait incontournable de la catastrophe nazie, à savoir, qu’un antisémitisme d’une telle ampleur ait pu s’enraciner dans un état si avancé du

⁵⁷ *La dialectique de la raison*, 215.

⁵⁸ *La dialectique de la raison*, 179.

⁵⁹ *La dialectique de la raison*, 15.

⁶⁰ *La dialectique de la raison*, 179-80.

⁶¹ *La dialectique de la raison*, 177.

«progrès» de la rationalité et de la culture. Dans les mots plus tardifs de *Dialectique négative*,

Auschwitz a prouvé de façon irréfutable l'échec de la culture. Que cela ait pu arriver au sein même de toute cette tradition de philosophie, d'art et de sciences éclairées ne veut pas seulement dire que la tradition, l'esprit, ne fut pas capable de toucher les hommes et de les transformer. Dans ces sections elles-mêmes, dans leur prétention emphatique à l'autarcie, réside la non-vérité. Toute culture consécutive à Auschwitz, y compris sa critique urgente, n'est qu'un tas d'ordures.⁶²

En tentant d'expliquer Auschwitz à partir de l'histoire particulière de la nation allemande, de l'état particulièrement désespéré de sa situation économique et politique après la première guerre mondiale, ou comme un moment subi de folie collective, on oublierait à chaque fois de poser la question décisive : pourquoi le «progrès» de la connaissance s'est-il avéré si radicalement inepte à prévenir ce délire collectif? Cette thèse n'implique pas que l'antisémitisme nazi doive être compris en faisant complètement abstraction de la spécificité de la situation allemande. Une telle position serait inconciliable avec l'exigence, omniprésente dans l'œuvre d'Adorno, de saisir les phénomènes dans leur spécificité historique. La prémisse d'Adorno et Horkheimer me semble devoir être vue comme une exigence minimale pour toute thèse féconde sur ce phénomène : une analyse de l'antisémitisme ne peut porter fruit que si elle explique l'impuissance dont ont fait preuve la raison et la culture face à la dérive allemande. Ne pas rencontrer cette exigence reviendrait à ignorer le véritable paradoxe d'Auschwitz. Les «Éléments de l'antisémitisme» gagnent à être lus non pas comme une théorie achevée de l'antisémitisme, mais plutôt comme une première tentative – une «esquisse» – pour rendre possible des réflexions sur l'antisémitisme qui rencontreraient cette exigence. C'est ce que me semblent souligner les auteurs : «nous esquissons [dans les thèses] une préhistoire philosophique de l'antisémitisme»⁶³ – c'est à dire, une tentative de dégager les racines de l'antisémitisme dans l'Aufklärung elle-même, dans le progrès de la raison.

⁶² *Dialectique négative*, 444.

⁶³ *La dialectique de la raison*, 19.

1.3

Si l'antisémitisme est enraciné dans l'Aufklärung, c'est que, tout autant dans son aspect d'aveuglement collectif que dans sa violence déchaînée, il fait office de figure paradigmatique de la «réflexion non réfléchie»⁶⁴, voire de la pensée qui déraile. Comme le disent les auteurs, «l'aspect morbide de l'antisémitisme» est dû au «manque de réflexion»⁶⁵. Qu'est-ce à dire?

Ce diagnostic s'enracine tout d'abord dans une expérience que font nombre d'individus dans les sociétés modernes, celle de leur propre *impuissance* :

«Malgré l'iniquité évidente de la domination, et à cause d'elle, celle-ci est devenue si puissante que chacun, dans son impuissance, ne peut exorciser son destin qu'en se soumettant aveuglément.»⁶⁶

On pourrait entendre cette impuissance, à juste titre, au sens d'une impuissance pratique : réduit à n'être qu'une petite vague dans un océan social, l'individu se sent incapable de changer quoi que ce soit aux rapports de pouvoir qui le conditionnent. Une seule option pratique s'offre véritablement à la plupart des individus : *collaborer*. Mais dans l'analyse de l'antisémitisme, Adorno et Horkheimer insistent sur la dimension cognitive de cette impuissance :

La réification grâce à laquelle la structure du pouvoir – rendue possible uniquement à cause de la passivité des masses – apparaît aux masses comme une réalité indestructible, est devenue si dense que toute spontanéité, voire la simple tentative de suggérer ce qu'est le véritable état des choses, devient une utopie inacceptable, une déviation sectaire. Les apparences se sont à ce point épaissies que le fait de tenter de les pénétrer prend objectivement un caractère illusoire.⁶⁷

En quoi les «apparences» rendraient-elles «objectivement illusoire» la tentative de les pénétrer ? À quoi tient l'inintelligibilité de la réalité ?

Ce problème tient d'abord à la structure même des sociétés modernes. Les rapports de pouvoir qui affectent directement le sort des individus sont aujourd'hui d'une complexité telle qu'il est littéralement impossible pour quiconque de les comprendre :

L'ordre économique, et construite sur son modèle l'organisation économique, rendent la majorité des hommes dépendants de facteurs qui leur échappent, et l'empêchent d'accéder à la maturité. S'ils veulent vivre, ils n'ont d'autre ressource que de s'adapter et de se plier à la réalité donnée ; ils

⁶⁴ *Modèles critiques*, 329.

⁶⁵ *La dialectique de la raison*, 198.

⁶⁶ *La dialectique de la raison*, 206-7.

⁶⁷ *La dialectique de la raison*, 212-3.

sont contraints de tirer un trait sur cette subjectivité autonome à laquelle se réfère l'idée même de démocratie, et ne peuvent survivre que s'ils renoncent à être eux-mêmes. Pour voir clair dans ce contexte d'aveuglement, il leur faudrait faire cet effort douloureux d'une prise de conscience qu'empêche justement l'organisation de la vie, et entre autres, une industrie culturelle envahissante et omniprésente.⁶⁸

L'économie et la politique «mondialisée» mettent quotidiennement en rapport d'innombrables acteurs de tous les horizons et origines ; presque toutes nos activités dépendent de technologies dont chacune n'est véritablement comprise que par une poignée de spécialistes ; la complexité inouïe des divers champs de la connaissance, qu'il s'agisse des sciences humaines, naturelles, ou même de la philosophie, rend vaine toute tentative de les saisir dans leur ensemble. L'organisation sociale complexe dont nous faisons tous partie est vouée à demeurer indéchiffrable. Au mieux, une clique d'intellectuels isolés peut s'efforcer d'en déchiffrer des parcelles. Mais la vaste majorité des individus d'aujourd'hui n'ont ni l'énergie, ni la perspective qu'il leur faudrait pour même tenter de sortir de leur incompréhension de leur propre situation.

Mais les racines de ce problème sont plus profondes. Le caractère incompréhensible de la réalité n'est pas une spécificité moderne. La spécificité de l'obscurité des sociétés modernes tient plutôt à son caractère manifeste. La complexité des relations de pouvoir aujourd'hui, mais aussi les catastrophes jadis impensables qu'elles ont produit lors du dernier siècle empêchent de faire comme s'il était possible de véritablement déchiffrer la totalité sociale. C'est ce que laisse entendre le passage suivant :

Que, corrélativement au déclin de la possibilité de la liberté, la validité de la causalité se décompose, une société rationnelle dans ses moyens se transforme en cette société ouvertement irrationnelle qu'elle était depuis longtemps, de façon latente, dans ses fins.⁶⁹

En quoi les sociétés présentes comme passées sont-elles irrationnelles dans leurs fins ? Pourquoi la «causalité», appliquée aux sociétés contemporaines, serait-elle presque caduque ? La promesse de nos sociétés comme des développements de la rationalité était de contribuer à notre émancipation, à notre bien-être et à notre liberté :

De tout temps, l'Aufklärung, au sens le plus large de pensée en progrès, a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains.⁷⁰

⁶⁸ *Modèles critiques*, 123.

⁶⁹ *Dialectique négative*, 324.

⁷⁰ *La dialectique de la raison*, 21.

C'est là la finalité que prétend avoir l'organisation sociale et intellectuelle. Mais la possibilité de bénéficier de cette promesse dépend d'un «renoncement»⁷¹. C'est ce qu'exprime de façon assez nette la théorie du contrat social. Selon ce modèle, par l'entrée en société, l'individu renonce à la possibilité d'agir comme bon lui semble ; il doit dès lors rendre son comportement conforme aux exigences du souverain. Plus généralement, l'individu doit mettre au ban la possibilité de se dérober aux normes et à l'organisation sociale. Mais cette promesse est et a toujours été une promesse brisée. Les moyens par lesquels nous avons jusqu'à ce jour assuré la cohésion du soi-disant «tissu social» sont fondamentalement brutaux, voire injustes: «toutes les formes de répression furent nécessaires, selon l'évolution de la technique, au maintien de la société dans son ensemble, et ... la société telle qu'elle est reproduit sa vie dans les conditions existantes, en dépit de toute son absurdité»⁷². Les individus socialisés doivent réprimer leurs impulsions qui nuiraient à l'ordre social : ils doivent faire subir à leurs impulsions une sorte d'éducation à la conformité – ou plus brutalement, être «nivelés, dressés comme on le dit à l'armée»⁷³. Ce dressage n'est pas le seul fruit d'une imposition extérieure, mais s'ancre dans la psyché même des individus, et finalement peut-être dans une tendance qui remonte à la vie animale :

Le lavage de cerveau et les techniques analogues mettent en pratique de l'extérieure une tendance anthropocentrique immanente qui est elle-même assurément motivée de l'extérieur. Appartenant à l'histoire naturelle, et approuvée par Hegel [...] la norme de l'adaptation est, tout comme chez lui, le schéma de l'esprit du monde conçu comme envoûtement [*Bann*]. Peut-être la biologie la plus récente en projette-t-elle l'expérience – taboue entre les hommes – sur les animaux, pour en décharger les hommes qui les malmènent.⁷⁴

«La norme de l'adaptation», l'exigence de se plier, sous peine de mort, à son environnement, était déjà à l'œuvre dans des impulsions comme la terreur et la rage animale : par la terreur, l'animal est contraint d'agir en fonction des dangers de son environnement ; par la rage, l'animal est contraint d'agir en fonction des ressources disponibles dans l'environnement pour satisfaire ses besoins vitaux. Dans des mécanismes psychiques comme le «principe de réalité» – sommairement, ce par quoi

⁷¹ *La dialectique de la raison*, 181.

⁷² *Prismes*, 17.

⁷³ *Dialectique négative*, 438.

⁷⁴ *Dialectique négative*, 421.

nous apprenons à moduler la possibilité de satisfaire nos pulsions en fonction de la réalité qui nous confronte –, l'auto-dressage que se faisaient subir les animaux se poursuit :

Le principe de réalité, auquel obéissent les malins pour survivre en lui, les attrape comme un maléfice ; ils sont d'autant moins capables et ont d'autant moins envie de secouer le fardeau que l'emprise de l'envoûtement le dérobe à leur regard : ils tiennent ce fardeau pour la vie.⁷⁵

En somme, en intériorisant la norme de l'adaptation, l'individu en vient à se comporter comme si la conformité à l'ordre social était une question de vie ou de mort – ce qu'elle est souvent. Il devient dès lors incapable de se dérober à cet ordre, même lorsque celui-ci lui est insupportable, comme pour nombre des individus d'aujourd'hui. Finalement, l'effort de s'auto-imposer constamment cette cohésion finit par guider en secret nos efforts individuels et collectifs : «l'agencement du monde ... rabaisse les hommes en moyens de son *sese conservare* [autoconservation], ampute et menace leur vie en leur faisant accroire que le monde serait ainsi en vue de satisfaire leurs besoins»⁷⁶. Dès lors, «la fin et les moyens sont pris l'un pour l'autre»⁷⁷ : le malheur des hommes devient moyen d'une fin absurde, la conservation d'un ordre social défailant. Dans la mesure où elles nécessitent cette inversion, les sociétés jusqu'à ce jour sont irrationnelles.

Par ailleurs, face à ce constat de l'absurdité de nos sociétés, l'option d'une révolution radicale pourrait sembler attrayante. Comme l'idée de causalité, cette perspective s'est décomposée :

La causalité s'est, pour ainsi dire, reportée sur la totalité ; au milieu de son système, elle devient indiscernable. ... La doctrine dans laquelle l'Aufklärung a fini par utiliser la causalité comme arme politique décisive, la doctrine marxiste de la superstructure et de l'infrastructure, reste innocemment presque en retard sur un état de fait où tant les appareils de production, de distribution et de domination que les relations économiques et sociales, ainsi que les idéologies, sont inextricablement liés les uns aux autres, et où les hommes vivants devinrent une part d'idéologie.⁷⁸

Pour transformer suffisamment la société pour dissoudre ce qui, en elle, est à la racine du mal, il faudrait être capable d'identifier quelles sont les causes de ce mal : il nous faudrait connaître précisément ce qui, en elle, nous condamne à poursuivre notre

⁷⁵ *Dialectique négative*, 421.

⁷⁶ *Dialectique négative*, 205.

⁷⁷ *Minima Moralia*, 10.

⁷⁸ *Dialectique négative*, 323.

tartufferie collective. Non seulement ne pouvons-nous plus prétendre posséder une telle connaissance – nous ne l'avons sans doute jamais eue –, mais cette prétention même s'est avérée être un des piliers de la catastrophe. Tant dans la «solution finale» que dans le «socialisme triomphant», la prétention d'avoir en main la connaissance de ce qui change la réalité sociale en «enfer réel»⁷⁹ a servi de masque aux entreprises de dressage humain les plus barbares.

En somme, l'inintelligibilité particulièrement marquée des sociétés modernes tient à ce que celui qui tente de les comprendre ne peut dorénavant ni avoir recours à un mythe qui les justifierait à partir de fausses promesses, ni non plus, «après que la transformation du monde eut échoué»⁸⁰, prétendre que les moyens de transformer adéquatement nos sociétés seraient à portée de main. De la sorte, la société contredit les idéaux cognitifs que nous avons à son égard : soit de la comprendre comme légitime, ou de comprendre ce qui permettrait de la changer durablement.

Le sentiment d'impuissance si répandu traduit cette impasse cognitive. Ce sentiment dit tacitement : «je n'en veux rien ; je n'y peux rien.» Plus précisément, cette impasse se change en sentiment d'impuissance lorsque l'individu s'y résigne, se résigne à ne plus tenter de penser ni la légitimité ou l'aberration de l'organisation sociale actuelle, ni la possibilité de ce qui se dérobe à cette aberration. Or, cette résignation implique une inférence fallacieuse : les raisons pour lesquelles la réalité sociale apparaît effectivement comme quasiment insondable ne permettent pas de conclure que l'individu est strictement incapable de la sonder.⁸¹ Car le jugement selon lequel la réalité sociale est irrationnelle, injuste et aberrante implique lui-même une certaine évaluation et compréhension de la réalité sociale et de la possibilité de la transformer.

⁷⁹ *Dialectique négative*, 438.

⁸⁰ *Dialectique négative*, 11.

⁸¹ Adorno condamne cette inférence fallacieuse en déclarant que pas plus que la liberté, la non-liberté – ou l'impuissance – ne saurait être une *évidence immédiate*. Cette thèse est récurrente dans *Dialectique négative*. Par exemple, «pas plus qu'il n'y a de conscience de soi immédiatement évidente de la liberté, il n'en existe une de la non-liberté ; cela demande toujours, préalablement, soit un mouvement, à partir de ce qui a été perçu de la société, de retour au sujet – le plus ancien exemple en est la prétendue «psychologie platonicienne» –, soit la science psychologique comme science objectivante, entre les mains de laquelle la vie de l'âme – qu'elle a découverte – devient une chose parmi les choses et se soumet à la causalité qu'on attribue au monde des choses.» (*Dialectique négative*, 267-8)

Le jugement «je n'en veux rien» pose l'illégitimité de la réalité : il pourrait lui-même fournir le point de départ d'une réflexion plus fine sur cette illégitimité. De même, le jugement «je n'y peux rien» obéit tacitement à la pression de la «norme de l'adaptation» : peut-être à travers un mécanisme comme le principe de réalité, l'individu sacrifie l'espoir en la possibilité d'une société juste, au nom du fait que la réalité d'aujourd'hui ne nous donne pas à voir comment cette possibilité pourrait se réaliser. Or, une réflexion sur la contrainte d'adaptation pourrait permettre, négativement, de penser une partie des contours d'une société transformée. Bref, bien que la réalité sociale soit *inintelligible* en ce sens qu'elle ne nous permet pas de comprendre ce que l'on voudrait comprendre d'elle – les moyens de la changer durablement, ou le fait qu'elle n'a pas besoin d'être changée – elle n'est pas intelligible au sens où il serait radicalement impossible de l'interroger.

Quelle forme cette résignation prend-elle ? Il serait absurde de prétendre que celui qui se résigne à ne pas interroger sa réalité sociale cesse comme par magie d'en «penser» quoi que ce soit. Au contraire, il faudrait plutôt concevoir cette résignation comme un enfermement dans un mode de pensée déficient. Adorno et Horkheimer conçoivent ce dernier comme «pensée stéréotypée»⁸² : l'individu qui conclue à son impuissance se résigne tacitement à ne penser sa réalité qu'à travers des «stéréotypes», des «opinions»⁸³ – que ce soit l'avis du «spécialiste» reconnu sur l'éducation des enfants ou sur l'alimentation, le «briefing» du journal du matin, ou plus simplement la collection «d'idées» reçues qu'il a accumulé au cours de ses «expériences de vie» sans les examiner, et encore moins les confronter. À n'en pas douter, la pensée stéréotypée n'est pas l'apanage des masses ignares. Elle se manifeste tout autant dans les sphères de connaissance les plus sophistiquées⁸⁴, par exemple, à chaque fois qu'un théoricien se

⁸² *La dialectique de la raison*, 208.

⁸³ Dans «Opinion – Illusion – Société» (reproduit dans *Modèles Critiques*) Adorno reprend le fil de cette analyse de la «pensée stéréotypée» (*Stereotypie des Denkens*), mais cette fois à partir du concept moins péjoratif d'*opinion*.

⁸⁴ L'omniprésence et l'impossibilité d'échapper à la pensée stéréotypée dans la sphère théorique est une des prémisses principales de *Dialectique de l'Aufklärung*. Pour un indice textuel net, j'interpréteraï en ce sens les premières pages de l'introduction du texte, tout particulièrement les pages 13 à 16.

contente de reprendre l'opinion d'un collègue – malgré qu'il aie bien pris soin de l'anoblir du titre de «résultat».

Le problème de la résignation au stéréotype ou à l'opinion peut être conçu comme une pente glissante. D'abord, dans chaque contexte où l'individu pense par stéréotype, sa pensée tend à s'immuniser contre la réflexion. Pour se faire, comme l'expliquera plus tard Adorno, il suffit que l'individu «investisse affectivement»⁸⁵ son opinion, que l'attachement à cet opinion devienne une question d'amour-propre. Cet investissement affectif n'est pas le fruit du hasard. Du point de vue des individus, l'inintelligibilité des sociétés modernes s'accompagne d'un *malaise* : «l'horreur du vide»⁸⁶, «l'angoisse»⁸⁷. Que sa réalité sociale lui apparaisse aberrante et qu'il soit incapable de concevoir les moyens de la changer n'est pas indifférent d'un point de vue affectif. Faire face à ce constat, c'est accepter la vacuité de tout ce à quoi l'individu s'attache, son incapacité à combler ce vide, et, finalement, l'échec de la promesse de la civilisation : l'organisation sociale à laquelle il se soumet est aussi, voire plus hétéronome que la nature et elle est tout aussi aveugle. Ce constat risque de plonger l'individu dans une terreur qui prolonge celle de l'animal face à l'hostilité de son environnement. À travers des pathologies comme l'angoisse, l'humanité demeure dans «la constellation de l'univers de la terreur»⁸⁸. «La société» qui génère ce malaise apparaît ainsi comme «une continuation de la nature menacée en tant que coercition constante et organisée»⁸⁹.

L'investissement affectif de l'opinion peut être compris comme le corollaire de la menace constante de l'angoisse paralysante. Pour le dire métaphoriquement, l'individu cherche à dissoudre l'angoisse qu'il ressent tacitement en remplissant le vide de sa réalité du verni pseudo-rationnel de ses opinions. Du coup, la défense de l'opinion se transforme en enjeu identitaire :

⁸⁵ *Modèles Critiques*, 134.

⁸⁶ *La dialectique de la raison*, 205.

⁸⁷ *Dialectique négative*, 420.

⁸⁸ *La dialectique de la raison*, 190.

⁸⁹ *La dialectique de la raison*, 190.

l'opinion d'un individu est perçue comme sa propriété, partie intégrante de sa personne, et toute critique envers cette opinion est enregistrée par l'inconscient et le préconscient comme un dommage infligé à la personne même.⁹⁰

Puisque la «paix d'esprit» de l'individu dépend du fait qu'il puisse baigner sa réalité de l'éclairage magique de ses opinions, les défendre devient une question d'intégrité : parer la remise en question, la critique, la *réflexion* au sens fort, c'est parer une blessure éventuelle – le jaillissement de l'angoisse identitaire. Dans ces conditions, la «défense» des opinions ne répond pas à une logique de connaissance : la finalité de ce comportement n'est pas de mieux comprendre la réalité par l'argumentation et la réflexion. Subrepticement, ce comportement adopte comme fin la «survie» de l'opinion et de «l'identité» de celui qui s'y attache :

le fait de vouloir avoir raison envers et contre tout, jusque dans la forme logique la plus subtile qu'il prend dans la réflexion, est lui-même l'expression de l'esprit d'autoconservation qu'il s'agit justement pour la philosophie de neutraliser.⁹¹

Il dépend donc fondamentalement d'une logique qui s'apparente plus à celle de l'animal qui lutte pour sa survie, à «l'instinct d'autoconservation», qu'à celle d'une quête de vérité ou de justesse. Sous-tendue par l'angoisse, la terreur socialisée, la défense acharnée de l'opinion exprime une sorte «d'instinct de conservation rationnel»⁹². Cet instinct court-circuite la réflexion et l'argumentation en s'exprimant à travers des mécanismes comme la «rationalisation»⁹³, au sens freudien d'un vernis pseudo-rationnel qui masque des racines irrationnelles d'un comportement. Par exemple, la supercherie du «tout le monde a droit à son opinion»⁹⁴ déploie des prétextes relativistes et sceptiques, quant à la justification des valeurs, dans le but tacite d'en court-circuiter la critique et de permettre la «survie» de l'ordre existant. L'opinion s'immunise de la sorte contre la réflexion : sous un masque discursif, elle reproduit la logique du comportement naturel.

Pour Adorno, ce risque de glissement est inhérent aux formes de la pensée :

⁹⁰ *Modèles Critiques*, 134.

⁹¹ *Minima Moralia*, 95.

⁹² *La dialectique de la raison*, 190.

⁹³ *Modèles Critiques*, 134.

⁹⁴ Dans les mots d'Adorno, le discours de celui qui «insiste – démocratiquement – sur l'égalité de droit de sa chimère» (*La dialectique de la raison*, 201)

La forme logique du jugement, qu'il soit juste ou faux, contient en soi quelque chose de dominateur, d'autoritaire, qui se reflète dans le fait d'insister sur une opinion comme sur un bien propre. Le simple fait d'avoir une opinion est déjà en quelque sorte une fermeture à toute expérience...⁹⁵

Suivant cette analyse, la seule exigence de penser la vérité de la chose par la forme «X est A» – ou pire, comme les métaphysiciens, par une liste de conditions nécessaires et suffisantes – change l'identité en fin. La prétention du jugement unilatéral et univoque à exprimer la vérité de la chose écarte implicitement la possibilité que cette vérité soit impossible à traduire en un discours univoque. Le caractère «autoritaire» de l'exclusion de cette possibilité tient au fait qu'elle transforme des *contraintes* internes au penser en *contrainte* sur la chose : le penser, dont l'objectif devrait être de penser la chose, se comporte comme si sa finalité était plutôt d'assurer le respect de ses propres règles. Plus généralement, toute pensée naïve, ne déployant pas constamment un effort réflexif suffisant pour empêcher ce travestissement, risque donc de devenir autoritaire : de se transformer en affirmation brutale de ses propres règles.

Ce type de considérations mène Adorno à penser «la totalité de sa prétention logique [celle du penser] comme aveuglement»⁹⁶ et à condamner la «violence du rendre semblable»⁹⁷. D'une part, les contraintes internes au penser deviennent aveugles lorsqu'elles se changent en interdiction de penser la possibilité de ce qui ne tombe pas nettement sous elles. L'interdiction wittgensteinienne de «dire ce qu'on ne peut pas dire»⁹⁸ en est une figure type. La transformation du «pouvoir dire» en critère du «pouvoir être», en critère du possible, sape la possibilité de remettre en question les contraintes du penser, d'en réfléchir les conditions et les failles. Ce qu'on prend pour des règles de la pensée deviennent une donnée qu'aucune autre donnée ne peut mener à interroger. D'autre part, cet aveuglement est *ipso facto* violent, en ce sens qu'il détruit le poids discursif ou normatif de ce qui est hétérogène aux contraintes du penser : rien de ce qu'on ne «peut pas dire», ou de ce qu'il y a de contradictoire dans la réalité –

⁹⁵ Modèles Critiques, 134-5.

⁹⁶ *Dialectique négative*, 174-5.

⁹⁷ *Dialectique négative*, 176.

⁹⁸ *Dialectique négative*, 19. Adorno se réfère ici à Wittgenstein, sans néanmoins le citer. La proposition d'origine est «sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.» (*Tractatus logico-philosophicus*, 112)

même la réalité intérieure de l'individu, ses impulsions chaotiques –, ne peut avoir voix au chapitre. En exagérant : tout comme le penser, la réalité doit être ordonnée, cohérente et lisse. L'imposition des contraintes internes au penser sur la réalité est donc un «rendre semblable», et, de fait, une «fermeture à toute expérience»⁹⁹.

Par ailleurs, puisque le sentiment d'impuissance des individus tend à s'accompagner de «rage»¹⁰⁰ cette dérive interne au penser l'affirmation unilatérale redouble d'intensité. En effet, la conformation des individus à un ordre social qui ne réalise pas ses promesses, au prix d'un dressage de leurs propres impulsions, génère une forme de «ressentiment» :

la rage [*Wut*] pour tout ce qui est différent est téléologiquement inhérente à cette mentalité et – sous forme de ressentiment des sujets de la domination de la nature eux-mêmes dominés – elle est prête à s'attaquer à la minorité naturelle, même si celle-ci menace seulement la minorité sociale.¹⁰¹

Tout ce qui rappelle la possibilité de se dérober à l'ordre auquel les individus se conforment, ou qui rappelle la promesse brisée par cet ordre, doit être brutalisé. Dans les termes des auteurs,

la simple existence de l'autre est une provocation. Quiconque est autre «fait l'important» et doit être remis à sa place – qui est celle de la terreur sans bornes. Ceux qui cherchent un refuge ne doivent pas le trouver ; ceux qui expriment ce à quoi tous aspirent, la paix, un foyer, la liberté – les nomades et les saltimbanques – se sont de tout temps vu refuser le droit de cité. [...] La violence s'enflamme justement à la vue des marques que la violence a laissé sur eux. Tout ce qui se contente de végéter doit être exterminé.¹⁰²

La mise en scène de la mutilation de ce qui ne se conforme pas à l'ordre, qui s'y dérobe ou ne s'y est pas résigné se substitue à l'absence de récompense pour la conformité. Faute de pouvoir prouver le bien-fondé de la conformité à l'ordre, on cherche à transformer la non-conformité en enfer. De la sorte, l'affirmation brutale tend à se changer en violence au sens plus courant de l'agression à l'égard de ce qui ne se conforme pas à ce qui est affirmé.

⁹⁹ *Modèles critiques*, 135.

¹⁰⁰ Adorno utilise ce même terme de rage (*Wut*) pour parler de l'agressivité associée à l'affirmation de l'opinion que pour parler de l'agressivité du prédateur. Par exemple, il déclare que «seul l'aveuglement de l'antisémitisme, son absence de finalité, confèrent une certaine vérité à la thèse selon laquelle il aurait une fonction de soupape de sécurité. La rage se décharge sur les victimes sans défense.» (*La dialectique de la raison*, 180) La traduction française de *La dialectique de la raison* obscurcit ce lien en traduisant *Wut* par «haine», «colère» ou «fureur», selon les contextes.

¹⁰¹ *La dialectique de la raison*, 215.

¹⁰² *La dialectique de la raison*, 191-2.

En somme, l'opinion, son investissement affectif, sa défense acharnée et finalement son affirmation brutale vont de paire. Ces dérives forment une sorte de «constellation» de problèmes : elles sont les marques typiques de la pensée qui déraile. L'antisémitisme de masse incarne ce déraillement sous une forme spécialement brutale et efficace. Le texte suivant résume le problème :

Le fait que le fascisme survive, qu'en dépit de tout ce qu'on a pu dire sur la nécessité de repenser le passé, on n'y soit pas parvenu jusqu'à présent, et que ce passé ait dégénéré au point de devenir sa caricature, froidement oublié et vidé de son sens, vient de ce que les conditions sociales objectives qui nourrissent le fascisme continuent d'exister. ... S'ils veulent vivre, ils n'ont d'autre ressource que de s'adapter et de se plier à la réalité donnée ; ils sont contraints de tirer un trait sur cette subjectivité autonome à laquelle se réfère l'idée même de démocratie, et ne peuvent survivre que s'ils renoncent à être eux-mêmes. Pour voir clair dans ce contexte d'aveuglement, il leur faudrait faire cet effort douloureux d'une prise de conscience qu'empêchent justement l'organisation de la vie, et entre autres, une industrie culturelle envahissante et omniprésente. La nécessité d'une telle adaptation, d'une identification avec la réalité donnée, avec le pouvoir en tant que tel, contient en puissance le totalitarisme. Ces virtualités sont renforcées par l'insatisfaction et la rage que produit et reproduit cette contrainte même à l'adaptation. Du fait que la réalité n'offre pas cette autonomie, ni finalement le bonheur possible que promet en fait la notion même de démocratie, ils restent indifférents à l'égard de cette dernière, quand ils ne la détestent pas secrètement, la forme d'organisation politique est perçue comme inadéquate à la réalité sociale et économique...¹⁰³

Sous l'emprise du sentiment d'impuissance, l'individu est incapable de répondre à l'injustice de l'organisation sociale et à la frustration que génère sa promesse brisée par un effort conscient de réflexion. Mais ce sentiment d'impuissance ne peut être soutenu : il est incompatible avec le minimum de confiance en soi et d'amour-propre nécessaire à la vie en société. Ne pouvant être canalisé en résistance réflexive à l'injustice, cette impuissance doit être dissoute par un autre moyen : ici, la pensée stéréotypée. L'attachement acharné au stéréotype du «Juif» permet à l'antisémite d'effectuer une «projection morbide» au sens psychanalytique : l'antisémite «transfère sur les objets», les Juifs, «ses pulsions tabou pour la société»¹⁰⁴, son sentiment d'impuissance et l'angoisse qui l'accompagne risquant de le rendre incapable de s'adapter à l'organisation sociale. L'antisémite ne se sent plus si faible : le véritable faible, c'est le Juif. Cette projection morbide est d'autant plus puissante lorsqu'elle se change en phénomène de masse :

¹⁰³ *Modèles critiques*, 123-4.

¹⁰⁴ *La dialectique de la raison*, 200.

Un membre normal de la société dissipe sa propre paranoïa en participant à la paranoïa collective, et s'accroche passionnément aux formes objectivées, collectives et consacrées de la folie. L'horreur du vide qui les fait s'engager dans leur alliance [le sentiment d'impuissance devant une réalité aberrante], les soude les uns aux autres et leur confère une violence presque irrésistible.¹⁰⁵

Sans l'aval d'un groupe, la folie de l'antisémite risquerait d'être révélée comme telle – délire paranoïaque. Mais la sanction du groupe éclipse ce danger. Devenu normal, le ressentiment de l'antisémite à l'égard du Juif peut proliférer sans obstruction. Leur folie «se sent puissante parce que devenue norme»¹⁰⁶. Cette sanction collective multiplie exponentiellement l'efficacité du remède antisémite au sentiment d'impuissance et à l'angoisse. Non seulement l'antisémite peut il «penser» le Juif plus faible que lui, mais il peut aussi «prouver» la validité de son idée. Pour y parvenir, il «suffit» de persécuter les Juifs, de les proscrire, et finalement de les exterminer.

Pour Adorno et Horkheimer, ces dérives ne sont pas exclusives à l'antisémitisme : le recours à la pensée stéréotypée pour palier à l'angoisse, au sentiment d'impuissance, et finalement au malaise identitaire n'est pas exclusif à l'antisémitisme. Au contraire, des recours de ce type sont omniprésents dans l'histoire humaine : tout autant dans l'antique croyance à la magie ou aux miracles que dans l'astrologie du dimanche, dans l'organisation univoque des visions du monde par le clergé dans l'Occident pré-moderne que dans l'entremêlement de l'industrie culturelle et de l'imaginaire des individus d'aujourd'hui, dans l'idéologie des lumières d'un soi-disant «progrès» de l'humanité que dans l'idéologie «positiviste» plus récente. C'est pourquoi ils déclarent, avec un brin d'exagération,

[qu']il n'y a plus d'antisémitisme... De tout temps, les jugements antisémites ont été le témoignage d'une pensée stéréotypée. Aujourd'hui il ne reste qu'elle.¹⁰⁷

Pour se convaincre que l'antisémitisme n'est pas un cas isolé, on peut se pencher sur l'exemple – plus ambigu – que représente l'une des réactions les plus courantes face aux attaques répétées du «créationnisme», et plus récemment des apôtres du «dessin intelligent» contre la théorie de l'évolution. L'anti-darwinisme des architectes de

¹⁰⁵ *La dialectique de la raison*, 205.

¹⁰⁶ *La dialectique de la raison*, 180.

¹⁰⁷ *La dialectique de la raison*, 208.

certains mouvements religieux éveille immanquablement le soupçon d'une mystification. Pour nombre de scientifiques, il apparaît évident que ce que ces idéologues religieux aimeraient présenter comme une hypothèse scientifique «alternative» au darwinisme ne peut être conçu que comme une expression scientifiquement indéfendable de convictions fondamentalistes. Mais ces attaques piquent au vif «l'identité scientifique» : la colère qu'elles suscitent témoigne du fait qu'elles sont absolument incompatibles avec la conception qu'ont la majorité des scientifiques de leur propre travail. Irrités, la tentation de nombre de scientifiques est de rejeter brutalement la perspective anti-darwiniste sous prétexte que «ce n'est pas de la science». Mais ce genre de réponse pose problème en ce que la science ne dispose tout simplement pas de critères immuables, clairs et univoques qui permettraient de distinguer la science de son contraire.¹⁰⁸ Bref, la corde sensible – le «malaise identitaire» – que frappent les créationnistes semble être ce flou indissoluble dans la conception de la science. L'objection «le dessin intelligent n'est pas de la science» tombe alors dans le piège que dresse l'élite religieuse littéraliste : c'est précisément ce flou dans la conception de la «science» qui contribue à rendre vaguement plausible – avant mure réflexion – l'idée que le «dessin intelligent» pourrait constituer une hypothèse «scientifique» alternative au darwinisme. Le recours à un faux critère de scientificité force ainsi les darwinistes à s'engluer eux aussi dans la boue dogmatique et aveugle dans laquelle pataugent les créationnistes. Finalement, de telles réactions échouent à dissoudre la confusion qui donne prise aux «arguments» créationnistes,

¹⁰⁸ À ce sujet, je m'inspire de l'excellent argumentaire de Phillip Kitcher dans *Living with Darwin*, une critique étoffée du créationnisme. Au sujet de l'impasse que constitue l'objection «ce n'est pas de la science», voir l'argument des pages 8 à 14.

(Je constate sans honte l'ironie de ma référence au livre de Kitcher au milieu d'une analyse de la critique adornienne de l'opinion. Pour être franc, je baigne moi-même d'un bout à l'autre du présent travail dans «l'opinion» : opinions que je me suis forgé au fil de mes lectures d'Adorno, opinions des autres commentateurs, opinions d'Adorno lui-même, etc. On serait tenté de conclure que l'impossibilité de sortir du domaine de l'opinion rend implausible cette critique adornienne. Cette remarque me donne l'occasion d'apporter une précision : l'erreur d'une telle réaction est qu'elle comprend la critique d'Adorno comme une *interdiction*. Or, tout l'intérêt des critiques d'Adorno dépend du fait qu'elles aboutissent non pas à des interdictions, mais plutôt à l'injonction de *tenter* de corriger l'erreur dont il fait le diagnostic. C'est ce qui lui permet de tenter d'étendre la réflexion philosophique à la sphère de ce que nous considérons souvent comme *évident*, *inévitabile* ou *nécessaire*. De fait, la critique de l'opinion n'impose pas de bannir l'opinion; c'est plutôt une injonction à manier l'opinion de façon lucide, en travaillant à éviter l'écueil de la pente glissante que je viens d'esquisser.)

enferment les deux parties dans une conception intenable de la science, et nourrissent l'animosité qui fait rage de part et d'autre. Ces réactions défensives crispées sabotent ainsi, malgré elles, la réflexion – qui seule permettrait de mettre au jour la mystification créationniste – au profit du réflexe identitaire stupide et brutal.

1.4

Lorsque vient le moment, dans le chapitre de *Dialectique négative* sur la liberté, de s'approprier les concepts de causalité et de déterminisme après en avoir fait une critique élaborée, Adorno déclare qu'

Objectivement et subjectivement, la causalité est l'envoûtement (*Bann*) de la nature dominée. Elle a son *fundamentum in re* dans l'identité qui, principe de l'esprit, n'est que le reflet de la domination effective sur la nature. En réfléchissant sur la causalité, la raison – qui trouve de la causalité dans la nature partout où celle-ci est maîtrisée par elle – prend conscience de son enracinement dans la nature comme du principe envoûtant [*des bannenden Prinzips*]. Lorsqu'elle est à ce point conscience de soi, l'*Aufklärung* en progrès se sépare du retour à la mythologie, auquel par le manque de réflexion elle se vouait.¹⁰⁹

L'essentiel de ce passage peut être reformulé en trois affirmations. D'abord, le déterminisme (l'idée que les événements du monde ne sont rien d'autre que les effets de causes qui les précèdent) ne serait rendu vrai que par une sorte «d'envoûtement» des hommes. Ensuite, cet envoûtement serait le fruit de l'enracinement de la raison dans la nature. Finalement, la critique de la causalité permettrait une réflexion qui brise cet envoûtement. L'hypothèse tacite du présent chapitre est que, si les conceptions traditionnelles de la causalité fournissent un modèle de l'envoûtement naturel au sein du discours théorique, abstrait, l'antisémitisme en est un modèle concret. En guise de conclusion, je vais tenter d'étayer ces trois affirmations en m'appuyant sur l'analyse précédente de la terreur et la rage animale et de l'antisémitisme.

Le déterminisme qui préoccupe le plus Adorno – et dont témoigne, selon-lui, la conception kantienne – postule des «chaînes causales simples»¹¹⁰ : c'est l'idée que tout événement est nécessité par un événement précédent comme l'effet par sa cause. Pour Adorno, un tel déterminisme est irrecevable parce qu'il est incompatible tant avec la

¹⁰⁹ *Dialectique négative*, 326 ; traduction modifiée.

¹¹⁰ *Dialectique négative*, 322.

complexité de la nature que des sociétés – et *a fortiori*, comme je l’ai suggéré précédemment, des sociétés modernes.¹¹¹ On pourrait contourner cette critique en défendant une conception plus subtile du déterminisme. En se concentrant sur le comportement animal, on pourrait suggérer que bien que le comportement d’un animal dans une situation donnée ne soit pas «l’effet» d’une «cause» isolée qui le précède, ce comportement est néanmoins toujours l’expression d’une sorte de loi du vivant – l’autoconservation. Adorno semble par moment souscrire à ce genre de position : «L’impératif de Spinoza : *sese conservare*, l’autoconservation, est véritablement la loi naturelle de tout vivant.»¹¹² Mais une telle position ne saurait être conciliée avec sa critique de la causalité. Par ailleurs, Adorno invoque souvent l’idée que le comportement animal contient une part «chaotique» et «indomptée»¹¹³ incompatible avec une conception si simpliste – voire archaïque, du point de vue des sciences contemporaines – d’une «loi du vivant». L’analyse de la terreur et de la rage animale suggère une autre interprétation de la position d’Adorno sur la vie animale. L’autoconservation n’est pas une «loi du vivant» en un sens déterministe – comme si cette loi déterminait de part en part tous les développements de la vie. «L’autoconservation» est plutôt le nom de la *tendance*¹¹⁴ qui domine le plus souvent les vivants. Chez les animaux – incluant les hommes –, des impulsions comme la terreur et la rage aident à minimiser les comportements qui dérogent à cette tendance : elles expriment la «*norme de l’adaptation*». Mais il ne s’agit de guère plus qu’une tendance, qui n’est pas sans ses exceptions. En somme, selon mon interprétation, le point de vue adornien ne ménage pas de place pour un déterminisme au sein de la seule nature : aucune loi ou événement naturel ne détermine intégralement les événements et comportements.

La rationalité change-t-elle la donne? En permettant l’organisation du réel et des comportements par des lois – des normes –, elle risque d’engendrer une situation qui

¹¹¹ *Dialectique négative*, 321-5.

¹¹² *Dialectique négative*, 422-3

¹¹³ *Dialectique négative*, 268.

¹¹⁴ Adorno se réclame explicitement du concept de *tendance* pour penser la part d’unité dans l’histoire universelle, et finalement dans l’histoire naturelle. (Cf. *Dialectique négative*, 363-6, et *passim*.)

ressemble au déterminisme. Contrairement aux lois naturelles, les lois humaines appellent leur défense acharnée et, à travers le ressentiment de ceux qui s'y conforment, la punition brutale de leurs exceptions. Une rationalité déficiente – dominée par la pensée stéréotypée et l'opinion – génère donc un surplus d'obstacles contre ce qui se dérobe à la légalité, à la norme. Notre situation commence dès lors à ressembler à un univers déterministe : des lois, en produisant de tels surplus d'obstacles, travaillent à déterminer au maximum les comportements et à réduire au minimum les déviations.

Ainsi,

tout ce qui s'appelle de nos jours communication, sans aucune exception, n'est que le bruit qui couvre le mutisme des envoûtés [*der Gebannten*]. Les spontanités humaines individuelles (et dans une large mesure même celles qu'on croirait d'opposition) sont condamnées à la pseudo-activité, et potentiellement à la débilité.¹¹⁵

Les «progrès» de l'organisation sociale à l'époque moderne approfondissent cette ressemblance. Comme le suggère l'analyse précédente, de plus en plus de nos gestes seraient déterminés par la totalité sociale – l'ensemble des relations de pouvoir, locales et mondiales. Cet approfondissement comporte néanmoins des différences cruciales. D'abord, pour Adorno, contrairement à un univers déterministe, la «mécanique» de notre univers demeure obscure, indéchiffrée. La métaphore déterministe pose problème d'un autre point de vue. Comme j'ai tenté de le suggérer, adéquatement conçue, la situation contemporaine ne saurait nous contraindre entièrement à la résignation face à ce surplus d'obstacles. Concevoir la situation en termes déterministes nous forcerait idéologiquement à une telle résignation : le déterminisme

prolonge métaphysiquement l'hégémonie du donné, se déclare immuable et pousse l'individu à ramper, si celui-ci n'est pas déjà de lui-même prêt à le faire, puisque de toute façon il ne lui resterait pas d'autre solution.¹¹⁶

L'effort théorique de la critique de l'antisémitisme – et de l'ensemble du travail d'Adorno – vise à déraciner cette résignation, en mettant au jour les obstacles et les structures psychologiques, sociales et discursives qui sous-tendent l'antisémitisme. Bref, la critique vise à dissoudre les contraintes qui rendent notre situation quasi-déterministe au nom de la possibilité de la liberté. Sauf à gommer ces différences,

¹¹⁵ *Dialectique négative*, 421 ; traduction modifiée.

¹¹⁶ *Dialectique négative*, 318.

parler ici de déterminisme, même en un sens métaphorique, ressemble à un abus de langage.

Il reste néanmoins une possibilité : le schème d'un passé et de structures qui «déterminent» l'agir des individus et les développements de nos pratiques pourrait être déployé comme moment d'une «prise de conscience» de «l'enracinement» de la raison dans la nature et de «l'envoûtement» qui en découle. La dimension quasi-déterministe de l'envoûtement est soulignée par le texte suivant :

Comme par le passé, les hommes, les sujets individuels, sont soumis à un envoûtement (*Bann*). Cet envoûtement est la figure subjective de l'Esprit du monde, qui renforce intérieurement son primat sur le processus externe de la vie. Ce contre quoi ils ne peuvent rien, ce qui les nie, c'est cela qu'ils deviennent eux-mêmes. [...] C'est d'eux-mêmes, pour ainsi dire *a priori*, qu'ils se comportent en conformité avec l'inéluctable. [...] L'absence de liberté est au fond des sujets, bien au-delà de leur psychologie – celle-ci la prolonge –, et sert l'état conflictuel qui menace aujourd'hui d'anéantir sa possibilité d'être transformé par les sujets.¹¹⁷

Sans que ça ne soit strictement nécessaire, les individus tendent à «se comporter en conformité avec l'inéluctable». Cette tendance n'est pas seulement due à leur psychologie, mais serait finalement inscrite «au fond des sujets», presque *a priori*. Enfin, cette tendance témoignerait de l'enracinement de la raison dans la nature. Qu'est-ce que cette «conformité avec l'inéluctable» ? En quoi s'inscrit-elle «au fond des sujets», en plus de s'inscrire dans la psychologie des individus ? Quelle est son rapport avec la nature ? La réponse à ces trois questions coïncide, selon mon interprétation, avec la conception adornienne de la *non-liberté*.

Le texte qui précède fournit une partie de la réponse à la question de ce qu'est la «conformité avec l'inéluctable». Selon cet extrait, les hommes envoûtés se conforment à «ce qui les nie», et servent «l'état conflictuel» qui risque de devenir impossible à transformer. L'inéluctable serait ainsi la perpétuation de ce qui nie les hommes et d'un état conflictuel. De là, cette idée peut être précisée. En termes concrets, «l'inévitable» est la «société antagoniste»¹¹⁸, «l'agencement du monde qui rabaisse les hommes en moyens de son *sese conservare*»¹¹⁹ plutôt que de servir leurs intérêts. Les

¹¹⁷ *Dialectique négative*, 417.

¹¹⁸ *Dialectique négative*, 175.

¹¹⁹ *Dialectique négative*, 205 ; cité précédemment.

développements du présent chapitre laissent entrevoir ce par quoi cet arrangement du monde devient inévitable. Dans la mesure où les individus se résignent à ne ni saisir, ni véritablement confronter leur réalité sociale – peut-être à travers un sentiment d’impuissance, peut-être simplement par conformisme –, ceux-ci reproduisent presque inévitablement les conditions de l’ordre qui les assujettit. Cette reproduction de l’ordre antagonique passe par des *contraintes* intérieures et extérieures de toutes sortes, grâce auxquelles les individus sont forcés et se forcent eux-mêmes à s’adapter : tant par le «principe de réalité», la «colère»¹²⁰, «l’angoisse»¹²¹, la «conscience morale»¹²², par des «concepts répressifs [comme] loi, obligation, respect, devoir»¹²³, que par la loi «du profit individuel universel»¹²⁴, «l’industrie culturelle»¹²⁵ et des idéologies comme le «nationalisme»¹²⁶.

Peut-on préciser l’idée que ces contraintes s’inscrivent non seulement dans la «psychologie» des sujets, mais s’inscrivent aussi en eux, quasiment *a priori* ? Plusieurs des aspects de l’analyse qui précède permettent de mieux comprendre la dimension psychologique de ces contraintes. On pensera par exemple à des *impulsions* comme l’angoisse face à une réalité aberrante, qui apparaît impossible à transformer, à l’insécurité identitaire que cette angoisse induit et qui déclenche des réactions défensives, ou au ressentiment envers ceux qui se dérober à l’ordre établi. Non sans rappeler l’escargot et le prédateur, des impulsions de ce type¹²⁷ contribuent à rendre les individus aveugles et violents. Aveuglés, leurs capacités à se remettre en question et à

¹²⁰ *Minima moralia*, 56.

¹²¹ *Dialectique négative*, 420.

¹²² *Dialectique négative*, 327.

¹²³ *Dialectique négative*, 281.

¹²⁴ *Dialectique négative*, 439.

¹²⁵ *La dialectique de la raison*, 129-176.

¹²⁶ *Modèles critiques*, 146.

¹²⁷ Les impulsions de ce type ne sont pas les seuls facteurs psychologiques qui contribuent à contraindre les individus à s’adapter à l’ordre. Adorno emprunte aussi des concepts psychanalytiques pour décrire d’autres dimensions psychologiques du même problème. Par exemple, le concept de *névrose*. (Cf. *Dialectique négative*, 359-60, et passim) Une analyse exhaustive de la question des contraintes psychologiques contribuant à la non-liberté – ce que je ne prétend pas accomplir – devrait aussi prendre en compte de tels facteurs. Pour ma part, j’ai choisi de me concentrer sur des facteurs psychologiques moins «techniques» parce que cela me semblait permettre de faire ressortir plus aisément le lien entre l’analyse des impulsions animales, de l’antisémitisme et la question de la non-liberté.

penser ce qui est hétérogène à la norme, à l'ordre auquel ils se conforment contre leur intérêt s'atrophient :

Comme les espèces de la série animale, les niveaux mentaux du genre humain, voire les parties aveugles d'un individu désignent des moments où l'espoir fut stoppé – témoignage pétrifié de l'envoûtement (*Bann*) pesant sur tout ce qui vit.¹²⁸

Violents, ils tendent à imposer brutalement aux autres, mais aussi à eux-mêmes, l'ordre qu'ils embrassent désespérément :

La brutalité qu'on exerce envers les hommes se reproduit en eux ; ceux qu'on étrié ne sont pas élevés, mais voués à la régression, rebarbarisés. On ne peut plus étouffer cette idée de la psychanalyse que les mécanismes civilisateurs de la répression transforment la libido en agression anti-civilisatrice. Celui qui est élevé par la violence canalise sa propre agression en s'identifiant avec la violence pour la transmettre ailleurs et s'en débarrasser...¹²⁹

Aveuglés et violents, les individus sont d'autant moins capables de se donner à eux-mêmes les moyens de confronter la réalité injuste et d'éviter de reproduire cette injustice : ils sont dans cette mesure, d'un point de vue psychologique, non-libres.

Il est plus délicat de montrer que ce problème est inscrit «au fond des sujets». Cet aspect du problème recoupe l'idée que le problème de l'antisémitisme s'inscrit jusque dans l'*Aufklärung* elle-même. Il s'agit de dire que le développement de la rationalité dans son ensemble est lui aussi traversé de contraintes aveuglantes et violentes – voire de «mécanismes compulsions»¹³⁰ –, et qu'il contribue dans cette mesure à empêcher la véritable réflexion sur l'ordre établi, voire à le reproduire. Sans fournir une interprétation définitive de la position d'Adorno sur cette question, les développements qui précèdent laissent entrevoir certains aspects de celle-ci. On trouve un premier exemple de contribution du développement de la rationalité à l'hétéronomie dans la question de la «spécialisation». Au minimum, on pourrait dire que pour des raisons peut-être accidentelles, l'organisation actuelle du travail théorique contribue à la prolifération de la «pensée stéréotypée». Le degré de spécialisation de la recherche force les scientifiques à ne véritablement penser que d'infimes aspects des problèmes sur lesquels ils travaillent, et à pallier à leurs perspectives partielles au moyen d'opinions héritées de leurs collègues. Par ailleurs, cette même spécialisation les force à

¹²⁸ *La dialectique de la raison*, 281.

¹²⁹ *Dialectique négative*, 408.

¹³⁰ *Dialectique négative*, 64.

s'inscrire dans des cadres théoriques strictes sans vraiment prendre le temps de les interroger. Pour prendre des exemples qui me concernent, combien de philosophes «analytiques», de «phénoménologues», de «théoriciens critiques», «d'hégéliens» (etc.) ont véritablement pris le temps de se familiariser en détail avec les formes de réflexion philosophique qu'ils rejettent ? On pourrait cependant protester que ce qui est ici mis en cause n'est pas la rationalité elle-même. Soit, la prolifération de l'opinion au sein même des domaines de la connaissance contribue au «manque de réflexion»¹³¹ que décrie Adorno. Mais ce problème semble attribuable à une certaine organisation de la recherche, et aux chercheurs eux-mêmes – dans la mesure où des efforts individuels peuvent parfois palier en partie au problème de la spécialisation.

En décrivant la «pente glissante» qui mène de l'opinion à l'attachement obstiné à l'opinion, et finalement à son affirmation brutale, j'ai tenté de souligner une certaine affinité entre ces glissements et certaines caractéristiques formelles de la pensée elle-même – que ce soit dans la forme du jugement ou dans la tendance à transformer les contraintes logiques en contraintes sur la réalité. On trouve peut-être ici un lien plus serré entre les contraintes qui restreignent la réflexion et la rationalité. En termes plus généraux, la pensée a elle-même un caractère *contraignant* :

Bien avant tout contrôle social, avant toute adaptation aux rapports de domination, on pourrait déceler dans leur forme pure, dans la nécessité logique, une non-liberté, une contrainte envers ce qui est pensé comme envers le sujet pensant, qui, du seul fait de la concentration, doit se faire du tort. On étouffe ce que l'on ne parvient pas à intégrer dans l'exécution du jugement ; la pensée exerce par avance cette violence que la philosophie réfractait dans le concept de nécessité.¹³²

Étant elle-même une forme de comportement, la conjonction de ce caractère contraignant et de certaines dispositions intellectuelles – par exemple, le «besoin scientifique de mise en ordre»¹³³ –, mène à une exacerbation des contraintes limitant la capacité de réflexion.

Pour Adorno, cette exacerbation trouve une expression particulièrement nette dans la tendance de tout un pan de la tradition intellectuelle à chercher des «lois immuables», tant dans le domaine des lois pratiques que dans le domaine théorique :

¹³¹ *La dialectique de la raison*, 198 ; cité précédemment.

¹³² *Dialectique négative*, 282.

¹³³ *Dialectique négative*, 38.

Est décernée aux lois l'épithète élogieuse d'«immuables», qui doit les élever au-dessus de l'épouvantail de l'anarchie, sans que pointe le soupçon qu'elles pourraient justement constituer ce mal ancestral : la non-liberté.¹³⁴

Pour éviter d'être déstabilisé sans cesse par la réalité hétérogène, le penser tend à se rendre aveugle à ce qu'il y a de déstabilisant en elle, et à privilégier compulsivement les perspectives qui minimisent ce risque de déstabilisation. La perspective de «lois immuables», et plus généralement l'ensemble des perspectives qu'a tenté d'élaborer la tradition métaphysique, sont des baumes de choix pour cette allergie à l'instable. Le problème générale est que la quête de ces baumes se retourne contre elle-même : elle risque de changer les moyens de la réflexion – ici, les lois – en fin, au prix d'un sacrifice d'une véritable compréhension de l'objet de la réflexion – que ce soit la réalité, ou, tout particulièrement, la liberté.

Pour mieux comprendre ce reproche, on peut prendre un exemple qui préoccupe tout particulièrement Adorno : celui de la loi morale kantienne, et de son caractère de donnée.¹³⁵ Selon la lettre de la doctrine kantienne, ce qui assure la *réalité* de la loi morale et de la liberté – ce qui écarte la possibilité que liberté et moralité soient des illusions – serait un *fait de la raison* : la loi morale se donne nécessairement à nous. Fait (*Faktum*) de la raison – peut-être même *acte* de la raison¹³⁶ – et non pas fait naturel, la loi morale témoignerait donc de *l'autonomie* de la raison : la raison pure pratique a la capacité de fournir d'elle-même une loi à la volonté. Cette perspective rend impossible la compréhension de l'existence de la loi : à la question de savoir pourquoi la loi morale existe, nous sommes forcés de nous en tenir à un «c'est ainsi». Dès lors, nous cessons d'être en mesure d'expliquer pourquoi l'existence de la loi serait «nécessaire» et non pas

¹³⁴ *Dialectique négative*, 304.

¹³⁵ Cf. *Dialectique négative*, 286, 292, 315, et passim.

¹³⁶ La doctrine du *Faktum der Vernunft* pose plusieurs problèmes, notamment celui d'expliquer l'usage du terme *Faktum* plutôt que du terme *Tatsache*, que Kant utilise habituellement pour désigner les «faits». Certains interprètes récents tentent d'expliquer cette excentricité terminologique en suggérant que l'usage du terme *Faktum* visait à souligner la dimension *active* du «fait» de la raison : le «fait» de la raison serait à comprendre comme un *acte* de la raison. (Pour une interprétation de ce type, voir Paul Franks, *All or Nothing*, p. 278. Voir aussi George Di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and his immediate Successors*, p. 166-7.) L'ensemble du cinquième chapitre du livre de Paul Franks, *All or Nothing*, développe une version particulièrement étoffée de ce type d'interprétations, qui tente de rendre compte sur cette base de l'argument général de l'«analytique de la raison pratique».

«contingente», le fruit du hasard.¹³⁷ En exagérant un peu : simplement considérée comme «donnée», la «loi» pourrait tout autant être le fruit d'une excentricité des habitants de Königsberg ou des européens de l'ère moderne, ou peut-être d'une phobie de ce qu'il y a d'historique et changeant dans la moralité. Plus précisément, dans la mesure où la prétention d'avoir découvert une loi morale immuable est accompagnée de l'interdiction d'en interroger la source, celle-ci devient irrationnelle : elle «impose au progrès de la réflexion un arrêt.»¹³⁸ De plus, dans la mesure où on accepte cette loi comme donnée, on s'y trouve assujettit : elle se change en contrainte pour notre comportement.

Dans cet exemple – tout comme dans l'exemple de l'interdiction de «dire ce qu'on ne peut pas dire», considéré précédemment –, on trouve une forme d'aveuglement et de violence interne au penser : on interdit de remettre la «loi» présumée rationnelle en question, et on lui assujettit la réalité ou notre comportement. La prétention d'Adorno est que ces exemples ne sont pas des cas isolés : ils sont symptomatiques du fait que la formulation de lois immuables, *a fortiori* dans le domaine pratique, ne peut être accomplie sans imposer un arrêt à la réflexion (aveuglement) et nous assujettir une contrainte hétéronome (violence). Formulé ainsi, le reproche qu'adresse Adorno aux fanatiques de l'immuable peut être généralisé : dans la mesure où la conclusion d'une réflexion – une «position» – contraint la réflexion et assujettit nos comportements ultérieurs, celle-ci est hétéronome et contribue à notre non-liberté.

En termes un peu schématiques, si les contraintes de toutes sortes que nous impose notre contexte social – qui vont de ce que ce contexte nous impose de faire pour subvenir à nos besoins vitaux aux idéologies qui y prolifèrent, en passant par les diverses techniques de répression, de censure, et de manipulation des masses – constituent les conditions extérieures de notre non-liberté, ces conditions se prolongent à l'intérieur de nous-mêmes. Dans la constitution des individus, la *non-liberté* apparaît avoir deux dimensions : l'une psychologique – l'ensemble de ces impulsions qui nous

¹³⁷ Cf. *Dialectique négative*, 287 ; comparer à la note de la page 418 sur l'identité entre contingence et nécessité.

¹³⁸ *Dialectique négative*, 286.

rendent incapables de confronter la réalité et qui nous font reproduire la brutalité de notre adaptation à celle-ci –, l'autre réflexive – l'ensemble de ces «raisonnements» et «idées» qui empêchent leur remise en question et qui contribuent à nous assujettir. Il reste maintenant à préciser en quoi l'explicitation de ces conditions de la non-liberté permet la prise de conscience de notre «enracinement dans la nature».

En quoi ces conditions de la non-liberté sont-elles «naturelles» ? Du point de vue d'Adorno, cette naturalité ne saurait être entendue au sens d'une «nécessité naturelle», d'une «donnée naturelle immuable»¹³⁹ ou indépassable – comme par exemple le caractère indépassable avec lequel s'impose à moi le fait que j'ai une tête ovale et non pas carrée ou triangulaire. Conjointement à sa critique de la quête de «lois immuables», Adorno nous enjoint à dissoudre toute illusion d'immuabilité de ce que nous considérons comme *donné*. Conférer une «naturalité» de ce genre à une contrainte ou une norme, c'est la mettre hors de portée pour la réflexion et nous forcer à nous «adapter» à elle. De ce point de vue, la «légalité naturelle» des normes, des contraintes ou des lois est «idéologie [...] mystification [...] envoûtement archaïque»¹⁴⁰.

Par contre, pour Adorno, «la légalité naturelle est réelle si on y voit la loi d'évolution de la société inconsciente...»¹⁴¹ Malgré tous les efforts de l'*Aufklärung*, nous nous sommes avérés incapables de développer des sociétés qui nous permettraient véritablement de déployer nos efforts collectifs pour favoriser l'épanouissement de chacun d'entre nous. De façon récurrente, systématique nos sociétés et nos pratiques s'avèrent irrationnelles et contraignantes, aveugles et violentes. Pour Adorno, cette systématisme est telle que pour nous, la violence et l'aveuglement en viennent à former une sorte de *fatalité*, de *destin*. Ainsi, en dernière instance, la *non-liberté* serait à penser comme «l'enracinement du cours du monde dans le destin»¹⁴². Or, à la lumière de l'analyse précédente de la peur et de la rage animale, cette fatalité peut être comprise comme ayant une origine naturelle : elle est le prolongement et la répétition de ce *cercle*

¹³⁹ *Dialectique négative*, 431.

¹⁴⁰ *Dialectique négative*, 431-2.

¹⁴¹ *Dialectique négative*, 431.

¹⁴² *Dialectique négative*, 301.

vicieux qui réduit l'existence animale à une lutte pour la survie. Bref, cette *fatalité* est l'ensemble complexe des conditions (sociales, psychologiques, intellectuelles, etc.) qui font que

l'histoire humaine, celle de la domination croissante de la nature, continue l'histoire inconsciente de la nature : manger et être mangé.¹⁴³

En tant qu'elle est la «loi d'évolution de la société inconsciente», le cercle vicieux de la violence et de l'aveuglement demeurera fatalement intact tant et aussi longtemps que les hommes ne seront pas *libres*.

¹⁴³ *Dialectique négative*, 431.

2.

Nous n'avons pas le moindre doute – et c'est là notre pétition de principe – que dans la société, la liberté est inséparable du penser éclairé.¹⁴⁴

Les développements du chapitre précédent mettent en question la contribution des lumières à l'émancipation des hommes. Le ver est dans le fruit. La raison contribue à la non-liberté en renforçant la contrainte qui pesait déjà sur le comportement animal. La critique adornienne de la non-liberté jette tout autant d'ombre sur la perspective d'une liberté qui aurait précédé le développement de la raison et de la civilisation, sur le «fantasme d'une nature bonne»¹⁴⁵. Le vers est aussi dans l'arbre. Laisée à elle-même, la «nature» est traversée par une contrainte toute aussi radicale : l'alternative entre manger ou être mangé. Comme perspective sur le comportement moral, ce diagnostic frise le désespoir. Si l'ampleur des contraintes que l'ordre social, nos impulsions, et la raison font conjointement peser sur notre comportement est telle que le laisse entendre Adorno, la liberté pourrait bien s'avérer impossible. La pratique serait en proie à une sorte de «dictature de la contrainte», nos seules possibilités d'action étant celles que dictent les contraintes qui nous assaillent de toute part, par une sorte de fatalité. Dans la mesure où ces contraintes sont elles-mêmes violentes, et nous poussent à reproduire cette violence (que ce soit par la simple imposition de contraintes aux autres ou à nous mêmes, ou par le ressentiment envers et l'agression de ceux qui semblent se dérober à ces contraintes) nous serions voués au mal : «le mal serait ... leur [les hommes] propre non-liberté ; c'est d'elle que viendrait le mal.»¹⁴⁶

La réflexion d'Adorno sur la possibilité de la liberté s'appuie sur ce diagnostic de l'état de *non-liberté* des hommes, de la fatalité de la violence et de l'aveuglement, pour tenter d'articuler les ressources qui permettraient d'y résister. Soumis à cette fatalité, nous sommes en proie à une sorte de dictature de la contrainte. C'est pourquoi,

¹⁴⁴ *La dialectique de la raison*, 15.

¹⁴⁵ *Dialectique négative*, 192.

¹⁴⁶ *Dialectique négative*, 264.

la liberté, «ce moment qui transcende l'enracinement du cours du monde dans le destin [...] vaudrait pour ce qui diffère de la contrainte.»¹⁴⁷ L'objectif du présent chapitre est de parvenir à mieux comprendre ces ressources, et la perspective de la liberté qui s'en dégage. Pour demeurer fidèle à l'idée que l'on ne peut penser la liberté à coup de définitions et d'affirmations, comme si la liberté «était une chose donnée ou inévitable au milieu du donné»¹⁴⁸, Adorno se doit de penser les ressources d'une résistance à la non-liberté au sein même de ses conditions. Bref, la liberté ne peut être pensée qu'à partir d'une «négation déterminée» de la non-liberté. En quoi les conditions de la non-liberté contiennent-elles en germe les ressources de la liberté ? Quelle est, plus précisément, la conception adornienne de la liberté ? Quelles perspectives en découlent pour la pensée et l'agir ?

L'orientation générale de la réponse adornienne à ces questions me semble constante : si la raison et la nature en nous, la réflexion et l'impulsion, tendent généralement à renforcer la contrainte à laquelle il nous faudrait résister, ces deux pôles de notre existence sont néanmoins les seules ressources que nous avons contre la non-liberté. Avant de me pencher sur le détail de cette réponse, on peut en avoir un premier aperçu sur la base des considérations du chapitre précédent.

2.1

Bien que la critique du caractère contraignant de la raison aille souvent de pair avec une hostilité envers elle, Adorno en tire la conclusion contraire. Aujourd'hui comme par le passé, le «fléau»¹⁴⁹ qui nous ensorcelle

n'est pas dû à trop mais à trop peu de raison et ... les mutilations que l'actuelle rationalité particulariste fait subir à l'humanité sont les stigmates de l'irrationalité totale.¹⁵⁰

¹⁴⁷ *Dialectique négative*, 301.

¹⁴⁸ *Dialectique négative*, 280.

¹⁴⁹ Traduction littérale du concept d'*Unwesen* – selon le dictionnaire PONS –, que j'examinerai dans plus de détail un peu plus loin dans ce chapitre.

¹⁵⁰ *Prismes*, 13.

En concluant qu'il faudrait chercher la liberté dans ce qui se dérobe à la raison, dans l'impulsion ou la nature, on se livre sans défense à la contrainte naturelle.¹⁵¹ Plus précisément, un «isolement pathologique ... emprisonne la nature tout entière»¹⁵² : un isolement dans la particularité, le chacun pour soi. L'autoconservation, l'exigence d'agir de façon à assurer sa propre survie et celle des siens, en est l'expression la plus générale. En tentant de servir son intérêt particulier, l'individu – qu'il fasse partie de notre espèce ou d'une autre – sert bel et bien une sorte d'intérêt général : que ce soit celui de la «survie» de l'espèce ou de la «survie» de l'organisation sociale. La métaphore de la «main invisible» visait juste, ou presque. Car cet intérêt général n'est pas le bon : c'est un moyen transformé en fin. Dans les conditions actuelles et passées, l'*organisation* de la vie naturelle ou sociale a toujours passé par la contrainte, l'aveuglement et la violence : par un cycle qui *nécessite* l'assujettissement et la souffrance des individus. Sans l'intervention de la rationalité et d'une civilisation véritablement guidée par elle¹⁵³, il n'y a aucun espoir de briser ce cycle ; aucun espoir qu'émerge une universalité qui ne dépendrait pas du malheur individuel.¹⁵⁴

¹⁵¹ Le passage suivant donne un bon exemple de l'attitude d'Adorno par rapport à de telles conceptions : «Le décisionisme, en éliminant la raison dans le passage à l'acte, la livre [la pratique] à l'automatisme de la domination : la liberté irréféchie qu'il prétend posséder devient l'esclave d'une non-liberté totale. Le reich hitlérien, alliant décisionisme et darwinisme social, prolongement affirmatif de la causalité naturelle, a sur ce point été instructif.» (*Dialectique négative*, 277)

¹⁵² *La dialectique de la raison*, 197.

¹⁵³ D'où l'idée que la «liberté ne peut se réaliser qu'à travers la contrainte civilisatrice et non comme retour à la nature». (*Dialectique négative*, 182)

¹⁵⁴ Cette thématique complexe, qui mène au-delà du seul concept de liberté, converge autour du concept d'*humanité*. Bien que je me concentrerai ici sur les ramifications de cette thématique du point de vue du problème de la liberté, il serait intéressant, dans un autre contexte, d'étendre la réflexion au concept d'*humanité*. À ce sujet, les passages suivants du cours sur la *L'histoire et la liberté* sont particulièrement éloquentes : «The fact is that particularity will be the mark of all historical movements as long as there is no such thing as what we might call a human race, that is to say, a society that is conscious of itself and has its fate in its own hands. As long as that remains true, all progress will be particular, not just in the sense that progress will always come about at the expense of groups who are not directly involved in it, and who have to bear the brunt of progressive changes, but in the sense that progress has a particular character by nature.» (*History and Freedom*, 12) «This dialectical moment in the concept of humanity as a totality can best be clarified by the definition of mankind as that which excludes absolutely nothing. If humanity were a totality that no longer contained any limiting principle, it would be free from the coercion that subjects all its members to such a principle. It would thereby cease to be an imposed unity.» (*History and Freedom*, 146)

De même, bien que la critique de l'aveuglement et la violence de nos impulsions soit d'ordinaire conjointe à une hostilité envers celles-ci, Adorno en tire ici encore la conclusion contraire :

Toutes les déterminations pensables de ce qui est moral – même la plus formelle, qui en fait l'unité de la conscience de soi comme raison – sont extraites de la matière dont précisément la philosophie morale voulait se garder d'être souillée. Aujourd'hui la morale est rendue à l'hétéronomie qu'elle déteste, et elle tend à se supprimer. Sans recours à un matériau, aucun devoir ne pourrait découler de la raison : mais si celle-ci doit donc reconnaître son matériau *in abstracto* comme condition de sa possibilité, elle ne peut pas entraver la réflexion sur ce matériau spécifique ; sinon, c'est cela justement qui la rendrait hétéronome.¹⁵⁵

La tradition dont Kant est le héraut relègue toute nature à l'hétéronomie¹⁵⁶. Conformément à la phobie de l'instable dont témoigne la tradition métaphysique, une grande part de la philosophie pratique est en proie à une phobie de l'impulsif, de «tout l'héritage du moment naturel prélogique» qui s'exprime dans l'action. Cette phobie s'est éventuellement incarnée dans l'exigence d'*autonomie*, conçue comme un agir qui ne s'oriente qu'à partir de la raison et de ses principes, à l'exclusion de toute influence de la nature en nous ou hors de nous.¹⁵⁷ Dans le sillage de sa critique de la métaphysique, Adorno condamne sévèrement ce type de conceptions de l'autonomie.¹⁵⁸ La tentative de dissoudre toute forme de *dépendance* de l'agir et penser à l'égard de ce qu'il ne maîtrise pas et qui le dépasse – l'influence de l'impulsion sur l'agir et la «teneur

¹⁵⁵ *Dialectique négative*, 294.

¹⁵⁶ Cette conception de «l'hétéronomie» est explicite dans le texte suivant : «Si donc la matière du vouloir, qui ne peut être autre chose que l'objet d'un désir lié à la loi, pénètre dans la loi pratique comme *condition de la possibilité* de cette loi, celle-ci devient hétéronomie de l'arbitre, c'est à dire une dépendance à l'égard de la loi naturelle qui contraint de suivre une impulsion ou une inclination quelconque...» (*Critique de la raison pratique*, V, 33)

¹⁵⁷ C'est ce qu'exprime la conception kantienne de l'autonomie, explicite dans le texte suivant : «L'*autonomie* de la volonté est l'unique principe de toutes les lois morales et des devoirs conformes à ces lois ... C'est en effet dans l'indépendance à l'égard de toute matière de la loi (c'est-à-dire à l'égard d'un objet désiré) et pourtant, en même temps, dans la détermination de «l'arbitre» par la simple forme législative universelle, dont une maxime doit être capable, que consiste l'unique principe de la moralité.» (*Critique de la raison pratique*, V, 33)

¹⁵⁸ Le cours sur les *Problèmes de la philosophie morale* est particulièrement clair sur ce point : «In the name of freedom, that is, in the name of control over the emotions by consciousness, the gratification of the instincts and, in general, happiness of every kind falls victim to a kind of taboo and is banished from philosophy. God knows that such an intention is anything but alien to Kant, for Kant – and here he is not without predecessors, Spinoza does exactly the same thing – banishes sympathy, compassion and the direct expression of pity from his ethics because all impulses of this sort are merely natural impulses, and are purely instinctual. As such, they are said to be incompatible with pure reason, with the principles of reason. Therefore, because this extreme view of the concept of freedom is based on its absolute independence from all existing beings, from nature as such, it threatens to become transformed into unfreedom.» (*Problems of moral philosophy*, 119-20)

chosale»¹⁵⁹ dans le penser – multiplie exponentiellement la contrainte qu’implique cette dépendance. Même lorsqu’on tente de l’éliminer, le penser et l’agir contient nécessairement une part non maîtrisée, voire irréfléchie : témoignage du fait que nous pensons et agissons toujours à partir d’une situation qui nous dépasse.¹⁶⁰ Puisque la phobie de l’instable et de l’irrationnel nous contraint à occulter la part irréfléchie de notre pensée ou action, celle-ci devient pathologiquement, voire irrémédiablement irréfléchie. Car la réflexion sur ces présupposés, plutôt que d’être simplement non encore accomplie, tombe sous le coup d’une interdiction. Dès lors, «la part d’hétéronomie qui entre dans la constitution interne de l’autonomie s’intensifie jusqu’à devenir rage contre cette raison qui doit être l’origine de la liberté»¹⁶¹ : sous peine de devoir laisser place à l’instabilité et aux impulsions qui la terrorisent, la raison ne doit à aucun prix se pencher sur elle-même. Plutôt que de penser l’hétéronomie qu’il nous faut éviter à partir de la *phobie* des facteurs extra-rationnels dont dépendent inévitablement l’agir et le penser, Adorno cherche à la penser à partir de ce genre d’irréflexion pathologique et des affirmations brutales qui l’accompagnent. L’hétéronomie véritable est «*l’envoûtement*», ce qui met l’ordre imposé et sa brutalité hors de portée de la réflexion. En tentant d’exclure au nom d’une fausse autarcie tout ce qui dépasse la rationalité, on reproduit l’envoûtement, plutôt que de travailler à le dissoudre.

Pour tenter de penser plus en détail ces deux dimensions de la liberté, il faudrait trouver le moyen de les articuler ensemble dans leur rapport à *l’agir*, et éventuellement à *l’acte libre*. C’est ce que tente d’accomplir Adorno dans le chapitre de *Dialectique négative* sur la liberté. Les analyses de ce chapitre s’ancrent dans une analyse critique du concept de *volonté*. L’objectif de cette emphase sur la volonté me semble être de

¹⁵⁹ «Pas d’être sans étant. Le quelque chose en tant que substrat nécessaire au penser du concept, même à celui du concept de l’être, est l’abstraction la plus extrême de la teneur chosale (*das Sachhaltige*) non identique au penser, et qui néanmoins ne saurait être éliminé par aucun processus supplémentaire de pensée ; sans le quelque chose on ne peut pas penser la logique formelle.» (*Dialectique négative*, 167)

¹⁶⁰ C’est pourquoi Adorno exige que la pensée aie pour point de départ une certaine absence de conscience : «c’est quasiment sans en avoir conscience que la conscience devrait se plonger dans les phénomènes par rapport auxquels elle prend position» (*Dialectique négative*, 40) En cherchant à se maîtriser elle-même dès le départ, la pensée est vouée à répéter sans en avoir conscience, ce qu’elle a déjà «pensé à l’avance» (*Ibid.*) : elle s’enchaîne irrémédiablement à des présupposés qu’elle ne pourra examiner.

¹⁶¹ *Dialectique négative*, 315.

trouver un contexte à partir duquel le problème de l'acte libre peut être pensé dans toutes ses dimensions, en n'excluant aucune des dimensions de l'agir. En d'autres termes, la volonté est à la fois le champ de mines où se croisent les différentes contraintes qui pèsent sur les individus, et le champ de ruines d'où leur liberté pourrait peut-être jaillir, même après que son idée aie «perdu son pouvoir sur les hommes»¹⁶². Mon analyse partira donc, dans la prochaine section, de l'analyse adornienne de la volonté. Par la suite, je m'efforcerai d'articuler plus précisément, dans l'ordre, les deux aspects de la volonté libre telle que la conçoit Adorno. Le problème avec lequel je conclurai ce chapitre est celui de la possibilité de leur unité.

2.2

Pour Adorno, la volonté – généralement, l'instance qui oriente les décisions de celui qui agit – ne peut ni être identifiée à la conscience, au moi, ni non plus en être radicalement séparée : «la conscience, le discernement rationnel, n'est pas simplement identique à l'action libre, ne doit pas être purement assimilée à la volonté.»¹⁶³ Sans discernement rationnel¹⁶⁴, sans capacité de penser et réfléchir l'agir, l'orientation de l'action serait livré sans défense au poids de la mauvaise tendance naturelle : comme celle de l'escargot, la décision deviendrait le fruit d'une «nature aveugle»¹⁶⁵. Soumis entièrement aux considérations prétendument rationnelles de la conscience¹⁶⁶, aux normes qu'elle honore, l'orientation de l'action serait livrée à l'envoûtement qui pèse

¹⁶² *Dialectique négative*, 260.

¹⁶³ *Dialectique négative*, 275.

¹⁶⁴ Nietzsche fournit peut-être l'exemple paradigmatique de conceptions pour lesquelles le processus de décision est gouverné par des instances pré-conscientes, indépendantes du moi. Selon ce modèle, du moins selon certaines interprétations – comme celle de Brian Leiter dans son article «Nietzsche's theory of the will» – les décisions et même les pensées seraient fondamentalement déterminées par les faits physiologiques et psychologiques qui caractérisent celui qui agit. L'idée que la conscience et ses présumées «évaluations rationnelles» déterminent nos décisions n'est rien qu'une illusion.

¹⁶⁵ *Dialectique négative*, 277.

¹⁶⁶ Pour Adorno, Kant est le modèle de ce genre de conceptions. C'est du moins ce qu'on pourrait conclure à partir de textes comme le suivant : «Par la volonté, on entend une faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois. Et une telle faculté ne peut être rencontrée que chez des êtres raisonnables.» (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, IV : 427 ; Cité partiellement par Adorno, *Dialectique négative*, 275)

sur la rationalité : comme celle de l'antisémite, la décision serait celle d'une «nature opprimée»¹⁶⁷. Il faut donc rejeter les deux termes de l'alternative.

Pour Adorno, en plus d'être constituée par «la conscience, le discernement rationnel»¹⁶⁸, la volonté serait constituée par un élément irréductiblement «corporel»¹⁶⁹ et «facticiel»¹⁷⁰ qui excède la conscience tout en se rapportant à elle : le «supplément»¹⁷¹ (*Hinzutretende*), «lié à la raison et qualitativement différent d'elle»¹⁷². Le moment rationnel de la volonté, «la conscience qui reflète les moments [de la réalité] dans la mesure où elle peut les atteindre de façon conséquente»¹⁷³ est la seule instance capable de distinguer le bien du mal. Ainsi, seule la conscience peut tenter de dégager les possibilités d'action qui éviteraient de reproduire «ce mal ancestral : la non-liberté.»¹⁷⁴

Par ailleurs, sans le supplément, la volonté ne saurait passer de la conscience à l'acte : «l'impulsion, à la fois intramentale et somatique, pousse au-delà de la sphère de la conscience, à laquelle pourtant elle appartient aussi»¹⁷⁵. Compte tenu des limites radicales de la connaissance qu'a la conscience de sa situation, mais aussi du bien et du mal, on ne saurait trouver dans la conscience isolée – «pure» – ce qui la mène hors de «l'attitude contemplative ... l'attitude qui ne veut rien.»¹⁷⁶ Après tout, cette dernière semble bien plus propre à dissiper le doute et l'aveuglement qui pèse sur la pratique. Le passage à l'acte interrompt abruptement le cours des réflexions de la conscience : «tout acte de volonté brise le mécanisme autarcique de la logique ; là, théorie et pratique sont conduites à s'opposer.»¹⁷⁷ Pour Adorno, ce qui assure le «saut»¹⁷⁸ entre raisonnement et décision ne peut être conçu qu'en termes résolument matérialistes, comme «l'héritage

¹⁶⁷ *Dialectique négative*, 277.

¹⁶⁸ *Dialectique négative*, 275.

¹⁶⁹ *Dialectique négative*, 277.

¹⁷⁰ *Dialectique négative*, 274.

¹⁷¹ *Dialectique négative*, 274.

¹⁷² *Dialectique négative*, 277.

¹⁷³ *Dialectique négative*, 293.

¹⁷⁴ *Dialectique négative*, 304.

¹⁷⁵ *Dialectique négative*, 276.

¹⁷⁶ *Dialectique négative*, 278.

¹⁷⁷ *Dialectique négative*, 278.

¹⁷⁸ *Dialectique négative*, 274.

du moment naturel prélogique»¹⁷⁹ : impulsions d'un corps réagissant sans cesse à son environnement. Ces impulsions sont «somatiques», corporelles : influx nerveux qui déclenchent les mouvements corporels – «l'aspect moteur de la réaction», ce qui fait que «la main tressaill[e]»¹⁸⁰. Mais elle sont aussi «intra mentales», internalisées par la conscience : que ce soit sous forme de désir ou d'émotion, ses impulsions peuvent être «perçues», et éventuellement conçues et réfléchies par la conscience de celui qui agit. En d'autres termes, les impulsions sont aussi à l'intérieur de la sphère du concept – elles font partie de ce «non-conceptuel [qui] est un caractère constitutif du concept»¹⁸¹.

En somme, la volonté serait le résultat complexe du mouvement de réflexion qui dégage et évalue les différentes possibilités d'action, et du jaillissement soudain d'impulsions qui interrompent la réflexion et déclenchent le passage à l'acte. Ces deux mouvements ne peuvent être conjoints sans problème : ils s'interrompent mutuellement, la conscience en tentant de repousser le passage à l'acte impulsif, le supplément en rompant le calme de la contemplation. Or, pour Adorno, peut-être paradoxalement, la possibilité de la liberté dépend d'une conjonction de l'un et l'autre de ces deux moments :

Avec l'impulsion, la liberté pénètre jusque dans l'expérience ; cela vivifie son concept de liberté, entendu comme celui d'un état qui ne serait ni nature aveugle ni nature opprimée. [...] Certes, une véritable pratique – l'ensemble des actes qui satisferaient à l'idée de liberté – nécessite une entière conscience théorique. [...] Mais la pratique a aussi besoin d'un autre élément, qui ne s'épuise pas dans la conscience, quelque chose de corporel, lié à la raison et qualitativement différent d'elle.¹⁸²

Compte tenu de la rupture entre ces deux moments, le défi principal d'une telle approche au problème de la liberté est de penser précisément leur articulation conjointe. En quoi la liberté a-t-elle besoin d'une «pleine conscience théorique», et en quoi cette conscience dépend-t-elle de «l'impulsion» corporelle ? En quoi la liberté a-t-elle besoin du supplément, et en quoi ce supplément dépend-il de la conscience ? Peut-on penser des «modèles» d'actions qui rendraient justice à ces deux moments ? Les trois prochaines sections s'attaqueront, dans l'ordre à ces trois questions.

¹⁷⁹ *Dialectique négative*, 292-3.

¹⁸⁰ *Dialectique négative*, 278.

¹⁸¹ *Dialectique négative*, 23.

¹⁸² *Dialectique négative*, 276-7.

2.3

Soit, sans un apport de la conscience, aucun espoir de corriger le déficit réflexif constitutif de la non-liberté. Mais pourquoi cet apport devrait-il prendre la forme spécifique d'une «pleine conscience théorique» ? La prémisse qui mène à l'exigence d'une «plein conscience théorique» est que la raison qui s'élève véritablement contre l'hétéronomie ne peut être que «la raison dans son intégralité, la raison philosophique»¹⁸³.

Cette prémisse me semble sous-tendue par deux thèses. La première, négative, est que sans une certaine distance avec la *pratique*, l'élaboration d'une réflexion suffisante pour briser l'envoûtement hétéronome est impossible. Pour être menée à bien, la réflexion doit être «sans visa pratique»¹⁸⁴. La *contrainte* de fournir des «visas pratiques» oblige la réflexion à produire des «réponses», au sens de conclusions univoques susceptibles de guider l'action. L'exigence de visa pratique étouffe d'avance la réflexion en lui imposant de *s'arrêter* là où elle serait menée à mettre en péril la possibilité de fournir des réponses univoques. La réflexion est ainsi assujettie aux contraintes qui envoûtent la pratique. Pour exprimer cette idée, Adorno utilise souvent l'image du type «d'alternatives» pratiques qui s'offrent aux individus d'aujourd'hui. De même dans les scrutins politiques soi-disant démocratiques, on présente aux électeurs «des alternatives entre lesquelles pour choisir, il faut en cocher une»¹⁸⁵, le penseur devrait se décider entre les différentes thèses univoques susceptibles d'être immédiatement transformées en réalisations pratiques. La contrainte qui exige que l'on prenne parti «correspond à la simplification grossière»¹⁸⁶, et finalement, à la bêtise. Pour Adorno, cette contrainte sabote dès le départ la réflexion. Contre cette tendance, il faut prendre au sérieux le fait que toute question – surtout si la question importe

¹⁸³ *Dialectique négative*, 292.

¹⁸⁴ *Dialectique négative*, 296.

¹⁸⁵ *Dialectique négative*, 45.

¹⁸⁶ *Dialectique négative*, 46.

réellement¹⁸⁷ – implique intrinsèquement la possibilité qu'on ne puisse y répondre de façon univoque sans sombrer dans l'idéologie – sœur de l'opinion. En d'autres termes, le questionnement véritable dépend de l'ouverture qui consiste à ne pas l'enchaîner d'avance à des possibilités de réponses préconçues. En un premier sens, la théorie – «l'attitude qui ne veut rien»¹⁸⁸ – cherche à préserver «la possibilité de ce qui n'est pas encore clos, l'expérience ouverte»¹⁸⁹.

La seconde thèse sous-jacente à l'exigence d'une «pleine conscience théorique» est une conception spécifique de la forme que prendrait une réflexion qui s'oppose véritablement à l'hétéronomie, et qui éviterait tout autant de reproduire les contraintes qui pèsent sur la pratique que d'en générer de nouvelles en étant en proie à une phobie de l'instable. Une telle réflexion théorique prendrait la forme d'«une philosophie transformée»¹⁹⁰ : non pas la philosophie conçue comme un domaine de recherche portant sur des questions spécifiques, particulièrement abstraites ; mais plutôt, la philosophie conçue comme «l'expérience pleine et non réduite, dans le médium de la réflexion conceptuelle.»¹⁹¹ Bien que le «médium de la réflexion conceptuelle» soit une des choses les mieux partagées – y aurait-il du langage, des actes, des faits ou même des personnes sans concepts ? – la philosophie entretient avec celui-ci une relation privilégiée :

Dans ses éléments nécessairement universels, toute philosophie, même celle qui a l'intention de la liberté, traîne avec elle une non-liberté dans laquelle celle de la société se prolonge. Elle porte la contrainte [*Zwang*] en elle ; mais c'est cette contrainte seule qui la protège de la régression dans l'arbitraire. Son caractère immanent de contrainte [*immanenten Zwangscharacter*], le penser est capable de le reconnaître de façon critique ; sa propre contrainte est le médium de son émancipation.¹⁹²

¹⁸⁷ Pour Adorno, la question de la liberté est un exemple par excellence de question qu'on doit penser sans s'attendre à la résoudre définitivement : «Sur les objets en question [la volonté et sa liberté] il faudrait réfléchir non pas de manière à les juger comme quelque chose qui est ou qui n'est pas, mais plutôt en incluant dans leur propre détermination aussi bien l'impossibilité de les saisir vraiment que la nécessité de les penser.» (*Dialectique Négative*, 256)

¹⁸⁸ *Dialectique négative*, 278.

¹⁸⁹ *Dialectique négative*, 317.

¹⁹⁰ *Dialectique négative*, 24.

¹⁹¹ *Dialectique négative*, 24.

¹⁹² *Dialectique négative*, 65 ; traduction modifiée.

La spécificité de la philosophie serait cette capacité à «reconnaître de façon critique» «son caractère immanent de contrainte», et de faire de cette contrainte interne «le médium de son émancipation». Qu'est-ce à dire ?

Pour Adorno, un discours véritablement philosophique se doit d'être conduit à la lumière d'une réflexion explicite sur les normes internes à la pensée – prétention à la vérité, critères de validité de l'argumentation, règles logiques, etc. Ces normes constituent les *contraintes internes* auxquelles la philosophie doit impérativement se plier, sous peine de sombrer dans l'arbitraire. Par ailleurs, au sein de la tradition philosophique, la réflexion sur ces normes est elle-même objet de débat. La plupart des autres formes de discours, voire toutes, se contentent de prendre les normes du penser pour acquises. Considérées ainsi, comme de simples données, les normes du penser sont tout aussi hétéronomes que les autres contraintes : elles se transforment en interdiction de réfléchir et en imposition de l'ordre qu'elles appellent, en *non-liberté*. La philosophie n'est surtout pas épargnée par ce risque d'un rapport non-libre aux contraintes du penser : comme je l'ai précédemment suggéré, Adorno critique de façon récurrente cette tendance de la philosophie à sombrer dans la non-liberté. Par contre, dans la mesure où la tradition philosophique fournit des outils pour entretenir avec elles un rapport de connaissance, cette tradition permet potentiellement de *critiquer* la stupidité, l'aveuglement et la violence dans notre rapport aux normes du penser – et ce, sans trahir ces normes et sombrer dans l'arbitraire. Selon mon interprétation, l'effort théorique principal de *Dialectique négative* est de mener à bien une telle «*autoréflexion du penser*»¹⁹³ sur ses contraintes internes, dans le but de rendre possible une liberté du penser.

Comment le penser peut-il critiquer ses excès sans néanmoins trahir ses propres normes ? Pour Adorno, un des traits du penser est de rendre possible une certaine explicitation de ses propres excès :

Penser signifie identifier. ... La contradiction est le non-identique sous l'aspect de l'identité ; le primat du principe de contradiction dans la dialectique mesure l'hétérogène au penser de l'unité.

¹⁹³ *Dialectique négative*, 183.

En se heurtant à sa limite, celui-ci se dépasse. La dialectique est la conscience rigoureuse de la non-identité.¹⁹⁴

Le penser procède toujours par l'*identification* : par des jugements unilatéraux, des *affirmations* qui déploient des *concepts* pour déclarer que la chose est *ainsi et non autrement*, et prétendent de ce fait dire la vérité sur la chose. Or, l'excès d'un jugement identifiant peut être explicité sous la forme d'une *contradiction* : une contradiction entre ce que l'on dit (c'est ainsi) et ce qui s'avère être (ce n'est pas seulement ainsi, ce n'est pas du tout ainsi, etc.). En terme abstraits, l'écart entre le jugement (ou le concept qu'il déploie) et la chose est leur *non-identité* : les motivations ou les possibilités d'actions légitimes que la loi réduit au silence, l'irrégularité dans l'expérience qui contrevient aux prédictions d'un modèle scientifique, la part d'injustice dans l'acte jugé juste, etc. Face à une contradiction, pour maintenir sa prétention à la vérité et éviter de sombrer dans l'irrationnel, le penser se doit de réviser son jugement. Ainsi conçue, la contradiction – la non-identité qui dénonce le mensonge de l'identité posée et imposée dans l'affirmation – est donc le critère qui permet d'explicitier et de dépasser les excès du penser. Suivant l'exemple de Hegel, Adorno désigne le processus par lequel le penser explicite et dépasse les excès de ses affirmations sans sombrer dans l'arbitraire comme *dialectique* :

Le penser n'a pas besoin de cesser de s'en tenir à sa propre légalité ; il est capable de penser contre lui-même sans se sacrifier ; si une définition de la dialectique était possible, c'en est une de cette sorte qu'il faudrait proposer.¹⁹⁵

Dans *Dialectique négative*, Adorno tente de diagnostiquer un excès fondamental et récurrent qui traverse l'ensemble de nos discours, *a fortiori* les discours théoriques. Il s'agit de la tendance à s'attacher compulsivement à l'identité, tendance qu'Adorno désigne aussi comme le «principe d'identité». Cette tendance répète sous une forme abstraite un geste rencontré précédemment à maintes reprises. Sous l'impulsion d'une phobie de l'instable, et donc du non-identique – de l'écart entre concept et objet qui déstabilise le penser –, la pensée tend à transformer son moyen en fin. L'identité, qui devrait servir à penser la chose, devient le but tacite du penser (parvenir à déployer des

¹⁹⁴ *Dialectique négative*, 14.

¹⁹⁵ *Dialectique négative*, 174.

concepts fixes qui seront une fois pour toutes adéquats à la chose)¹⁹⁶, au prix de simplifications, de travestissements, voire de mutilations de la réalité. En transposant ainsi à l'intérieur d'elle-même cette inversion compulsive de fin et moyens, la pensée reproduit l'aveuglement et la violence constitutives la non-liberté des hommes : comme l'antisémite et le prédateur, elle est en proie à une «rage [*Wut*] pour tout ce qui est différent»¹⁹⁷, rage qui la pousse à déformer la réalité en s'imposant à elle ; comme l'escargot, dont «la peur atrophie les organes»¹⁹⁸, la peur du non-identique atrophie la capacité de la pensée à se remettre en question, à réfléchir sur elle-même. Ainsi,

Le cercle de l'identification, qui en définitive n'identifie toujours que lui-même, fut tracé par le penser qui ne tolère rien d'extérieur. Un telle rationalité totalitaire, et pour cette raison particulière, était historiquement dictée par ce que la nature a de menaçant. C'est là sa borne. Le penser identifiant, le fait de rendre semblable n'importe quel dissemblable, perpétue dans l'angoisse l'assujettissement naturel. Une raison irréfléchie est aveuglée jusqu'à l'égarement face à tout ce qui se dérobe à sa domination. Pour le moment, la raison est souffrante ; la raison serait tout d'abord de se guérir de cela.¹⁹⁹

C'est tentant d'armer le penser contre cette tendance récurrente, cette fatalité à l'intérieur du penser qui reproduit «l'envoûtement naturel», qu'Adorno tente de travailler à l'«émancipation»²⁰⁰ du penser, au devenir d'une raison qui ne serait plus irrationnelle.

Comment combattre l'attachement compulsif à l'identité, sans néanmoins bafouer les normes du penser ? La réponse générale d'Adorno est qu'il faut mener le penser, par son *autoréflexion*, à comprendre que «de façon latente, la non-identité est le telos de l'identification, ce qu'il faut sauver en elle»²⁰¹. Comment comprendre cette formule touffue ? Conformément à sa prétention à la vérité, la finalité du jugement identifiant devrait être de «dire ce que la chose est»²⁰². Puisque «penser signifie identifier», on ne peut dire ce que la chose est qu'à partir de jugements identifiants. Pour Adorno, étant donné la nécessité de l'identification, le meilleur moyen de parvenir

¹⁹⁶ Ainsi posé, la critique adornienne de la métaphysique considérée précédemment converge avec la critique de l'attachement compulsif à l'identité : la métaphysique est une façon de répondre à la phobie de l'instable, qui sous-tend aussi l'attachement compulsif à l'identité.

¹⁹⁷ *La dialectique de la raison*, 215.

¹⁹⁸ *La dialectique de la raison*, 280.

¹⁹⁹ *Dialectique négative*, 212.

²⁰⁰ *Dialectique négative*, 65.

²⁰¹ *Dialectique négative*, 184.

²⁰² *Dialectique négative*, 184.

à «dire ce que la chose est» est de confronter toute identification à ce qui lui est *non-identique*. La prétention à la vérité est respectée au mieux par cette *confrontation critique* de ce qui est dit de la chose avec l'écart entre le concept et la chose.

Ainsi comprise, la prétention à la vérité oblige le penser à «ne se cramponn[er] à aucun immédiat»²⁰³ – à aucun *c'est ainsi*, aucune conviction brute, à aucune «évidence»²⁰⁴, à aucune *opinion*²⁰⁵. Tout jugement doit être soumis à la critique. Cette exigence critique converge avec l'idéal de liberté :

La liberté signifie la critique, la transformation des situations et non leur ratification par des décisions prises dans le cadre de leur structure contraignante.²⁰⁶

Si, en effet, le moment d'affirmation, le jugement unilatéral dont doit partir toute pensée, est le siège de la *non-liberté* dans le penser, le moment de dénonciation de l'ordre affirmé, de la critique, s'avère être le lieu de la liberté du penser. Cette liberté n'est pas l'autarcie d'un penser pur qui se déploierait par lui-même *a priori* pour se donner ses catégories et sa loi morale. Au contraire, la confrontation de l'identification à la non-identité dépend du rapport le plus intime du penser à la réalité, de l'expérience : «la liberté de la pensée ... consiste à s'oublier dans la chose et à se transformer»²⁰⁷. Le penser brise l'envoûtement, réfléchit pleinement sans «imposer sa domination ... sans sacrifice ni vengeance»²⁰⁸, lorsque son rapport au réel est assez intime pour lui fournir les indices de la non-identité qui lui permettront de se critiquer lui-même et éventuellement de critiquer la réalité. La liberté du penser, ce qui en lui diffère de la bêtise et de l'imposition d'ordre autoritaire, ne serait donc ni une *indépendance* par rapport à la réalité (contrairement à la «liberté au sens négatif» de Kant²⁰⁹), ni non plus

²⁰³ *Dialectique négative*, 26.

²⁰⁴ *Dialectique négative*, 292.

²⁰⁵ La «pensée stéréotypée» et la conception de «l'opinion» esquissées au chapitre précédent sont des figures paradigmatiques d'une pensée se cramponnant à ses propres jugements unilatéraux, en dépit de leur non-identité avec la réalité, et donc, de ce à quoi s'oppose une pensée qui rend justice à sa prétention à la vérité.

²⁰⁶ *Dialectique négative*, 274.

²⁰⁷ *Modèles critiques*, 137.

²⁰⁸ *Dialectique négative*, 175.

²⁰⁹ «C'est en effet dans l'indépendance à l'égard de toute matière de la loi (c'est-à-dire à l'égard d'un objet désiré) et pourtant, en même temps, dans la détermination de «l'arbitre» par la simple forme législatrice universelle, dont une maxime doit être capable, que consiste l'unique principe de la moralité. Or, cette indépendance est la liberté au sens négatif, alors que cette législation propre de la raison pure et comme telle pratique est la liberté au sens positif.» (*Critique de la raison pratique*, V, 33)

un *assujettissement* à la réalité. Ce serait plutôt, au sein d'une dépendance par rapport à ses propres contraintes et par rapport à la réalité, une capacité à dégager la *possibilité*, par la critique, d'une pensée et d'une réalité transformée – non pas transformée une fois pour toutes, mais transformée une nouvelle fois.

C'est finalement cette exigence de critiquer toute «identité», charnière du *rationalisme* d'Adorno, qu'exprime l'idéal d'une «entière conscience théorique». Pour compléter mon explicitation de cet idéal, il me faudrait préciser plus avant ce qu'il en est de cette «critique dialectique». Pour ce faire, je tenterai développerai une idée précise : pour Adorno, la critique se déploie par

la critique réciproque de l'universel et du particulier, les actes identifiants qui jugent si le concept rend justice de ce qui est saisi et si le particulier remplit aussi son concept...²¹⁰

Dans une «critique réciproque», il y aurait un double mouvement : une critique de l'universel à partir du particulier, et une critique du particulier à partir de l'universel. Cette idée témoigne de deux aspects de l'écart entre la pensée et la chose, de la non-identité. Si «le singulier est à la fois plus et moins que sa détermination universelle»²¹¹, cet écart peut être à la fois dû à ce qui dans la chose est «plus» que le concept, ou à ce qui dans le concept est «plus» que la chose. Comment comprendre ce double mouvement de la critique ?

Je vais examiner ces deux aspects dans l'ordre. Tout d'abord, en quoi le particulier permet-il la critique de l'universel ? Le texte suivant aide à préciser cette idée :

Même considérée sous son aspect le plus abstrait, la loi n'en possède pas moins un commencement, le côté douloureux de sa nature abstraite est l'indice d'un contenu qui s'est accumulé par strates successives, le signe d'une domination réduite à sa forme standard, celle de l'identité.²¹²

L'idée centrale du texte est que l'aspect *oppressif* des lois et des normes (l'universel) a pour témoin la souffrance qu'elle génère : la souffrance de l'individu (le particulier) qui est en partie hétérogène (ou non-identique) à la loi, mais à qui la loi s'impose comme un

²¹⁰ *Dialectique négative*, 181.

²¹¹ *Dialectique négative*, 186-7.

²¹² *Dialectique Négative*, 328-9.

ordre qui fait fi de cette hétérogénéité. Toute norme ou loi, toute *identité* posée, est susceptible d'engendrer une telle souffrance : qu'il s'agisse d'un banal «c'est ainsi», de la loi morale kantienne, de la loi de non-contradiction, de l'ensemble de normes auxquelles les membres d'une société doivent s'adapter, des normes qui marquent la scientificité d'un discours, ou des normes qu'impose l'antisémitisme de masse. Plus généralement, l'expérience de la souffrance et la dénonciation de l'identité posée qui en découle attestent de la «souplesse de la conscience face à la loi»²¹³. Dans son contact intime avec la réalité, par le billet des impulsions corporelles qui la traversent (la part «intralementale»²¹⁴ des impulsions que désigne le «supplément»), la conscience peut potentiellement corriger ce que la loi ou la norme a de rigide – ce qui en elle impose un ordre en faisant fi de ce qui lui est hétérogène. Ce processus peut être pensé plus précisément.

D'une part, les impulsions comme la souffrance *motivent* l'interrogation de l'identité posée. En elles, «le moment somatique ... survit dans la connaissance comme l'inquiétude qui la met en mouvement»²¹⁵. Confronté à la souffrance, le «*cui bono*»²¹⁶ – «à quoi bon?» – qu'on serait tenté d'opposer à l'exigence de réfléchir sur la loi est sommé de battre retraite. Que la loi fasse souffrir devrait suffire à pousser la conscience à reconnaître que ça ne va pas, qu'il faut réfléchir à nouveau sur la situation. D'autre part, la souffrance donnerait «un indice du contenu» du problème qui lui donne lieu. La souffrance témoigne de l'effectivité, de la réalité d'une contrainte à laquelle le sujet est forcé, malgré lui, de se plier : «la souffrance est une objectivité qui pèse sur le sujet»²¹⁷. La souffrance ne désigne pas cette contrainte de façon neutre, mais de façon normative, comme un poids qui ne devrait pas être : «Le moment corporel annonce à la connaissance que la souffrance ne doit pas être, que cela doit changer. 'La douleur dit : passe.'»²¹⁸ Si elle fait véritablement souffrir l'individu, la contrainte est *mauvaise*. La

²¹³ *Dialectique négative*, 300.

²¹⁴ *Dialectique négative*, 276.

²¹⁵ *Dialectique négative*, 247.

²¹⁶ *Dialectique négative*, 296.

²¹⁷ *Dialectique négative*, 29.

²¹⁸ *Dialectique négative*, 247.

souffrance pose ainsi une question : «Ca ne va pas. Pourquoi ?» À quoi tient la persistance de la contrainte désignée comme mauvaise ?

Pour répondre à la question que pose la souffrance, la réflexion doit tenter de découvrir la racine du mal, de la contrainte. Pour Adorno, cette réflexion doit prendre une forme spécifique. En effet, une des hypothèses qui traverse l'ensemble de la pensée d'Adorno est que l'incapacité de l'humanité d'empêcher la prolifération de contraintes qui les font souffrir et les assujettissent ne peut être comprise en étudiant *isolément* ses manifestations ponctuelles. Par exemple, comme j'ai tenté de le suggérer au chapitre précédent, on ne saurait selon-lui comprendre les phénomènes comme l'antisémitisme de masse sans en penser la continuité avec le développement de la rationalité et de nos sociétés. Confronté à la répétition de la tendance des lois et des normes à engendrer la souffrance, nous nous devons de tenter de comprendre ce qui les lie, leur origine et leur nature.

Adorno désigne le point focal de la réflexion sur cette tendance par le concept d'*Unwesen* – littéralement le *fléau*, mais aussi, suivant l'étymologie du terme, la *non-essence*. Le texte suivant fournit un aperçu de ce concept :

L'essence se convertit bien plutôt en ce qui est caché sous la façade de l'immédiat, les prétendus faits, et qui fait d'eux ce qu'ils sont, la loi du destin à laquelle l'histoire obéit jusqu'à maintenant; et ceci d'autant plus irrésistiblement que l'essence va se glisser plus profondément sous les faits afin de se faire facilement démentir par eux. Une telle essence est avant tout non-essence (*Unwesen*), l'agencement du monde qui rabaisse les hommes en moyen de son *sese conservare* [autoconservation], ampute et menace leur vie en la reproduisant et en leur faisant accroire que le monde serait ainsi en vue de satisfaire leur besoin.²¹⁹

Ces thèmes recourent ceux qui traversent le chapitre précédent. Si le concept d'*envoûtement* (*Bann*) désigne la racine, «au fond des sujets»²²⁰, de la multiplication des contraintes qui les assujettissent et les font souffrir, le concept de *non-essence* désigne l'aspect objectif, «glissée profondément sous les faits», de cette même racine de la multiplication des contraintes. Dans le cadre – limité – de la présente réflexion, *Bann* et *Unwesen* apparaissent ainsi comme deux aspects des conditions qui changent la contrainte en fatalité, des conditions de la *non-liberté* des hommes. En termes un peu

²¹⁹ *Dialectique Négative*, 205.

²²⁰ *Dialectique négative*, 417.

schématiques, si la réflexion sur l'*envoûtement* mène à dégager les mécanismes subjectifs qui constituent ces conditions (aveuglement, violence, reproduction de la norme d'autoconservation, etc.), la réflexion sur l'*Unwesen* mène à en faire «l'ontologie», à penser la nature et la logique de la fatalité des contraintes (naturelles, sociales, conceptuelles, etc.). Elle est «l'ontologie des conditions fausses»²²¹, l'excavation de la «loi d'évolution de la société inconsciente»²²². Comment comprendre, plus précisément, cette idée d'*Unwesen* ? Quel est son lien avec la «souffrance» ?

Je vais me concentrer sur un exemple :

C'est objectivement et non pas seulement à travers le sujet connaissant, que le tout qui est exprimé par la théorie est contenu dans le particulier qu'il faut analyser. La médiation des deux est elle-même produite par la totalité sociale. Mais elle est aussi formelle en raison de la légalité abstraite de la totalité elle-même, celle de l'échange. L'idéalisme qui en distille son esprit absolu, occulte en même temps le vrai, à savoir que cette médiation s'exerce sur les phénomènes comme mécanisme de contrainte (*Zwangsmechanismus*) ; c'est là ce qui se cache derrière ce qu'on appelle le problème de la constitution.²²³

Les thèmes qui parsèment ce passage sont familiers au lecteur d'Adorno (totalité sociale, idéalisme, échange, etc.) Mais l'aspect qui m'intéresse ici est la dernière phrase : l'idée que la «médiation» des phénomènes par la totalité «s'exerce sur les phénomènes comme mécanisme de contrainte». Cette thèse m'apparaît être un exemple type du moment ontologique, au sens strict, de la pensée d'Adorno. Celle-ci se situe dans le sillage des ontologies modernes – et tout particulièrement de la «logique» hégélienne. Il s'agit de penser le rapport entre le particulier et le contexte général dans lequel il s'inscrit, la totalité qui se cache derrière le phénomène – l'*Unwesen*. Comme d'autres avant lui, Adorno conçoit le contexte comme s'inscrivant dans la constitution du particulier. Mais au moment de penser le statut de cette «constitution» du particulier par la totalité, Adorno adopte une position anti-idéaliste, voire matérialiste. Non pas produit de la libre activité du sujet ou du concept, cette constitution est le produit de la *contrainte* : ayant pour ancêtre la norme de l'autoconservation que leur «nature» (universel) impose aux vivants (particuliers), la norme, l'ordre ou la loi

²²¹ *Dialectique négative*, 21.

²²² *Dialectique négative*, 431.

²²³ *Dialectique négative*, 64 ; traduction modifiée.

(l'universel) en vient à constituer l'individu ou la chose (particulier) en raison d'une *imposition* brutale et aveugle. En somme, cet exemple d'analyse «ontologique» révèle que le caractère de *contrainte* est un trait constitutif de la *médiation* des particuliers par l'universel, cachée par l'*Unwesen*. Ainsi,

elle [l'*Unwesen*] est pré-ordonnée à tous les sujets individuels parce qu'ils obéissent à sa *contrainte* jusqu'en eux-mêmes et que, jusque dans leur constitution monadologique, et précisément par celle-ci, ils représentent la totalité.²²⁴

Le passage à cette conclusion ontologique anti-idéaliste n'est pas arbitraire ou irrationnel. Cette conclusion s'appuie plutôt, elle aussi, sur le contenu de la souffrance :

La plus petite trace de souffrance absurde dans le monde de l'expérience inflige un démenti à la philosophie de l'identité tout entière qui voudrait détourner la conscience de l'expérience : «Tant qu'il y aura encore un mendiant, il restera du mythe»²²⁵ ; c'est pourquoi la philosophie de l'identité est mythologie comme pensée.²²⁶

Au sein même du discours, du «médium du concept», l'existence de la souffrance face à la loi pose une question qui risque d'être impossible à résoudre pour l'idéalisme : si la norme est bel et bien le produit de la libre activité du sujet, de la raison, pourquoi tend-elle fatalement à s'opposer aux intérêts du sujet, à se dérober à sa capacité de réflexion, et finalement, à contribuer à sa non-liberté ? La «réponse» d'Adorno à cette question ne nie pas l'implication de la rationalité dans la constitution des normes²²⁷. Mais elle insiste sur le fait que, dans la mesure où cette contribution est *hétéronome* – est imposition d'ordre se dérochant à la réflexion –, celle-ci prolonge irrationnellement la contrainte naturelle. C'est ce que permet finalement de penser la critique de l'universel à partir du particulier, de la norme de l'ordre ou de la loi à partir de la souffrance qu'elle engendre : aujourd'hui comme par le passé, le cœur du caractère hétéronome des normes est le fléau ou la non-essence «cachée sous la façade de l'immédiat, les prétendus faits, et qui fait d'eux ce qu'ils sont, la loi du destin à laquelle obéit l'histoire jusqu'à maintenant».

²²⁴ *De Vienne à Francfort*, 16 ; je souligne.

²²⁵ Adorno cite ici Benjamin.

²²⁶ *Dialectique négative*, 247.

²²⁷ Adorno s'oppose à la réduction du normatif au naturel. On pourrait comprendre en ce sens ses critiques sévères du «matérialisme vulgaire», qui, par exemple, «assimile le spirituel à des processus cérébraux»... (*Dialectique Négative*, 237-40)

Qu'en est-il du second mouvement de la critique, de la critique du particulier à partir de l'universel ? L'universel ne serait pas seulement faux, il contiendrait aussi un correctif à la fausseté du particulier. Pour mieux comprendre cette idée, partons ici encore d'un exemple :

Le moment de la non-identité dans le jugement identifiant est aisément discernable, dans la mesure où tout objet singulier subsumé sous une classe possède des déterminations qui ne sont pas comprises dans la définition de sa classe. Dans le concept plus emphatique qui n'est pas seulement une unité distinctive des objets singuliers dont il a été tiré, vaut néanmoins en même temps le contraire. Le jugement selon lequel quelqu'un est un homme libre se rapporte, pensé de façon emphatique, au concept de la liberté. Celui-ci est pourtant de son côté aussi bien plus que ce qui est prédiqué de cet homme, que cet homme de par d'autres déterminations, est plus que le concept de sa liberté. Celui-ci ne signifie pas seulement qu'on peut l'appliquer à tous les hommes singuliers définis comme libres. Il est nourri de l'idée d'un état dans lequel les individus auraient des qualités qu'on ne pourrait ici et maintenant attribuer à personne.²²⁸

Comme le souligne ce texte, la lamentation sur la fausseté du jugement identifiant et des «concepts abstraits»²²⁹, importante pour Adorno, a malgré tout un aspect confortable. Après tout, leur critique sous diverses formes est récurrente depuis Hegel. On pourrait aller jusqu'à dire que nombre de philosophes contemporains y ont développé une accoutumance. Mais pour Adorno, il est tout aussi capital – et peut-être plus difficile – de compléter cette idée en rendant aussi justice à ce qui dans le concept est «plus» que ce que l'on subsume sous lui.

Qu'est-ce qui, dans le concept de liberté, est «plus» que ce qu'ont été jusqu'ici les hommes à qui on l'applique ? Le texte suivant en donne un indice :

Plus le sujet et la communauté des sujets s'attribuent de liberté, plus la responsabilité du sujet est grande, et il la fuit dans une vie bourgeoise dont la pratique n'a jamais procuré au sujet l'autonomie sans restriction qu'elle lui adjugeait théoriquement. ... Mais *l'universalité du concept de liberté*, auquel se rapportent même les opprimés, se retourne brusquement contre ce modèle de liberté qu'est la domination.²³⁰

Adorno critique sévèrement l'idée de responsabilité que l'on adjoint presque toujours au concept de liberté. Tout d'abord, cette idée est le plus souvent un moyen d'oppression, servant à faire payer des individus non-libres pour une injustice sociale par rapport à

²²⁸ *Dialectique négative*, 186.

²²⁹ J.M. Bernstein insiste lourdement sur la critique adornienne des concepts abstraits – que Bernstein baptise «concepts simples». (Voir par exemple, le chapitre qu'il consacre à ce sujet : *Adorno: Disenchantment and Ethics*, 188-234.) Par contre, comme le remarque Deborah Cook – à juste titre, il me semble –, l'interprétation de Bernstein ne rend pas justice à l'idée tout aussi importante de ce qui dans le concept est «plus» que la chose, et qui permettrait de critiquer la fausseté de la chose. (Cf. *Deborah Cook*, «From the Actual to the Possible», 170-4.)

²³⁰ *Dialectique négative*, 267 ; je souligne.

laquelle ils sont impuissants et dont, puisqu'on ne parvient pas à réfléchir véritablement sur les conditions de cette injustice, on est incapable d'identifier le coupable :

elle charge les individus assujettis d'une injustice sociale à laquelle ils ne peuvent rien changer et les humilie sans cesse avec des exigences devant lesquelles ils doivent capituler.²³¹

Par ailleurs, l'idée de responsabilité donne l'illusion que les actes d'individus véritablement libres leurs seraient pleinement imputables, alors que même des actes véritablement libres dépendraient en vérité tout autant du contexte social qui les conditionne et les rend possible qu'aux individus qui les réalisent :

Alors que dans l'esprit de l'oppression, la tradition philosophique confond liberté et responsabilité, la liberté se transformerait en la participation sans crainte, active, de chaque individu : dans un tout qui ne figerait plus institutionnellement la participation, mais où celle-ci aurait de réelles conséquences.²³²

Non pas responsabilité de l'individu *isolé*, une liberté pleine serait «participation ... dans un tout», un tout qui donnerait véritablement sa place à une telle participation plutôt que de travailler systématiquement à l'annihiler. C'est ici qu'on peut saisir la «qualité» que la liberté attribue aux individus, mais qu'il leur est jusqu'à ce jour presque impossible de posséder. En termes abstraits, cette qualité est corrélée à «l'universalité du concept de liberté». La loi morale kantienne, malgré sa formalité et son caractère abstrait, en exprime un aspect. Pour agir librement plutôt que sous l'emprise de «lois pathologique»²³³, les intentions de l'individu devraient avoir une universalité : être non pas limitées à son intérêt particulier, mais plutôt par un intérêt qui pourrait être «l'intérêt de tous»²³⁴. Pour Kant comme pour Adorno, l'intérêt particulier est hétéronome, soumis à la contrainte naturelle, et, de fait, incompatible avec la liberté. Qu'est-ce à dire ?

À partir des considérations développées précédemment, l'hétéronomie de l'intérêt particulier a au moins deux aspects. D'une part, tant les opinions que les impulsions qui expriment l'intérêt particulier sont des *contraintes imposés* à l'individu. Elles sont l'expression de conditions qui imposent depuis toujours aux individus de

²³¹ *Dialectique négative*, 318.

²³² *Dialectique négative*, 319.

²³³ *Critique de la raison pratique*, V, 33.

²³⁴ *Dialectique négative*, 248.

lutter pour leur survie, et, ce faisant, de lutter pour la survie du «tout», de l'organisation naturelle, et éventuellement sociale dont ils font partie :

Afin de se satisfaire de quelque façon sous les formes actuelles, l'intérêt individuel fonctionnellement déterminé se doit de devenir lui-même premier ; il faut que l'individu confonde ce qui est pour lui immédiat avec la *prote ousia* [substance première]. Une telle illusion subjective a une cause objective : c'est uniquement grâce au principe de la conservation individuelle, avec toute son étroitesse, que le tout fonctionne. Il oblige chacun à ne regarder que soi, est préjudiciable à sa compréhension de l'objectivité et par conséquent devient objectivement, plus que jamais, le mal.²³⁵

D'autre part, jusque dans la poursuite objectivement nécessaire de leurs intérêts particuliers, les individus s'illusionnent. Non seulement se trompent-ils en croyant agir pour leurs intérêt en ce sens que les intérêts qu'ils servent seraient *aussi* ceux de l'organisation sociale dans son ensemble. De façon bien plus problématique, il s'avère que le «chacun pour soi» qui les change en vassaux de l'organisation sociale est à la racine de ce qui les empêche de réaliser leurs intérêts : d'une organisation sociale où, malgré l'abondance des ressources, tous ne mangent pas à leur faim ; où la possibilité de réussir professionnellement dépend du fait qu'ils se soumettent à une pression psychologique insupportable ; où ils sont forcés de participer à des rapports de pouvoirs prodigieusement incompréhensibles ; où le désespoir et la bêtise des masses peut en venir à se canaliser dans des boucheries humaines savamment pasteurisées par l'administration publique. Plus abstraitement, l'organisation sociale à laquelle nous nous assujettissons dépend de la prolifération de l'aveuglement et la violence dont la civilisation aurait dû nous libérer. Bref, le fait de suivre son intérêt particulier sous sa forme actuelle s'avère être, en son coeur, incompatible avec ce qui servirait véritablement cet intérêt. Puisque «l'universel veille à ce que le particulier qui lui est soumis ne soit pas meilleur que lui-même»²³⁶, puisque l'hétéronomie à laquelle il est soumis travaille à son malheur, le particulier borné se retourne systématiquement et secrètement, par une sorte de fatalité, contre lui-même.

Le particulier doit donc se dépasser : pour lui-même et les autres, il doit parvenir à travailler à l'intérêt de tous. De ce point de vue, le «plus» qu'attribue le concept de

²³⁵ *Dialectique négative*, 378.

²³⁶ *Dialectique négative*, 377.

liberté aux individus apparaît comme le *potentiel* d'effectuer un tel dépassement. Au minimum, des individus libres auraient «la faculté de voir au-delà d'eux-mêmes»²³⁷, au-delà de leurs point de vue particulier. Le problème est que, si la critique d'Adorno s'avère juste, les moyens conventionnels d'effectuer un tel dépassement sont viciés. Par exemple, l'affirmation de principes «universels» que formulent des éthiques comme celle de Kant, ou comme les formes de conséquentialisme de la dernière mode, est inévitablement corrélée à la mise hors jeu de considérations légitimes qui sont hétérogènes au principe affirmé. L'exclusion de considérations hétérogènes, mais légitime trahit *de facto* la fausse universalité du principe. Par ailleurs, en raison de cette exclusion, toute application du principe universel risque de générer de la souffrance, et devrait, partant de cette dernière, être critiqué.

Comment peut-on réaliser véritablement l'universalité dont l'idéal s'exprime par le concept de liberté ? Le passage suivant en donne un indice :

On ne dispose d'aucun modèle de liberté en dehors de celui d'une conscience qui interviendrait aussi bien dans la constitution totale de la société que, par l'intermédiaire de celle-ci, dans la complexion de l'individu.²³⁸

Pour l'instant, il n'existe pas de totalité sociale juste, «qui ne figerait plus institutionnellement la participation, mais où celle-ci aurait de réelles conséquences»²³⁹, et donc, de conditions qui permettraient aux individus de contribuer «sans crainte»²⁴⁰, librement, à un l'intérêt de tous et chacun. Par contre, des interventions (*Eingriffe*) dans la totalité fautive et la particularité envoûtée à laquelle elle donne lieu pourraient travailler à rendre possible de telles conditions. C'est sans doute le mieux qu'on puisse faire pour nous rapprocher d'intérêts véritablement universels.

Peut-on rendre plus concrète cette idée «d'intervention» ? Ici encore, la conception de la *critique* – incarnation d'une «pleine conscience théorique» – joue un rôle décisif. D'une part, la critique des faux universaux, qui mène finalement à la critique de l'*Unwesen*, contribue à dissoudre, en les dénonçant, les *contraintes* qui de

²³⁷ *Dialectique négative*, 455.

²³⁸ *Dialectique Négative*, 320-1.

²³⁹ *Dialectique négative*, 319 ; cité précédemment.

²⁴⁰ *Dialectique négative*, 319 ; cité précédemment.

toute part empêchent fatalement la participation individuelle. Critiquant l'universel à partir du particulier, ces critiques «interviennent dans la constitution totale de la société». Qu'en est-il, finalement, du mouvement inverse ? De l'intervention «par l'intéremédiaire de celle-ci [la constitution totale de la société], dans la complexion de l'individu» ? De la critique du particulier à partir de l'universel ?

À mon avis, cette seconde idée peut être précisée à partir de la conception de la *critique de l'idéologie* que prône Adorno. Son mot d'ordre est le suivant : «la conscience est critiquée lorsqu'elle est le reflet de la réalité qui est son support»²⁴¹. Traditionnellement, la critique de l'idéologie cherche à critiquer la conscience lorsque celle-ci s'écarte de la réalité, et se berce d'illusions. Cette conception vise en partie juste : évidemment, une conscience qui serait complètement déconnectée de la réalité serait irrationnelle et mensongère. Mais si, comme le suggère la critique de l'*Unwesen*, la réalité est elle-même fautive et mensongère, une conscience qui ne ferait que la refléter serait elle-aussi fautive et mensongère. C'est cette adéquation à la réalité qu'explicite l'idée, considérée plus haut, d'une particularité bornée, d'un «universel veill[ant] à ce que le particulier qui lui est soumis ne soit pas meilleur que lui-même». En somme, refléter *adéquatement* l'*Unwesen*, c'est succomber à l'*envoûtement*. La critique de l'idéologie doit donc s'attaquer à ces deux écueils : la conscience ne doit ni s'en tenir strictement au *réel*, ni s'en tenir strictement à l'*irréel*. Critiquer la conscience lorsqu'elle sombre dans l'un ou l'autre de ces écueils, c'est compléter la critique de la réalité en cherchant à aider les individus à dissoudre les contraintes qui se prolongent à l'intérieur d'eux-mêmes, à dissoudre l'*envoûtement* qui pèse sur eux.

Ainsi, intervention, la critique le deviendrait en tant que critique de la société – de l'*Unwesen* – et de l'idéologie – de l'*envoûtement*. Comme je l'ai suggéré, ces deux concepts semblent articuler deux revers d'une même médaille : le problème de notre incapacité à briser la *fatalité*, le cercle vicieux en raison duquel prolifèrent les contraintes qui assujettissent les hommes, c'est-à-dire le problème de notre *non-*

²⁴¹ *Modèles critiques*, 10.

liberté.²⁴² L'intervention du penseur est donc *critique théorique de la non-liberté*. C'est en tant que telle que l'intervention incarnerait la «pleine conscience théorique» qui constitue la première condition de la liberté spécifiée par Adorno²⁴³.

2.4

Selon le texte en début de chapitre, prise seule, une «entière conscience théorique» serait insuffisante à la liberté. En plus de celle-ci, il faudrait «un autre élément, qui ne s'épuise pas dans la conscience, quelque chose de corporel, lié à la raison et qualitativement différent d'elle.»²⁴⁴ Comment comprendre cette seconde exigence?

L'exigence me semble en partie sous-tendue par les mêmes motivations que l'introduction du concept de «supplément». Sans le supplément, «la volonté n'aurait aucune réalité»²⁴⁵. Car la seule «conscience» tendrait à la réflexion sans fin, à «l'attitude qui ne veut rien»²⁴⁶. La perspective sur la théorie esquissée dans la section précédente semble renforcer cette idée. La théorie que prône Adorno est «sans visa pratique», au sens où elle ne peut aboutir à des conclusions susceptibles de guider directement l'agir. La critique ne fournit pas des conclusions du type «dans telle ou telle situation particulière, tu dois faire ceci et non cela». En introduisant cette idée, je me suis contenté de suggérer que d'imposer à la théorie de fournir des réponses de ce genre prolongerait la contrainte qui pèse sur la pratique dans la théorie, et ferait fi de l'ouverture nécessaire au questionnement véritable. Cette suggestion peut maintenant être complétée. Bien que la critique à laquelle nous enjoint Adorno ne soit pas dépourvue de lien avec les intérêts des hommes – après tout, elle vise à rendre possible

²⁴² Si cette suggestion est juste, elle permet peut-être de souligner le point de contact entre deux tendances dans l'interprétation d'Adorno. Ceux qui soulignent la dimension logique et ontologique de sa pensée mettent l'accent sur la dimension de sa pensée que désigne le concept d'*Unwesen*, tandis que ceux qui soulignent la dimension «psychopathologique» ou quasi-psychoanalytique – la tentative de cerner et de dissoudre les blocages subjectifs cachés qui nous contraignent – mettent l'accent sur la dimension que désigne le concept de *Bann*. L'hypothèse implicite de la présente interprétation est que ces deux dimensions sont deux faces d'un même problème – et donc, qu'il faut penser ces dimensions ensemble –, et qu'une des façons de circonscrire ce problème est à travers la question de la liberté et de la non-liberté.

²⁴³ *Dialectique négative*, 277 ; cité précédemment.

²⁴⁴ *Dialectique négative*, 277.

²⁴⁵ *Dialectique négative*, 277.

²⁴⁶ *Dialectique négative*, 278.

leur liberté –, elle compte au nombre de ces cibles principales les affirmations unilatérales. Or, c'est précisément ce type d'affirmations qu'appelle de ses vœux l'imposition d'un «visa pratique» à la théorie.

La critique adornienne de cette exigence s'étend au-delà du simple problème de l'imposition de contraintes extérieures à la théorie. Elle en vient à mettre en lumière un problème interne à la contrainte pratique :

Ce qui tomberait sous le sens d'une humanité délivrée par la pratique serait différent d'une pratique qui se rehausse idéologiquement et détermine les sujets à s'engager dans telle ou telle direction.²⁴⁷

Pour Adorno, une des contraintes qui avilie l'ensemble de nos pratiques est la réduction de toute décision à une *prise de parti* pour des intérêts particuliers. Cet enfermement dans une particularité bornée est une des charnières de la perpétuation d'un état du monde incompatible avec les intérêts des individus et leur émancipation. C'est ce même problème que souligne l'exemple de l'élection démocratique mentionné précédemment. Tandis qu'une démocratie véritable devrait permettre à chacun de contribuer librement à une organisation sociale qui servirait les intérêts de tous – elle serait ce «tout qui ne figerait plus institutionnellement la participation, mais où celle-ci aurait de réelles conséquences»²⁴⁸ –, les soi-disant démocraties actuelles nous contraignent tous à l'alternative entre les intérêts des uns et les intérêts des autres. Comme je l'ai suggéré, le fait d'être soumis à cette contrainte du chacun pour soi est synonyme d'hétéronomie et de non liberté : de l'*envoûtement* qui prolonge la norme d'autoconservation et auquel «comme par le passé, les hommes, les sujets individuels, sont soumis»²⁴⁹. Si cette critique est juste, une pratique libre se déprendrait de cet envoûtement, et briserait la fatalité de l'attachement à l'intérêt particulier borné et à l'autoconservation qui lui est corrélié.

²⁴⁷ *Dialectique négative*, 295.

²⁴⁸ *Dialectique négative*, 319 ; cité précédemment.

²⁴⁹ *Dialectique négative*, 417.

Cela dit, d'un autre point de vue, l'idée que la pratique requiert un moment qui s'apparente à l'«affirmation»²⁵⁰ – au jugement univoque qui dit ceci et non cela – semble enracinée plus profondément que dans le seul problème de l'envoûtement. Une pensée morale qui ne laisserait aucune place au moment de la décision, du choix que doit faire l'individu dans la situation complexe qu'il confronte, faillirait à rendre justice au phénomène sur lequel elle réfléchit. Pour en venir à choisir un cours d'action, l'individu doit inmanquablement en venir à un jugement univoque sur la chose à faire.²⁵¹ De plus, toujours dans cette perspective, pour que soit possible quelque chose comme un comportement moral, il faudrait qu'il soit possible de prendre des décisions qui ont, ne serait-ce que partiellement, une légitimité morale. Au minimum, il faut que la décision soit autrement que simplement mauvaise, comme lorsqu'on est contraint de prendre parti pour tel ou tel intérêt particulier. Selon mon interprétation, en se concentrant sur le concept de *volonté* – de ce qui dans le sujet oriente la décision – Adorno tente de rendre justice à ce problème du rapport entre décision et action morale.

En réponse à ce problème, Adorno me semble défendre deux thèses. La première est la thèse exprimée précédemment par le concept du supplément. En somme, pour passer à la décision, la volonté a besoin d'être poussée «au-delà de la sphère de la conscience» par l'impulsion. La conscience peut, par la réflexion, dégager certaines possibilités d'action comme préférables à d'autres. Mais on ne saurait lui attribuer le pouvoir de trancher entre ces possibilités pour tenter d'en réaliser une : «sans lui [le supplément], la volonté n'aurait aucune réalité.»²⁵² Ce passage à l'acte est au contraire le produit de mécanismes physico-psychiques, «à la fois intramentaux et somatiques»²⁵³,

²⁵⁰ Ce terme me semble être le plus approprié pour expliciter cet aspect du second moment de la liberté et de la volonté. Des passages comme celui qui suit me font penser que je ne m'éloigne pas illégitimement du texte en posant le problème ainsi : «... on ne doit pas torturer, il ne doit pas y avoir de camps de concentration, alors qu'en Afrique et en Asie tout cela continue à exister ... Ces affirmations sont vraies en tant qu'elles sont impulsions, lorsqu'on apprend que quelque part il a été fait usage de la torture.» (*Dialectique négative*, 344-5 ; je souligne) Je reviendrai sur ce texte – cité précédemment dans mon introduction – dans mon dernier chapitre. Pour l'instant, je remarque qu'Adorno y établit un lien important entre la dimension d'impulsion dans le comportement moral et les affirmations qui guident l'action.

²⁵¹ On pourrait vouloir supprimer la contribution du jugement, de la raison à la décision. D'un point de vue comme celui d'Adorno, ce serait capituler devant l'injustice, nous condamner au mal.

²⁵² *Dialectique négative*, 277.

²⁵³ *Dialectique négative*, 276.

et qui sont «l'héritage du moment naturel prélogique»²⁵⁴ : les impulsions. On touche ici à ce qui me semble être le coeur du *naturalisme éthique* d'Adorno. Sans nier, bien au contraire, la contribution essentielle de la raison à la moralité, Adorno maintient que les moments cruciaux de toute forme de comportement que sont la décision et le passage à l'acte dépendent toujours de mécanismes pré-rationnels, voire même, «d'après les règles du jeu rationaliste»²⁵⁵, irrationnels. Pour Adorno, ce

moment irrationnel [de la volonté] condamne par principe tout ce qui est moral à être faillible. La sécurité n'existe pas en morale ; la présupposer serait déjà immoral, ce serait soulager faussement l'individu de ce qui devrait encore s'appeler, en un sens, éthique.²⁵⁶

Cette idée de la faillibilité du moral, de la tentative d'agir de façon juste, converge avec la critique adornienne de l'identité. De même qu'aucun jugement identifiant n'est infaillible – on pourrait maintenant dire que toute identité est en partie produite par des impulsions irrationnelles, et de la transformation de certaines impulsions en contraintes pour le penser –, aucune décision ne saurait être infaillible. Au minimum, cette posture d'insécurité morale enjoint l'individu à «l'éthique» en ce sens qu'elle l'oblige à s'ouvrir à la *critique*, voire à s'y soumettre lui-même.

Soit, le passage à la décision est inséparable de l'impulsion. Si «l'universel veille à ce que le particulier [ici les impulsions] qui lui est soumis ne soit pas meilleur que lui-même»²⁵⁷, le problème est de penser la possibilité d'impulsions qui ne reproduiraient pas simplement le mauvais universel – la norme d'autoconservation naturelle et son prolongement vicié dans les normes humaines. La seconde thèse d'Adorno au sujet du rapport entre décision et action morale s'attaque à ce dernier problème. En somme, ce qui permettrait potentiellement aux impulsions de s'opposer au mauvais universel, c'est leurs *spontanéité*. La spontanéité des impulsions est donc le second élément de la liberté :

Mais la pratique [c.-à-d. «l'ensemble des actes qui satisferaient à l'idée de liberté»²⁵⁸] a aussi besoin d'un autre élément, qui ne s'épuise pas dans la conscience, quelque chose de corporel, lié à la raison et qualitativement différent d'elle. ... Ce qui, dans l'acte, diffère de la conscience pure –

²⁵⁴ *Dialectique négative*, 292-3.

²⁵⁵ *Dialectique négative*, 276.

²⁵⁶ *Dialectique négative*, 293.

²⁵⁷ *Dialectique négative*, 377.

²⁵⁸ *Dialectique négative*, 277.

laquelle, chez Kant, oblige à agir –, ce qui jaillit brusquement, c'est la *spontanéité*, que Kant a également transplantée dans la conscience pure, car autrement la fonction constitutive du je pense aurait été mise en péril.²⁵⁹

Qu'est-ce que cette «spontanéité» ? Dans un autre texte, Adorno caractérise la spontanéité comme la «réaction active, immédiate, à des situations particulières»²⁶⁰. Contrairement à la simple impression sensorielle, aux «moments passifs, réceptifs du sujet»²⁶¹, mais aussi, contrairement à la compulsion, au «réflexe»²⁶², ou à la simple «réaction»²⁶³, la spontanéité a une dimension active : elle est une contribution de celui qui agit à sa propre expérience, et rompt avec la contrainte extérieure ou intérieure. Contrairement à l'effort réflexif de la conscience, fruit d'un développement de la pensée, la spontanéité se manifeste comme un «jaillissement brusque»²⁶⁴, initialement opaque à la réflexion. La spontanéité serait donc ni contrainte ou compulsive, ni réflexive. Comment des impulsions «spontanées» seraient-elles possibles ?

À cette question, Adorno répond de la façon suivante :

La conscience réagira spontanément dans la mesure où elle reconnaît le mal sans se contenter de cette reconnaissance.²⁶⁵

²⁵⁹ *Dialectique négative*, 277-8 ; je souligne.

²⁶⁰ «We may perhaps best define it [«the further factor that is necessary for practice»] with the term spontaneity, the immediate, active reaction to particular situations.» (*Problems of Moral Philosophy*, 7)

²⁶¹ *Dialectique négative*, 279. Bien sûr, on pourrait tenter de démontrer, suivant Kant, que la perception n'est pas possible sans spontanéité. Adorno suit Kant sur ce point : «Le résidu de l'objet comme donné qui reste après le retrait de l'apport subjectif, est une illusion de la prima philosophia.» (*Dialectique négative*, 229) Cependant, même dans ce contexte, il n'est pas interdit de faire une distinction sommaire – bien qu'un peu maladroite – entre spontanéité et réceptivité.

²⁶² *Dialectique négative*, 262.

²⁶³ «Du reste, le concept positiviste de *réaction*, purement descriptif dans son intention, suppose incomparablement plus qu'il n'avoue : une dépendance passive par rapport à toute situation donnée. On escamote *a priori* l'action réciproque du sujet et de l'objet – la spontanéité était déjà exclue par la méthode – en accord avec l'idéologie de l'adaptation qui, au service du cours des choses, prive encore, cette fois comme discours théorique, de ce moment de la spontanéité.» (*Dialectique négative*, 262)

²⁶⁴ Le cours sur les *Problèmes de la philosophie morale* est sans équivoque sur ce point. Le supplément est un élément étranger à la théorie, mais qui doit néanmoins être mis en rapport avec celle-ci pour ne pas dégénérer en folie irrationnelle. «The sphere of moral action includes something that cannot fully be described in intellectual terms, but also that should not be turned into an absolute. What I have in mind is something that must in fact stand in a definite relationship to theory if it is not to degenerate into mere folly. Ladies and Gentlemen, I find it extraordinarily difficult to find words to describe this factor, and this is no accident, since we are attempting to describe in theoretical terms an element of morality that is actually foreign to theory – and so to describe it in theoretical terms is not without an element of absurdity.» (*Problems of Moral philosophy*, 7)

²⁶⁵ *Dialectique Négative*, 345.

Après les longs développements qui précèdent, l'idée d'une conscience qui «reconnaîtrait le mal» pose peu problème. Reconnaître le mal, c'est parvenir à prendre conscience du *fléau* (*Unwesen*) et de l'*envoûtement* (*Bann*) qui pèsent sur l'ensemble de nos pratiques : de la fatalité aveugle et brutale de l'autoconservation et de ses prolongements dans nos normes et dans la conscience des individus. Parvenir à contribuer à une telle prise de conscience est l'un des principaux buts de la pensée d'Adorno. La logique de cette conception de la spontanéité peut être précisée comme suit : bien que le moment charnière de la décision et du passage à l'acte soit sous-tendu par des mécanismes irrationnels, cette irrationalité pourrait peut-être éviter d'être fatale et irrémédiable si elle était, au minimum, *précédée de la critique*. Il semblerait qu'on peut penser la spontanéité comme suit : il s'agirait de parvenir, soit par l'aide de la théorie critique, soit par d'autres moyens, à la prise de conscience à laquelle nous enjoint Adorno, et de «ne pas s'en contenter». Le problème est de préciser cette dernière idée.

Qu'est-ce que «ne pas se contenter» de cette prise de conscience ? La réponse d'Adorno aux manifestations étudiantes de la fin des années 60 illustre de façon paradigmatique la difficulté de ce problème. Celles-ci étaient en partie motivées – du moins en ce qui concerne la part des manifestants qui se réclamaient de l'influence théorique de l'école de Francfort – par une insatisfaction avec la «passivité» des théoriciens. Ceux-ci auraient «développé les éléments d'une théorie critique de la société, mais [ne seraient] pas prêts à en tirer les conséquences pratiques.»²⁶⁶ Faute d'action «pratique», «concrète» les théoriciens seraient coupables de *résignation* :

quiconque doute à cette heure de la possibilité d'une transformation profonde de la société et refuse pour cette raison de participer à des actions violentes et spectaculaires ou de les recommander, a renoncé. Il ne tient pas pour réalisable ce qu'il projette, en fait, il ne veut même pas le réaliser. en laissant les choses en l'état, il les approuve sans se l'avouer.²⁶⁷

En somme, suite à la l'étude de la théorie critique, les étudiants ont conclu que pour ne pas se contenter de la prise de conscience à laquelle ils seraient parvenus, ils devraient passer à l'acte par la protestation publique.

²⁶⁶ «Résignation», dans *Tumultes*, numéro 17-18, 2002, page 173.

²⁶⁷ «Résignation», 173-4.

Ce raisonnement est l'illustration type du problème de toute tentative de «réagir spontanément» à la reconnaissance du mal. Ici, le besoin vif d'une transformation de la société engendré par une familiarité avec les critiques comme celles d'Adorno est dès le départ orienté vers un passage à «l'action immédiate»²⁶⁸, directe : il faut «retrousser les manches, ... se salir les mains»²⁶⁹. Mais faute de pouvoir agir directement sur la structure sociales, le marché et nos institutions – les étudiants n'en avaient ni les moyens techniques et politiques, ni les moyens intellectuels –, l'exigence d'action «véritable» se tourne vers le tapage collectif. Pour Adorno, l'action activiste se transforme dès lors en

pseudo-activité, un faire exubérant qui surjoue et s'échauffe pour sa propre publicité, sans s'avouer dans quelle mesure cela sert de substitut de satisfaction et s'élève pour devenir un but en soi. Des enfermés veulent désespérément sortir. Dans de telles situations on ne pense plus, ou seulement avec des suppositions fictives. Dans la praxis hypostasiée on ne fait que réagir, et alors mal.²⁷⁰

La critique d'Adorno est double. D'une part, la posture désespérée de l'activiste en crise le rend aveugle – il ne «pense plus» – et donc, incapable de baser véritablement sa réaction sur une connaissance du mal et ses conditions. D'autre part, son «agir» n'est pas spontané, mais plutôt réaction contrainte. Même dans ce qu'elle a de réfractaire, la «protestation» publique est une possibilité dictée par l'organisation sociale : un exutoire auquel les individus ont droit «seulement parce qu'on l'évalue comme une pseudo-réalité»²⁷¹ – comme contestation superficielle qui ne risquent pas de troubler véritablement l'ordre établi. Par ailleurs, précisément parce qu'elle joue ce rôle d'exutoire inoffensif, la manifestation publique contribue secrètement à faciliter la conformation des individus à l'ordre social. Le défolement collectif sert de «substitut de satisfaction», et de fait, à apaiser le besoin de transformation, et, finalement, «épargne [à l'individu] de reconnaître son impuissance»²⁷². Enfin, dans la mesure où il est violent – tant dans «l'impératif» qu'il fait peser sur les individus, «tu dois souscrire»²⁷³, que dans la brutalité physique qu'il engendre, soit de la part des

²⁶⁸ «Résignation», 176.

²⁶⁹ «Résignation», 174.

²⁷⁰ «Résignation», 175.

²⁷¹ «Résignation», 175.

²⁷² «Résignation», 176.

²⁷³ «Résignation», 177.

manifestants eux-mêmes que de la part de l'état qui tente de les contenir –, le tapage activiste est lui-même *mauvais*, à l'image de l'ordre qu'il décrie²⁷⁴.

Pour Adorno, le sort des manifestations étudiantes n'est pas un cas isolé : «le monde administré a tendance à étouffer toute spontanéité, pour ne pas dire à la canaliser en pseudo-activité»²⁷⁵. Il est probable qu'aucune action cherchant directement à réformer nos institutions ou nos pratiques – à réaliser un type d'institution particulier à l'exclusion des autres, *ceci* et non *cela* –, parvienne à éviter de prolonger et de reproduire le fléau et l'envoûtement. De ce point de vue, il apparaît que la réaction spontanée qui «reconnait le mal sans se contenter de cette reconnaissance» ne peut être cherchée du côté de l'action directe. Ce serait une erreur que d'en conclure qu'il faut cesser, d'un point de vue adornien, de tenter de telles réformes de la réalité sociale. À mon avis, il faudrait plutôt en conclure que nous n'avons aucun modèle d'actions de ce genre qui seraient spontanée, et encore moins libre, ce qui n'implique pas qu'elles soient toutes équivalentes, toutes aussi mauvaises.

Nous ne pouvons chercher la spontanéité du côté des impulsions s'exprimant par la réalisation de telle ou telle modification de nos institutions ou de nos pratiques. Pour le dire plus généralement, le fait que le choix particulier de modifier la réalité de telle ou telle façon spécifique soit *précédé* de la critique ne suffit pas à dissoudre son irrationalité et l'envoûtement qui pèse sur lui. Où donc faudrait-il chercher la spontanéité ?

Elle [la volonté] est la force de la conscience grâce à laquelle celle-ci quitte la sphère qui lui est assignée et change ainsi ce qui est simplement là. Cette transformation de la conscience est résistance [*Widerstand*].²⁷⁶

Compte tenu l'impossibilité d'*échapper* au mal qu'elle reconnaît, la spontanéité, ce qui «ne se contente pas de cette reconnaissance», serait à chercher dans les impulsions qui donnent la force de résister au mal : la force de travailler à dissoudre l'*Unwesen* et l'*envoûtement*, de s'opposer aux conditions de le non-liberté des hommes. Tant et aussi

²⁷⁴ Il faut donc entendre littéralement l'idée que «dans la praxis hypostasiée on ne fait que réagir, et alors mal.» («Résignation», 175) La réaction est non seulement réaction, mais celle-ci est *mauvaise* au sens fort.

²⁷⁵ «Résignation», 176.

²⁷⁶ *Dialectique négative*, 292.

longtemps que les conditions de la non-liberté demeureront en place, toute tentative d'apporter tel ou tel changement particulier à l'organisation sociale risque de s'avérer hétéronome : contrainte, aveugle et violente. Mais dans la mesure où la volonté dirigerait ses forces dans une opposition, même partielle, contre les conditions de la non-liberté elles-mêmes, celle-ci pourrait, d'une part, contribuer à sortir de l'enfermement dans l'intérêt particulier – il est de l'intérêt de tous que nous sortions de la non-liberté. Elle pourrait aussi, d'autre part, sortir de la contemplation autarcique de la conscience, en opérant des changements sur la situation objective des hommes. Comme le suggère l'argument de la section précédente, la force d'une telle résistance pourrait être puisée dans nos réactions face à la *souffrance*. La souffrance serait donc non seulement «l'inquiétude qui met [«la connaissance», c'est-à-dire la critique] en mouvement»²⁷⁷, elle serait aussi, du même coup, cette impulsion qui déclenche spontanément la résistance.

2.5

Quel est le lien entre les deux aspects de la liberté considérés précédemment ? Considérée isolément, l'idée d'une *résistance* aux conditions de la non-liberté, à l'*Unwesen* et à l'envoûtement est peu satisfaisante, voire floue. Elle laisse cruellement ouverte la question de savoir ce qui constituerait une forme véritable de résistance – question d'autant plus urgente qu'Adorno récuse sévèrement ce que d'autres auraient volontiers considéré comme résistance, comme les manifestations étudiantes²⁷⁸.

²⁷⁷ *Dialectique négative*, 247.

²⁷⁸ Pour ne prendre qu'un exemple, on pensera à l'attitude approbatrice de Herbert Marcuse envers ces mêmes manifestations. Dans l'enthousiasme du moment, Marcuse est allé jusqu'à considérer des slogans comme le «flower power» comme les «manifestations politiques» d'une «rupture avec le continuum de la répression» : «Similarly, the militant slogan 'black is beautiful' redefines another central concept of the traditional culture by reversing its symbolic value and associating it with the anti-color of darkness, tabooed magic, the uncanny. The ingression of the aesthetic into the political also appears at the other pole of the rebellion against the society of affluent capitalism, among the nonconformist youth. Here, too, the reversal of meaning, driven to the point of open contradiction : giving flowers to the police, 'flower power' ; the erotic belligerency in the songs of protest ; the sensuousness of long hair, of the body unsoiled by plastic cleanliness. These political manifestations of a new sensibility indicate the depth of the rebellion, of the rupture with the continuum of repression.» (*An Essay on Liberation*, 36)

Considérée de paire avec la conception de l'*intervention* critique développée précédemment, la résistance et son contenu se font jour.

La «pleine conscience théorique» qui fait tout autant «l'ontologie des conditions fausses» que la critique de l'idéologie diffère fondamentalement de la «pure intransigeance qui se refuse d'intervenir»²⁷⁹, de «l'attitude qui ne veut rien». La conscience qui intervient par la critique théorique est mue par «l'impulsion de faire le juste»²⁸⁰. Elle passe à l'acte en tentant de contribuer à une explicitation du mensonge et des contraintes, de l'aveuglement et la violence qui empêchent la réalisation de conditions justes, et, du même coup, à une «vaccination publique contre l'idéologie»²⁸¹. La critique est passage à l'acte, et donc «jaillissement brusque» en un sens littéral. Le choix de diriger la critique sur *tel* phénomène précis plutôt qu'un autre, de *présenter* la critique sous telle forme particulière, et finalement l'ensemble des décisions qui ont mené aux jugements spécifiques qui la jalonnent, dépendent tous intrinsèquement de facteurs contingents qui dépassent la maîtrise stricte de la théorie. La critique incarne l'acte de «se plonger», «quasiment sans en avoir conscience», «dans les phénomènes par rapport auxquels elle prend position».²⁸²

La conscience qui intervient par la critique diffère tout autant de la pseudo-activité, de la pratique sous envoûtement. Grâce à sa réflexion sur les normes et contraintes du penser, qui tente d'en dépasser les excès sans néanmoins les renier, la critique théorique en vient à dépasser la prise de parti pour des intérêts particuliers. Tentant de rendre pleinement justice à la prétention à la vérité du penser, la critique converge du même coup avec «l'universalité du concept de liberté»²⁸³ : «la conscience solidaire, qui supprime la conscience répressive, ne se constitue que face à la forme répressive de la conscience.»²⁸⁴ «Sans visa pratique» et dégagée de la phobie de l'instable qui impose au penser de se transformer en affirmation unilatérale, et donc

²⁷⁹ *Modèles critiques*, 10.

²⁸⁰ *Dialectique négative*, 359.

²⁸¹ *Modèles critiques*, 86.

²⁸² *Dialectique négative*, 40.

²⁸³ *Dialectique négative*, 267.

²⁸⁴ *Dialectique négative*, 341.

faussement universelle, la critique incarne une forme de comportement qui préfigure ce que serait «la participation sans crainte, active, de chaque individu ... dans un tout qui ne figerait plus institutionnellement la participation, mais où celle-ci aurait de réelles conséquences.»²⁸⁵

En somme, la critique théorique semble incarner les deux conditions de la liberté : «la pleine conscience théorique», qui explicite et dépasse l'enferment dans la contrainte, et la «spontanéité», qui «reconnaît le mal sans s'en contenter».

On pourrait néanmoins s'objecter à cette suggestion. S'il est vrai que l'intervention théorique répond en un certain sens à l'exigence pratique de spontanéité, on pourrait penser qu'elle penche néanmoins beaucoup trop du côté de la contemplation. Si les seuls «choix pratiques» libres que ce modèle admet sont les choix entre différentes façons de gloser sur la réalité, il semble que le modèle faillisse pitoyablement à répondre aux attentes que nous avons légitimement par rapport au concept de liberté : par exemple, que ce concept puisse s'appliquer à plus qu'aux seules actions d'une minorité infime de théoriciens qui s'adonnent à la critique. Bref, d'un certain point de vue, ce modèle de liberté semble manquer d'universalité.

À cette question, la pensée d'Adorno me semble fournir une double réponse. Tout d'abord, s'il est vrai que dans les conditions actuelles, ce modèle faillit à s'appliquer à tous, il tente de décrire une capacité que la plupart d'entre nous pourrions et gagnerions à développer. Si du point de vue d'Adorno, l'irrationalité et la non-liberté de la décision d'apporter tel ou tel changement particulier à la réalité ne peut être corrigée par une critique *préalable*, et si de telles décisions sont néanmoins nécessaires, chaque action importante trouverait peut-être son correctif dans la capacité du plus grand nombre à mener à bien une réflexion critique sur son agir et celui des autres. Pour corriger notre irrationalité collective et individuelle, il est nécessaire de soumettre constamment nos décisions, *préalablement et rétrospectivement*, à la critique. Le modèle adornien retrouve une part d'universalité quand on comprend qu'il a comme objectif le développement des capacités critiques du plus grand nombre. La critique

²⁸⁵ *Dialectique négative*, 319 ; cité précédemment.

théorique est un modèle du type de critique et d'autocritique constante dont nous aurions besoin pour sortir de notre non-liberté et des conditions sociales non-justes. En tant que la critique théorique *intervient* dans la société et dans la conscience des individus, en tant qu'elle se confronte explicitement et de façon répétée à la sphère publique, celle-ci peut espérer contribuer au développement des capacités critiques du plus grand nombre, et donc, à leur liberté et à la possibilité d'une organisation sociale juste, d'une démocratie véritable.²⁸⁶

Par ailleurs, bien que nous ne puissions nous y attarder sérieusement dans le présent contexte, la pensée d'Adorno ménage un espace pour d'autres types d'interventions. C'est ce que laissent entendre des passages de *Théorie esthétique* comme les suivants :

Chez Beethoven, dont la musique fut autant affectée par les thèmes nominalistes que la philosophie hégélienne, on peut admirer le fait qu'il imprime à l'intervention [*Eingriff*] postulée par la problématique de la forme, l'autonomie et la liberté du sujet arrivé à la conscience de soi.²⁸⁷

L'opinion proclamée à cor et à cri, *uni sono*, par les Chevaliers de l'Occident et les staliniens, sur l'incompréhensibilité de l'art moderne, n'a pas tort au niveau descriptif ; elle est fautive car elle traite la réception comme une grandeur fixe et supprime les interventions [*Eingriff*] dans la conscience dont sont capables les oeuvres inassimilables. Dans le monde administré, la forme adéquate dans laquelle sont reçues les oeuvres d'art est celle de la communication de l'incommunicable, rupture de la conscience réifiée. Les oeuvres dans lesquelles la structure esthétique se transcende sous la pression du contenu de vérité occupent la place que visait autrefois le concept de sublime.²⁸⁸

En somme, si les contraintes que tente de respecter la théorie en se situant rigoureusement dans le médium du *concept* lui fournissent le potentiel d'une résistance rigoureuse aux contraintes qui pèsent sur la pratique qui interviendrait «aussi bien dans la constitution totale de la société que, par l'intermédiaire de celle-ci, dans la complexion de l'individu»²⁸⁹, les contraintes que tente de respecter l'oeuvre d'art en se situant dans le médium de la *structure esthétique* leur fournit un potentiel analogue. Si tel est le cas, les oeuvres d'art réussies pourraient incarner d'une autre façon l'idéal de liberté. Bien

²⁸⁶ Ainsi, la conception adornienne d'une politique juste (une véritable démocratie) converge avec sa conception des actes moraux (la liberté comme critique). Adorno articule explicitement cette idée en définissant la démocratie par la critique : «Critique is essential to all democracy. Not only does democracy require the freedom to criticize and need critical impulses. Democracy is nothing less than defined by critique.» («Critique», in *Critical Models*, 281)

²⁸⁷ *Théorie esthétique*, 283.

²⁸⁸ *Théorie esthétique*, 251 ; traduction modifiée.

²⁸⁹ *Dialectique négative*, 320-1.

qu'il ne soit possible, dans le présent contexte, d'examiner plus avant cette idée, celle-ci permet de croire que le modèle de liberté développé dans le présent chapitre – à la fois *intervention* et *résistance* – pourrait être étendu (au moins) un autre type d'actions que celles des théoriciens.

2.6

Quelle conception de la liberté résulte du présent chapitre ?

Celle-ci peut être précisée en l'exprimant en termes modaux, à travers les catégories d'effectivité et de possibilité. Tant dans par l'impulsion spontanée que par la pleine conscience théorique, nous sommes menés à reconnaître une *effectivité non-juste*. En étant confrontée à la souffrance, l'impulsion est menée à affirmer implicitement le caractère non-juste de l'effectivité. Par la critique, la réflexion peut tenter de répondre à cette impulsion en dégageant les structures qui traversent cette effectivité – *Unwesen* et *Bann* –, et en tentant de contribuer à éduquer la capacité critique des autres individus. Poussées par l'impulsion qui refuse de se contenter de l'effectivité non-juste, de telles actions critiques contribuent à dégager la *possibilité* d'une résistance à cette effectivité : l'intervention critique est «l'anticipation concrète de la possibilité, ni étrangère aux hommes, ni identique à eux.»²⁹⁰ Les possibilités d'opposition à l'effectivité non-juste que dégage l'intervention critique ne sont pas identiques aux hommes, car tant à cause de leur psychologie, des structures de leur pensée, et de leur communauté, les hommes tendent fatalement à s'attacher à l'effectivité, malgré son injustice.²⁹¹ Mais ces possibilités ne sont pas non plus étrangères aux hommes, parce qu'elle incarnent un potentiel inhérent à la situation humaine – c'est-à-dire à la double dimension, à la fois naturelle et rationnelle, impulsive et réflexive, de notre existence et de notre comportement. Sur cette base, on pourrait exprimer de façon plus générale la

²⁹⁰ *Dialectique négative*, 359.

²⁹¹ C'est là une autre façon d'explicitier le contenu du concept d'envoûtement.

conception adornienne de la liberté²⁹² : la liberté serait la *capacité à dégager des possibilités qui résistent «de façon polémique»²⁹³ à l'effectivité non-juste.²⁹⁴*

²⁹² Il faut faire attention de ne pas détacher ce résumé abstrait des diverses dimension, à la fois réflexives et impulsives, qui constituent la liberté. Pour être comprise adéquatement, cette nouvelle caractérisation doit plutôt être pensée à partir de ces dimensions, articulées par le présent chapitre.

²⁹³ Je me permet de reprendre ici les mots d'Adorno au sujet de «l'effectivité du soi» mais qui s'appliquent plus généralement à l'effectivité non-juste : «Quoi qu'il en soit, les hommes, sans exception, ne sont pas encore eux-mêmes. C'est à bon droit que, sous le concept de soi, leur possibilité devrait être pensée, et cette possibilité s'oppose de façon polémique à la réalité du soi.» (*Dialectique négative*, 335)

²⁹⁴ À la lumière de ces considérations, on peut comprendre l'erreur de Fabian Freyenhagen dans son interprétation de la conception adornienne de la liberté. (Cf. «Moral Philosophy», dans *Theodor Adorno : Key Concepts*, 110.) Selon l'interprétation de ce commentateur, Adorno prétendrait que la «liberté positive», que Kant comprend comme la capacité de soumettre notre volonté à la loi morale, est aujourd'hui impossible. (Le texte auquel se réfère Freyenhagen pour défendre son point comporte en effet une critique d'une certaine «liberté positive». (*Dialectique négative*, 279-81) Or, dans ce texte, le terme «positif» n'est pas entendu au sens kantien d'une *capacité* à soumettre sa volonté à la loi morale, mais plutôt au sens d'«une chose donnée ou inévitable au milieu du donné». (*Dialectique négative*, 280) En plaquant la distinction kantienne entre liberté positive et négative sur le texte d'Adorno, ce commentateur semble commettre un contresens majeur.) Partant de ce présupposé, pour rendre compte de la place importante qu'accorde malgré tout Adorno à la liberté, Freyenhagen suggère que celui-ci défend une conception négative de la liberté, au sens de «l'indépendance par rapport à la détermination extérieure» : «As we saw earlier, autonomy involves the capacity for self-determination, but such autonomy (or, as Adorno calls it, positive freedom), is currently denied to us. However, along with this idea of autonomy, Adorno takes from Kant a more limited conception of freedom, namely negative freedom as independence from external determination. [...] While autonomy is completely blocked in late capitalism, Adorno does not reject the possibility of negative freedom within it.» (*Ibid.*, 110.)

Freyenhagen a raison de croire que, pour Adorno, la «liberté positive» au sens strictement kantien est impossible : soumettre sa volonté à la loi morale abstraite, c'est contribuer à notre propre non-liberté. Mais on ne peut en tirer la conclusion qu'Adorno rejette la liberté positive kantienne *en faveur* d'une liberté négative, toujours comprise au sens kantien. Du point de vue d'Adorno, la liberté négative comme la définit Freyenhagen est non seulement impossible, mais serait aussi au coeur de la dérive des lumières : l'idéal de liberté négative incarne la phobie de la dépendance inévitable de toute pensée et tout agir à l'égard de la réalité hétérogène. Sans un contenu fourni par des déterminations extérieures, que ce soit par la nature ou par la société qui nous précède, aucune pensée et aucune action ne serait possible. Freyenhagen entrevoit cet écueil, et tente de l'éviter en suggérant que les déterminations extérieures dont nous devons nous libérer sont les «déterminations sociales» et non pas les déterminations naturelles. (*Ibid.*, 110) Cette suggestion est tout aussi irrecevable. Car du point de vue d'Adorno, l'absence de «détermination sociales» signifierait l'absence de langage, de culture, d'institutions, bref, l'absence de «tradition». (Pour mieux comprendre le concept central de *tradition*, Cf. *Dialectique négative*, 71-3) On ne peut donc lui attribuer aucune conception de la liberté négative au sens kantien.

Suivant les arguments du présent chapitre, on ne peut ni identifier la liberté à la liberté négative kantienne, ni non plus à la liberté positive. Comme souvent, Adorno soumet ces deux aspects de la conception kantienne de la liberté à une reconfiguration. D'une part, bien qu'il soit vain de tenter de nous libérer de toute détermination extérieure, ou même de toute contrainte extérieure, nous devons néanmoins tenter de nous libérer de la *fatalité* avec laquelle ces contraintes s'imposent aujourd'hui à nous. Au sens précis d'une libération par rapport à la *fatalité* imposée par l'*effectivité non-juste* (à travers le *Bann* et l'*Unwesen*), Adorno préserve une part de l'idée de liberté négative. D'autre part bien que la capacité à se soumettre à la loi morale – ou à tout autre principe abstrait – s'oppose à la liberté, la *capacité de dégager des possibilités qui s'opposent à l'effectivité* est constitutive de la liberté. Au sens strict de cette dernière capacité, qui comme l'autonomie kantienne s'exerce elle-aussi à travers la raison – ici comme *critique* –, on peut considérer qu'Adorno préserve aussi une part de l'idée de liberté positive.

3.

En filigrane, la conception de la liberté et de la non-liberté développée jusqu'ici s'est avérée porteuse d'une dimension normative. En termes généraux, si le mal est la non-liberté des hommes²⁹⁵, c'est-à-dire les contraintes qui changent l'aveuglement et la violence en fatalité, le bien serait à chercher dans la possibilité de résister à cette fatalité. Partant de là, il devient possible d'esquisser les traits d'un «état des choses justes», de conditions objectives qui cesseraient de rendre systématiques l'aveuglement et la violence : il s'agirait de «l'état de liberté»²⁹⁶, de conditions sociales où serait possible «la participation sans crainte, active, de chaque individu : dans un tout qui ne figerait plus institutionnellement la participation, mais où celle-ci aurait de réelles conséquences»²⁹⁷. De plus, la réflexion sur la liberté permet de penser sommairement le type d'actes qui permettraient aujourd'hui de contribuer à la possibilité de ces conditions justes : en tant qu'intervention critique, la pensée philosophique peut espérer rendre justice à l'idéal de liberté, et contribuer à la possibilité du développement de la capacité de chacun à l'intervention critique. Ainsi, à travers l'interprétation du problème de la liberté et de la non-liberté développée précédemment, se dessinent implicitement les contours du projet pratique d'Adorno : se précisent à la fois le type de conditions sociales qu'il nous enjoint à réaliser et le type d'actes qui contribueraient à leur possibilité. En guise de conclusion, le présent chapitre cherchera à confronter explicitement la question de la perspective morale à laquelle mènent ces considérations.

Pour ce faire, je me concentrerai sur un problème spécifique. N'y a-t-il pas une tension entre l'idée selon laquelle cette conception de la liberté serait constitutive du projet pratique d'Adorno, et l'idée d'une théorie «sans visa pratique» développée dans le second chapitre ? L'analyse du second chapitre de ce mémoire montre qu'Adorno cherche à libérer la théorie de l'exigence de fournir des conclusions qui pourraient être

²⁹⁵ *Dialectique négative*, 264.

²⁹⁶ *Dialectique négative*, 426.

²⁹⁷ *Dialectique négative*, 319.

traduites en prescriptions univoques : on ne peut s'attendre à ce que la théorie nous mène à des prescriptions du type «dans telle ou telle situation, tu dois faire x et non y». Toute prescription générale de ce type risque de nous rendre aveugle à la pleine complexité de la situation, et de nous cantonner dans une prise de parti unilatérale, qui servirait finalement des intérêts particuliers contre ceux qui en diffèrent. Or, comme le suggèrent les arguments précédents, l'exigence de résistance par l'intervention critique évite ces deux écueils. Tout d'abord, l'exigence de critique est intrinsèquement l'exigence de sortir de la logique des prises de parti unilatérales : dans la mesure où la critique est prise de parti pour des intérêts qui ne sont pas ceux de tous et chacun, celle-ci devrait elle-même se critiquer. De plus, l'exigence de résistance par l'intervention critique ne nous impose aucune marche à suivre particulière qui ferait obstacle à la complexité de la situation. Elle exige plutôt qu'à partir d'une prise de conscience de sa complexité, on parvienne à expliciter et dénoncer ce qui pose problème dans la situation. C'est ce que souligne Adorno en insistant sur le caractère immanent que doit avoir la critique.²⁹⁸

À la lumière de ces considérations, il apparaît qu'en exigeant la liberté comme résistance par l'intervention critique, Adorno ne soumet pas tacitement la théorie à un «visa pratique» au sens où il l'entend. Cependant, ces considérations laissent ouverte la question du statut de l'exigence de liberté. De quel type d'exigence s'agit-il ? Ou, pour interroger plus directement la perspective morale dans laquelle elle s'inscrit, l'exigence adornienne de liberté est-elle une *prescription morale* ? Les hommes ont-ils le *devoir moral* de résister par l'intervention critique ? Plus généralement, quel lien y a-t-il entre la conception adornienne de la liberté et la possibilité de prescriptions ou devoirs moraux ?

Adorno résiste à l'idée d'imposer aux individus une sorte de devoir de liberté :

Quand – afin de prévenir le reproche de ne pas savoir ce que l'on veut –, on dépeint un état de choses justes, on ne peut faire abstraction de la suprématie de l'universel, qui, même alors, s'exerce sur soi. Si même elle permettrait de se représenter la transformation radicale de toute chose, l'imagination resterait encore liée à celui qui imagine, à son présent comme point de référence fixe,

²⁹⁸ Cf. *Prismes*, 23.

et tout raterait. Dans l'état de liberté, même l'homme le plus critique serait tout autre, à l'instar de ceux dont il souhaite la transformation. Pour tous les citoyens du monde faux, un monde juste serait vraisemblablement insupportable : ils seraient trop mutilés pour ce monde. Voilà qui devrait inspirer un soupçon de tolérance, au coeur même de sa résistance, à la conscience de l'intellectuel qui ne sympathise pas avec l'esprit du monde. Si on ne se laisse pas égarer quand il s'agit de différence et de critique, on n'est pas pour autant autorisé à se placer sur le terrain du juste [*ins Recht*].²⁹⁹

L'argument du paragraphe part du constat suivant : dans un monde où les individus seraient pleinement libres, ceux-ci cesseraient de s'attacher fatalement à des intérêts particuliers ou à des normes unilatérales. Pour Adorno, les conditions actuelles rendent impossible un tel détachement. Ne serait-ce que pour manger à leur faim, les individus sont comme par le passé contraints d'entrer en compétition les uns avec les autres. Plus directement, la participation à une lutte depuis toujours corrélée au vivant est aujourd'hui encore condition de la possibilité d'adopter la posture de l'intellectuel critique : le travail de l'intellectuel dépend du fait qu'il parvienne à se démarquer suffisamment des autres – soit par ses capacités, soit par ses alliés – pour qu'on lui octroie les ressources matérielles qui lui permettront de mener une vie décente. Comme les autres, l'intellectuel participe de «la culpabilité de la vie qui, en tant que pur factum ravit déjà le souffle d'une autre vie»³⁰⁰. Selon le diagnostic du chapitre précédent, cet attachement à l'intérêt particulier n'épargne pas même les formes de la pensée : chaque jugement identifiant contient un attachement à des normes unilatérales, défigurant la réalité hétérogène à laquelle elles s'appliquent. En d'autres termes, toute identification recèle un parti pris pour une effectivité particulière contre les possibilités qui en diffèrent. Ce parti pris s'exprime jusque dans notre *imagination*³⁰¹, dans la mesure où ses matériaux doivent toujours être puisés dans l'effectivité. Ainsi, même l'intellectuel le plus critique est inévitablement victime, ne serait-ce que par moments, de cette partialité. Un état de liberté serait insupportable même pour l'intellectuel critique, au minimum parce que de part en part, sa vie est constituée de luttes pour des intérêts

²⁹⁹ *Dialectique négative*, 426-7.

³⁰⁰ *Dialectique négative*, 441.

³⁰¹ On trouve peut-être ici une piste à suivre pour l'exploration du rapport entre art et liberté. Si la réflexion critique parvient à faire en sorte que *le penser* dégage des possibilités justes par la résistance à l'effectivité non-juste, il pourrait s'avérer que les oeuvres d'art véritables contribuent à faire en sorte que *l'imagination* en vienne elle-aussi à résister à l'effectivité non-juste. Cette piste mériterait sans doute d'être explorée dans un autre contexte.

particuliers et d'attachement à des points de vue partiels. Personne, pas même celui qui parvient, malgré l'hétéronomie des conditions actuelles, à incarner une forme de liberté, n'aurait la capacité de cesser de participer à ses luttes et de s'attacher à ses points de vue : personne n'aurait la capacité de vivre dans des conditions véritablement justes, dans un état de liberté.

Pourquoi ne peut-on pas obliger à la critique ? À partir de ce constat, l'argument du paragraphe procède par une analogie. De même que pour l'intellectuel qui intervient de façon critique, l'effectivité bloque la possibilité d'exercer une liberté pleine – telle que la rendraient possible une société juste –, pour la plupart des gens, l'effectivité bloque la possibilité d'exercer la forme de liberté aujourd'hui possible – la résistance par l'intervention. Pas plus qu'on ne peut obliger le privilégié d'aujourd'hui à se comporter comme le feraient les membres d'une société juste, on ne peut obliger ceux dont les conditions de vie leur interdisent le luxe de la résistance et de la critique à s'y adonner. Bref, si devoir implique pouvoir, il ne peut y avoir de devoir de liberté.

L'exigence de liberté ne saurait donc être elle-même un devoir moral.³⁰² Cette conclusion pose problème. Car dans la perspective adornienne, la possibilité de la moralité est inséparable de la possibilité de la liberté. Mais aussi, selon les considérations développées précédemment, parce que la réflexion sur la liberté et la non-liberté serait un moyen privilégié de déterminer les marques de l'injuste et du juste, de la participation aux conditions fausses et de ce qui constituerait la contribution à la réalisation de conditions justes. En somme, le contenu du juste, du devoir moral, doit au moins en partie être pensé à partir du contenu de la liberté. Ainsi, l'exigence de liberté ne pourrait être elle-même un devoir moral, mais serait néanmoins constitutive du contenu du devoir moral, si un tel devoir est possible.

Ce problème nous laisse face à deux voies : soit le devoir moral est impossible, du moins dans les conditions actuelles, soit le devoir moral est à la fois distinct de

³⁰² Cette conclusion confirme l'idée que la réflexion adornienne pense bel et bien la liberté à travers «une négation déterminée». La réflexion sur la liberté, qui procède par la critique de la non-liberté et la réflexion sur ses conditions, n'aboutit pas à l'affirmation d'une nouvelle norme univoque que l'on pourrait imposer comme *devoir* aux individus.

l'exigence de liberté et lié à elle. La pensée d'Adorno adopte selon moi la seconde de ces voies.³⁰³ Je vais maintenant tenter d'en donner une esquisse.

Le «nouvel impératif catégorique» d'Adorno permet de comprendre le lien entre liberté et devoir moral. C'est du moins ce qu'on pourrait conclure en interprétant le texte suivant à la lumière de l'argument de la présente recherche :

Dans leur état de non-liberté, Hitler a imposé aux hommes un nouvel impératif catégorique : penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive. Cet impératif est aussi réfractaire à sa fondation qu'autrefois la donnée de l'impératif kantien. Ce serait un sacrilège que de le traiter de façon discursive : en lui se donne à sentir corporellement dans la moralité le moment de son supplément [*das Moment des Hinzutretenden*]. Corporel, parce qu'il est l'horreur advenue dans la pratique face à l'insoutenable douleur physique à laquelle les individus sont exposés même après que l'individualité comme forme spirituelle de réflexion eut été mise en demeure de disparaître.³⁰⁴

Le nouvel impératif catégorique est la figure paradigmatique du devoir moral chez Adorno. En tant qu'*impératif*, il s'agit d'une prescription pratique. En tant qu'*impératif catégorique*, cette prescription a un statut moral : après Auschwitz, l'impératif pèse sans exception sur les hommes. Quelle en est la spécificité ?

L'impératif adornien a une source corporelle, l'impulsion : il jaillit sous forme de *supplément*. Pour être interprétée adéquatement, cette idée doit être étudiée à la lumière de la conception du supplément qu'élabore le chapitre de *Dialectique négative* sur la liberté. L'analyse de mon second chapitre a défendu l'idée que le supplément articule le problème du passage à la décision implicite dans toute pratique. Pour agir, il nous faut inévitablement prendre des décisions que la pensée ne saurait entièrement motiver. Pour Adorno, non seulement le passage à la décision, mais aussi le passage à l'affirmation –

³⁰³ Certains passages peuvent donner l'impression qu'Adorno adopte plutôt la première de ces voies. Le texte suivant en donne un bon exemple : «À l'intérieur de la société socialisée, tous les individus sont inaptes à la moralité qui est socialement exigée, mais ne pourrait effectivement exister que dans une société libérée. La seule morale sociale serait finalement d'en finir une bonne fois avec la mauvaise infinité et le maudit échange de valeurs équivalentes. Cependant, de la morale, il ne reste plus à l'individu que ce pour quoi la théorie kantienne de la morale, qui concède aux animaux l'inclination, mais non pas le respect n'a que mépris : essayer de vivre de sorte que l'on puisse penser avoir été un bon animal.» (*Dialectique négative*, 361) Plutôt que d'interpréter de tels passages polémiques comme des déclarations de l'impossibilité du devoir moral aujourd'hui, ils devraient plutôt être lus comme des mises en garde : s'il y a quelque chose comme des devoirs moraux aujourd'hui, nous n'avons pas les moyens de les réaliser parfaitement, nous ne devons donc pas les faire peser brutalement sur le dos des individus comme si une telle chose était possible. Les considérations que je m'appête à développer appuient cette seconde interprétation.

³⁰⁴ *Dialectique négative*, 442 ; traduction modifiée.

le jugement identifiant – implique toujours une rupture avec les contraintes du penser. Chaque choix pratique, de même que chaque jugement identifiant, implique la *décision* d'ignorer la part de la réalité qui ne se conforme pas au choix, à l'identification, et cette décision rompt avec la prétention à la vérité du penser : elle contient irréductiblement une part d'arbitraire. L'hypothèse naturaliste d'Adorno est que cet arbitraire irréductible est à comprendre comme le fruit d'*impulsions corporelles*. Cet arrière plan permet de comprendre le sens de l'insistance d'Adorno sur la source corporelle du nouvel impératif catégorique. Affirmation d'un devoir moral qui pèserait sur tous les hommes, l'impératif doit être le fruit d'impulsions corporelles, du *supplément*.

Ainsi comprise, l'idée selon laquelle ce devoir moral – faire en sorte que Auschwitz ne se répète jamais plus – ne pourrait être justifié par la pensée n'est pas la simple conséquence d'un parti pris arbitraire pour les affects et contre la raison. Cette idée découle au contraire de la prétention à la vérité du penser.³⁰⁵ Réfléchissant sur elle-même, la pensée doit se confronter à l'arbitraire que contient chaque affirmation univoque, et de l'incompatibilité de cet arbitraire avec sa prétention à la vérité. Du point de vue d'Adorno, le *rationalisme* – en général, la tentative de faire de la raison la seule instance légitime dans la détermination du vrai et du faux – ne peut se réaliser que par la critique : la pensée ne peut prétendre pleinement à la vérité qu'en tentant d'explicitier et

³⁰⁵ Gerhard Schweppenhäuser, dans son article «Adorno's Negative Moral Philosophy», suggère que pour pouvoir mener à bien une véritable critique de la philosophie morale, Adorno aurait en fait besoin de donner un fondement rationnel et universalisable à son impératif, et que, malgré ce qu'en dit Adorno, un tel fondement respecterait mieux sa perspective morale que le recours à l'impulsion corporelle. (Cf. «Adorno's Negative Moral Philosophy», in *The Cambridge companion to Adorno*, 346-7.) Ainsi, selon cette perspective, il faudrait dissocier l'impératif catégorique adornien de sa dimension «irrationaliste» en le fondant discursivement. (*Ibid.*, 347) L'argument aux apparences conciliatrices de Schweppenhäuser masque un refus de prendre au sérieux la critique adornienne des jugements identifiants et de la fausse rationalité des principes universels. Selon les arguments d'Adorno, l'apparence de rationalité conférée à des affirmations comme des propositions morales en les faisant découler de principes moraux universels est une illusion. Elle présuppose faussement que la déduction à partir de principes universels est synonyme de justification rationnelle, alors qu'elle est le plus souvent synonyme d'une absence de justification rationnelle, et éventuellement d'une interdiction de réfléchir véritablement sur l'affirmation en question. Bref, pour Adorno, le type de perspective que défend Schweppenhäuser est tout aussi *irrationaliste* qu'une perspective qui refuse l'argumentation discursive.

Nous pourrions mieux le comprendre bientôt, dans cette soi-disant critique d'Adorno, Schweppenhäuser commet une seconde erreur. Le refus adornien de fonder discursivement l'impératif catégorique n'est pas synonyme d'un refus de faire intervenir les «arguments discursifs» dans les questions morales. Ce refus coïncide au contraire avec ce que serait, dans la perspective adornienne, un rationalisme véritable sur les questions morales : avec une perspective morale qui rendrait véritablement justice à l'exigence de soumettre les normes morales à une pleine réflexion rationnelle.

de dénoncer l'écart entre concept et chose – la non-identité – inhérent à toute affirmation, à tout jugement identifiant.³⁰⁶ C'est cette même prétention à la vérité qui devrait empêcher celui qui réfléchit sur la liberté, et qui en vient à considérer l'intervention critique comme forme de comportement pouvant aujourd'hui incarner la liberté, d'en tirer directement des devoirs moraux. Le jugement selon lequel tous les hommes rationnels sont aujourd'hui obligés de pratiquer l'intervention critique serait faux, en raison de l'absence de conditions qui rendraient possible la liberté de chacun d'eux.

Par ailleurs, l'appel d'Adorno au supplément ne présuppose pas que les impulsions sont des guides fiables en matière de morale. Au contraire, nous l'avons vu, la théorie du supplément a pour conséquence directe la thèse de la *faillibilité de «tout ce qui est moral»*³⁰⁷. Plus concrètement, Adorno prétend qu'à ce jour, nombre de nos impulsions sont soumises à la contrainte qui pèse sur les hommes et le vivant, et sont dans cette mesure mauvaises. La rage et la peur, analysées dans mon premier chapitre, en sont des exemples types. À travers ces mécanismes psychiques, hommes et animaux sont contraints, souvent sans qu'ils s'en aperçoivent, à l'autoconservation. De plus, l'aveuglement et la violence des comportements dirigés par de telles impulsions tendent à créer un cycle dont nous sommes toujours incapables de sortir. L'aveuglement engendre la violence, la violence engendre l'aveuglement, et contribuent à former un cycle infini qui se change en fatalité : *l'envoûtement naturel*. Mais alors, la dépendance de toute décision et de toute affirmation à l'égard des impulsions engendre le risque constant que notre comportement soit secrètement soumis à des impulsions comme la rage et la peur, et que se prolonge l'aveuglement et la violence qui sont à la racine du mal. Comment l'impulsion peut-elle donner lieu à un nouvel impératif catégorique sans

³⁰⁶ Habermas reproche à Adorno d'avoir sapé la possibilité d'un fondement rationnel de la critique par une surenchère critique. (Cf. «La complicité entre mythe et lumières : Horkheimer et Adorno», dans *Le discours philosophique de la modernité*, p. 128-156.) Ce reproche faillit à prendre au sérieux la logique de la critique adornienne. Le recours aux principes pseudo-rationnels comme fondements du discours est critiqué là où ce recours s'apparente à l'opinion. De la sorte, la critique adornienne de l'arbitraire inhérent à tout principe va effectivement jusqu'à empêcher de chercher un *fondement* de la critique dans des principes rationnels généraux. Mais cette mise en cause des fondements ne dépouille pas la critique de critères rationnels : dialectique, la critique n'a besoin d'aucun autre critère que celui de l'explicitation de l'écart entre le concept (la norme) et la chose, c'est-à-dire, de la non-identité.

³⁰⁷ Cf. *Dialectique négative*, 293 ; cité précédemment.

néanmoins nous rendre victimes de la part énorme de nos impulsions qui est soumise à l'envoûtement naturel ?

Cette question est d'autant plus pressante qu'Adorno explicite dans d'autres contextes la possibilité que la confrontation avec cette souffrance, plutôt que de donner lieu au nouvel impératif catégorique, engendre une réaction violente et aveugle. Confronté à la souffrance de ses victimes, l'antisémite risque de voir s'enflammer tant sa rage envers elles et que la violence qu'il leurs fait subir :

Le saccage des cimetières n'est pas un simple excès de l'antisémitisme, il est l'antisémitisme par excellence. Les proscrits éveillent fatalement le désir de proscrire les autres. La violence s'enflamme justement à la vue des marques que la violence a laissé sur eux. Tout ce qui se contente de végéter doit être exterminé. Les réactions de fuite désordonnées et régulières des animaux inférieurs, les circonvolutions de la cohue, les gestes convulsifs des victimes torturées représentent ce qui, dans la vie toute nue, ne peut jamais être entièrement dominé : le réflexe mimétique. Dans l'agonie de la créature, au pôle opposé de la liberté, cette dernière affleure irrésistiblement en tant que destinée contrariée de la matière.³⁰⁸

Chez l'antisémite, la perception de la souffrance des victimes déclenche un mécanisme de défense. L'agonie de la victime rappelle tacitement à l'antisémite la «destinée contrariée» que lui fait subir l'ordre social auquel il est forcé d'adhérer. Inconsciemment, l'antisémite cherche à déjouer ce rappel, à se défendre contre la reconnaissance de son propre malheur. Suivant l'argument de mon premier chapitre, pour éviter de désespérer de sa propre situation et survivre en tant que membre de l'ordre existant, l'antisémite procède inconsciemment à une «projection pathique»³⁰⁹. Dans sa réflexion délirante, ses «pulsions tabou» sont projetées sur les victimes : la cause de l'insécurité et du malheur qu'il subit doit être le Juif. L'antisémite éprouve dès lors une rage sans bornes envers tout les particuliers qu'il parvient à subsumer sous le concept *du Juif*, rage qui s'exprime à travers la violence additionnelle qu'il leurs fait subir. Toujours d'après l'argument de mon premier chapitre, l'antisémite tente ainsi d'obtenir une sorte de substitut de preuve du bien-fondé de sa conformité à l'ordre social :

La simple existence de l'autre est une provocation. Quiconque est autre «fait l'important» et doit être remis à sa place – qui est celle de la terreur sans bornes. Ceux qui cherchent un refuge ne

³⁰⁸ *La dialectique de la raison*, 192.

³⁰⁹ *La dialectique de la raison*, 200.

doivent pas le trouver ; ceux qui expriment ce à quoi tous aspirent, la paix, un foyer, la liberté – les nomades et les saltimbanques – se sont de tout temps vu refuser le droit de cité.³¹⁰

En faisant subir une horreur réelle à ce qui se dérobe à l'ordre existant, l'antisémite tente inconsciemment d'assurer la conservation de son identité en tant que membre d'une société absurde. Le résultat effectif de cette tentative est la perpétuation des conditions du malheur et de l'impuissance des hommes, et donc de lui-même.

Dans cet exemple, se fait jour un critère pour reconnaître les impulsions sous envoûtement : celles-ci sont des expressions de la norme de l'autoconservation, et s'inscrivent dans le cycle fatal de destruction, contraire aux intérêts des individus, qu'engendre l'adhésion à cette norme. Le contenu de ces impulsions est ce que tente d'articuler la réflexion adornienne sur la non-liberté. Pour éviter de reproduire l'envoûtement, les impulsions qui donnent lieu au nouvel impératif catégorique doivent avoir un contenu qui diffère de celui de ces impulsions sous emprise.

Quel est le contenu des impulsions qui sous-tendent le nouvel impératif ? Nous l'avons vu, pour Adorno, des impulsions *spontanées*, libérées de l'envoûtement, pourraient surgir à partir d'une «reconnaissance du mal» et pourraient nous motiver à ne pas nous «contenter» de cette reconnaissance.³¹¹ Si elles étaient spontanées en ce sens, les impulsions qui sous-tendent le nouvel impératif catégorique pourraient peut-être éviter de reproduire l'envoûtement naturel. Or, l'horreur face à la souffrance des victimes semble porter les marques d'une telle spontanéité.

En premier lieu, cette horreur est une reconnaissance implicite de la souffrance des victimes comme mal : l'horreur affirme que cette souffrance ne devrait pas exister.

Cette horreur ne peut être assimilée à la rage que déclenche la vue de la souffrance chez l'antisémite. La projection pathique de l'antisémite l'empêche de faire s'exprimer la souffrance de l'autre. Son réflexe – défendre son identité propre – anéantit la compassion potentielle au profit de la perception de l'autre comme menace. Du point de vue difforme de l'antisémite, ce qui ne doit plus être, ce n'est pas la souffrance de la victime, c'est plutôt la menace qu'incarne cette victime contre son identité propre. Ce

³¹⁰ *La dialectique de la raison*, 190-1.

³¹¹ *Dialectique négative*, 345.

mécanisme aveugle est absurde : non seulement est-il déclenché par la souffrance de l'antisémite, le maintien de l'identité antisémite que permet la violence à l'égard de la victime est la garantie de la subsistance de cette souffrance. Ainsi, la violence de l'antisémite le condamne lui-même en plus de sa victime.

L'horreur face à la souffrance de la victime a une structure contraire. Plutôt que d'étouffer la compassion à l'égard de l'autre au profit du réflexe identitaire, c'est le réflexe identitaire et l'édifice normatif que nous avons construit sur lui – sociétés aveugles et brutales, métaphysique, et même la sphère culturelle, dans la mesure où elle contribue à ériger l'illusion de notre autonomie – qu'elle met aux arrêts. Dans les mots d'Adorno,

Chez le vivant, le niveau somatique et loin du sens est le théâtre de la souffrance qui dans les camps brûla sans consolation tout ce que l'esprit a d'apaisant et avec lui son objectivation, la culture.³¹²

Ainsi, l'horreur affirme implicitement : «la souffrance de l'autre ne doit impérativement pas être, même si cela implique que je doive en venir à percevoir l'ordre social et culturel auquel je me suis jusqu'à maintenant identifié comme condition du mal».³¹³

Le nouvel impératif catégorique surgit à partir de ces impulsions. Il peut être vu comme l'explicitation du contenu implicite de notre horreur face à la souffrance des victimes. Il incarne à la fois la reconnaissance implicite de cette souffrance comme un mal d'une ampleur auparavant inimaginable, et l'affirmation implicite du devoir moral pesant sur tous les hommes de faire en sorte que ce mal ne se reproduise plus. Or, comme on a tôt fait de le remarquer, l'impératif catégorique auquel donnent lieu ces impulsions est *négatif*. Le devoir de «penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive», spécifie ce qui ne devrait pas être, mais non pas ce

³¹² *Dialectique négative*, 442.

³¹³ Ceux qui sont familiers avec la *Critique de la raison pratique* verront ici un parallèle avec la doctrine kantienne du respect. En effet, pour Kant, le respect kantien est ce sentiment qui met aux arrêts l'égoïsme. (Cf. *Critique de la raison pratique*, V, 73) Dans le sillage de la critique adornienne de la philosophie morale kantienne, on pourrait dénoncer cette idée comme une illusion. Non seulement le respect à l'égard de la loi morale n'aurait-il pas véritablement le pouvoir de terrasser l'égoïsme, ce respect serait lui-même l'expression d'une forme dérivée d'égoïsme : la peur de la réalité hétérogène, en ce qu'elle menace la stabilité de mon identité et des normes auxquelles je m'attache. (Pour une critique très brève du respect kantien, voir aussi le cours d'Adorno : *Problems of moral philosophy*, 132-3) L'horreur face à la souffrance des victimes évite cet écueil : elle enjoint l'individu à remettre en question les conditions de la souffrance même si ces conditions comptent parmi elles le faux confort qui découle de la stabilité de normes comme l'impératif kantien.

qui devrait être. À quoi tient cette formulation négative ? Pourquoi l'impératif est-il dépourvu d'indications positives sur ce que nous devrions faire ?

Selon la conception du supplément et de la spontanéité développée précédemment, les impulsions qui poussent à affirmer des marches à suivre particulières sont contraires à la liberté. À chaque fois que des impulsions – par exemple, des désirs – me poussent à affirmer que tel état des choses doit être, et à tenter de réaliser cet état des choses, mon comportement souscrit implicitement à la logique de prise de parti particulier à l'exclusion des autres qui caractérise les pratiques non-libres. L'horreur face à la souffrance brise cette prise de parti : elle n'implique aucune souscription à une forme ou une autre d'effectivité. Plutôt qu'une souscription, l'horreur exprime un refus de l'effectivité. De plus, ce n'est qu'en tant qu'elle incarne un tel refus que l'horreur évite de reproduire la non-liberté : le rejet de l'effectivité que contient l'horreur est le cœur de son opposition à la non-liberté.³¹⁴ C'est cette opposition qui serait trahie par la tentative de tirer de l'horreur un devoir positif, s'attachant à des états de choses

³¹⁴ Ces considérations permettent de comprendre l'erreur de l'argument que tente de présenter Lambert Zuidervaart contre le fondement corporel du nouvel impératif catégorique : «But Adorno casts this justification [of the new categorical imperative] in the form of saying the new imperative, which he has formulated, lets one feel abhorrence despite the false consolations of post-Auschwitz culture. That manner of justification is problematic in two respects. First, it ignores the fact that abhorrence, although it is a corporeal feeling, is itself culturally informed and ethically inflected, such that psychopaths and sociopaths seldom feel it. Second, his justification does not say why this feeling should have precedence over other feelings that also arise when people confront extreme suffering, such as anger, hatred, fear, despair, or compassion. Not even in circumstances of torture and cruelty does suffering speak for itself, at least not with respect to those who are not themselves the victims of torture and cruelty. ... The philosophical experience informing a social critique may be emphatic, but it cannot be self-authenticating.» (*Social Philosophy After Adorno*, 69)

En somme, l'erreur de Zuidervaart est de tenter de comprendre le nouvel impératif catégorique en vase clos, sans prendre en considération la réflexion complexe d'Adorno sur les impulsions et les affects. D'abord, la réflexion élaborée d'Adorno sur les blocages qui pèsent sur l'impulsion fournit des critères pour distinguer les impulsions qui mènent au nouvel impératif catégorique des impulsions comme celles de l'antisémitisme. Le second reproche de Zuidervaart est donc infondé. Son premier reproche n'est guère plus convaincant. On peut difficilement reprocher à Adorno d'ignorer l'enchevêtrement de sentiments comme l'horreur et du contexte social dont ils émergent. Il articule lui-même le risque que la culture en vienne à bloquer la possibilité de sentiments de ce type à la page qui suit l'introduction de l'impératif. (*Dialectique négative*, 443) Pour être charitable envers Zuidervaart, on pourrait comprendre son premier reproche comme insistant sur le fait que tous n'ont pas la capacité de faire l'expérience de l'horreur face à la souffrance des victimes. L'impératif manquerait donc d'universalité : certains, comme les antisémites, n'auraient pas la possibilité de faire l'expérience dont il surgit. Ainsi compris, l'argument ne pose problème que si cette impossibilité de faire l'expérience de l'horreur est irrémédiable : dès lors, la loi morale d'Adorno semblerait radicalement attachée à certaines perspectives particulières. Or, la réflexion d'Adorno suggère des moyens pour dissoudre dégager la possibilité de l'expérience de l'horreur face à la souffrance des victimes : c'est là le rôle que peut tenter des critiques comme celle que présentent Adorno et Horkheimer dans les «Éléments de l'antisémitisme». Ainsi, ni l'une, ni l'autre des «critiques» de Zuidervaart ne semble viser juste.

spécifiques. En conséquence, sauf à transformer le nouvel impératif catégorique en non-liberté, et de fait, en mal, celui-ci doit demeurer négatif.

Est-ce que cela signifie que la réflexion éthique adornienne ne peut fournir d'indications, voire d'exigences positives quant aux cours d'action qui permettraient de contribuer à rencontrer ce devoir ? L'interprétation développée dans le présent mémoire suggère que non. Bien que l'impératif catégorique, en tant que devoir moral, ne puisse contenir de prescriptions pratiques positives, ce devoir exige que les individus *tentent de déterminer pour eux-mêmes* ce que pourrait être le contenu d'un comportement qui permettrait de résister aux conditions d'une répétition du génocide. Nous en venons ainsi au second aspect de la *spontanéité* : à travers de telles tentatives, les individus parviendraient à ne pas se contenter de la reconnaissance du mal. Pour y arriver, les individus ne peuvent se fier simplement à leurs *sentiments*. Car l'horreur reste muette sur la question du comportement précis qu'ils devraient adopter, mais aussi parce que tout sentiment qui se prononcerait sur cette question serait hétéronome, contribution à notre non-liberté. Pour déterminer comment parvenir à répondre au nouvel impératif catégorique, les individus doivent passer par la *réflexion la plus rationnelle possible*³¹⁵. Les réflexions d'Adorno tentent de les aider à y parvenir en fournissant des indications quant à ce que pourrait être le contenu d'un tel comportement.

On peut maintenant mieux comprendre le lien entre la réflexion sur la non-liberté et la liberté et le nouvel impératif catégorique. Suivant les arguments du présent mémoire, l'interprétation la plus plausible serait de comprendre la réflexion d'Adorno sur la liberté comme la tentative de penser les conditions générales d'un comportement qui répondrait véritablement à l'impératif catégorique. Le résultat n'en est pas la

³¹⁵ À titre de rappel, cette nécessité de passer par la réflexion rationnelle pour déterminer le contenu du bien ou du mal est exprimée par le texte suivant, cité précédemment : «La marque distinctive des forces civilisatrices est le fait qu'elles ne remettent pas en question les évidences : il n'y a que l'un, l'invariable, l'identique qui soit le bien. Ce qui ne s'y plie pas, tout l'héritage du moment naturel prélogique, est immédiatement renvoyé au mal, aussi abstraitement entendu que le principe de son contraire. Le mal, pour la bourgeoisie, c'est la survivance de l'élément ancien, incomplètement soumis. Mais ce n'est pas le mal de façon absolue, pas plus que ce qui lui est brutalement opposé. Seule peut en décider la conscience qui reflète les moments dans la mesure où elle peut les atteindre de façon conséquente. En fait, pour une pratique adéquate et pour le bien lui-même, il n'y a pas d'autre instance que l'état le plus avancé de la théorie.» (*Dialectique négative*, 293)

détermination d'un devoir positif ; il s'agit plutôt d'indices qui pourraient guider les tentatives de différents individus de répondre au nouvel impératif catégorique qui s'impose à eux. Sur cette base, l'intervention du théoricien par la critique apparaît être un moyen privilégié pour résister à la possibilité qu'Auschwitz se répète. Mais d'autres formes d'intervention pourraient s'avérer possible – comme par exemple, les oeuvres d'art. Ce lien mérite d'être esquissé plus finement.

Pour l'intellectuel chez qui surgit l'horreur face à la souffrance des victimes d'Auschwitz, cette souffrance pose une première question : «Pourquoi cette souffrance aberrante ? Qu'est-ce qui la rend possible ?» Le langage par lequel Adorno introduit l'impératif – «dans leur état de non liberté, Hitler a imposé aux hommes un nouvel impératif catégorique...» – permet d'entrevoir sa réponse à cette question : la condition de possibilité d'Auschwitz est la *non-liberté des hommes qui perdure jusqu'à ce jour*. Cette non-liberté prend une forme complexe, qui implique un ensemble de structures subjectives et objectives, désignées respectivement par les concepts d'*envoûtement* et de *non-essence*. Ces structures prolongent dans le comportement humain le cercle de la violence et de l'aveuglement que génère la contrainte naturelle de l'autoconservation dans le comportement animal. Conjointement, l'*Unwesen* et le *Bann* changent ce cercle en *fatalité*, en rendant impossible, dans les conditions actuelles, un comportement lucide et évitant de faire proliférer la souffrance. L'analyse de l'antisémitisme de mon premier chapitre donne une forme concrète à cette idée : objectivement, l'antisémitisme est engendré par l'impuissance des individus, rendue *explicite* par l'organisation des sociétés contemporaines, qui menace de générer un malaise qui rendrait l'individu incapable de continuer à adhérer à l'organisation sociale, et donc, de survivre au sein de cette organisation ; subjectivement, l'antisémitisme prend appui sur un déficit cognitif (la pensée stéréotypée) et sur des mécanismes affectifs (l'angoisse et la rage) qui rendent l'individu pathologiquement incapable de prendre conscience des conditions véritables de son malaise (et encore moins de résister à ces conditions), incapacité qui trouve une pseudo-compensation dans une violence sans borne. Dans ces conditions, l'antisémite est en proie à la fois à une bêtise qui rappelle

l'aveuglement de la proie, et à une rage qui répète celle du prédateur. Enfin, il suffit que l'antisémitisme soit jumelé à une organisation politique et à des moyens technologiques adéquats pour qu'il en vienne à s'exprimer sous la forme d'un déchaînement collectif comme celui qu'a réalisé le régime Nazi. Ainsi compris, Auschwitz apparaît avoir pour condition la non-liberté des hommes, prolongement rationalisé de la contrainte animale.³¹⁶

Pour l'intellectuel qui s'y confronte, l'horreur face à la souffrance des victimes pose une seconde question : «Quelles sont les conditions d'une résistance véritable aux conditions de la non-liberté ?» Par une négation déterminée de la non-liberté, une mise en lumière et une critique des conditions de cette dernière, la réflexion d'Adorno sur la liberté tente de fournir une réponse à cette question. L'analyse de la non-liberté révèle que celle-ci dépend d'une part de l'*aveuglement* des individus – c'est-à-dire de leur incapacité à mesurer véritablement les contraintes qui pèsent sur leur agir, les possibilités d'action qui s'offrent à eux, ainsi que leur justesse ; et d'autre part, de la *violence* de leur environnement et de leur comportement – c'est-à-dire de la façon dont l'ordre existant s'impose à eux, contre leurs intérêts véritables, et de la façon dont ils reproduisent la violence qu'ils subissent ainsi en s'imposant eux-mêmes et leurs partis

³¹⁶ Selon J.M. Bernstein, la condition de possibilité d'Auschwitz serait le soi-disant désenchantement du monde, et le fait que le «penser identifiant» en serait venu à monopoliser l'espace des normes et de la moralité, aux dépens du lien éthique entre les sujets qui existait jadis. Dans ses termes un peu opaques : «It is because Auschwitz evinces disenchantment of the human subject itself and the destruction of aura through a practice that is, for all intents and purposes, continuous with the process of disenchantment and rationalization that have been dominant of the modern desocialization of society, the supervening of instrumental rationality on what were the material inference structures that formed empirical bonds among subjects, that it offers an apotheosis of identity thinking, the negative theodicy of the modern (which is not modern but old).» (*Adorno : Disenchantment and Ethics*, 384)

Selon les arguments présentés dans mon mémoire, un tel diagnostic des conditions de Auschwitz est beaucoup trop partiel. S'il est vrai que notre tendance à nous accrocher à nos jugements identifiants unilatéraux fait partie des conditions d'Auschwitz, du point de vue d'Adorno, on ne peut comprendre cette tendance en l'étudiant isolément : pour comprendre l'aveuglement et la violence inhérent à l'identification, il faut réfléchir à l'enchevêtrement de l'identification et de l'histoire naturelle. Dès lors, on comprend que le problème à la racine d'Auschwitz n'est pas l'oeuvre d'une seule rationalité débridée : c'est plutôt le produit de la perpétuation, voire l'amplification de la contrainte naturelle à travers l'ensemble de nos comportements, incluant ceux qu'on met au compte de la rationalité. Bref, ce qui monopolise depuis toujours l'espace des normes, c'est l'autoconservation. Dès lors, il n'est plus possible d'opposer comme le fait Bernstein un monde contemporain désenchanté, où la morale est presque réduite à néant, à un monde ancien où des «liens empiriques entre les sujets» rendaient possible la morale. Une moralité véritable n'a sans doute jamais existé, précisément parce que le comportement animal, le comportement des anciens, et le comportement des modernes sont tous soumis à l'*enchantement* – que désigne le concept d'*envoûtement* – de l'autoconservation. Bref, l'opposé de la moralité est l'*enchantement* du monde et non son *désenchantement*.

pris aux autres. La liberté dépend de la possibilité de briser cet aveuglement et cette violence, ainsi que les structures subjectives et objectives qui les rendent inévitables, qui les changent en destin.

Pour Adorno, le seul moyen de contrer l'aveuglement inhérent à la non-liberté est d'avoir recours à la raison, à des jugements et des arguments qui répondent le mieux possible à la prétention à la vérité du penser : c'est pourquoi, selon-lui, la liberté dépend «d'une entière conscience théorique».³¹⁷ Par ailleurs, puisque toute action est ancrée dans l'impulsion, le seul moyen de cesser de reproduire la violence que l'ordre existant nous fait subir serait que nos actions soient poussées par des impulsions qui s'opposent à cette violence : d'où l'idée que la liberté dépend de la «spontanéité», comprise comme supplément, comme «ce qui, dans l'acte, diffère de la conscience pure».³¹⁸ Selon l'interprétation ici développée, ces deux exigences sont respectivement les racines du *rationalisme* et du *naturalisme* d'Adorno. Pour réussir à penser la possibilité d'une résistance véritable à la non-liberté, il faut parvenir à penser la possibilité d'actions qui incarneraient à la fois ces deux exigences. C'est ce que tente de faire la conception de l'intervention critique que développe Adorno.

Tout d'abord, l'intervention critique répond pleinement à la prétention à la vérité du penser, sans toutefois devenir victime des contraintes internes au penser. Dans le médium du penser, la critique déploie la non-identité du concept et de l'objet, de l'universel et du particulier, contre leurs contraintes propres : le concept est critiqué dans la mesure où il échoue à rendre justice à la complexité de la réalité hétérogène ; l'objet est critiqué dans la mesure où il échoue à réaliser le potentiel que le concept désigne en lui. Le penser réfléchissant sur ce processus de critique peut en venir à comprendre le caractère systématique de ces échecs : dans les conditions actuelles, une sorte de *fatalité* contraint les concepts à ne pas saisir les objets qu'ils désignent, et les objets à ne pas réaliser le potentiel que le concept désigne en eux. De plus, l'autoréflexion du penser mène à comprendre qu'il n'existe pas d'autre moyen de briser cette fatalité que de penser la non-identité du concept et de l'objet ; on ne peut briser cette fatalité sans le

³¹⁷ *Dialectique négative*, 277.

³¹⁸ *Dialectique négative*, 277-8.

déploiement dialectique qu'incarne la *critique*. Or, puisque cette *fatalité* est précisément la condition de notre non-liberté, il appert que la *critique* qui brise cette fatalité est une première condition de possibilité de la liberté. En conséquence, pour contribuer à la liberté, le penser doit soumettre tout jugement à la critique, et ne s'en tenir à aucune *opinion, évidence, conviction ou donnée* : à aucune *immédiateté*.³¹⁹

Par ailleurs, l'intervention critique est poussée par des impulsions spontanées. Elle l'est tout d'abord dans son contenu. La part de la critique qui travaille à remettre en cause l'unilatéralité des universaux, des normes, prend pour indice la souffrance que ces normes génèrent : la souffrance sous la norme dénonce sa violence, et exige une réflexion critique sur la norme en question. Aussi, l'intervention critique est toujours elle-même une action. Elle dépend ainsi, à chaque fois, d'un ensemble de décisions : se pencher sur ce phénomène-ci et de telle ou telle façon. Le modèle de liberté, comme résistance par l'intervention critique, que développe Adorno ne fournit aucune

³¹⁹ J.M. Bernstein présente une interprétation des inférences éthiques chez Adorno qui prend pour modèle le jugement de celui qui est confronté à quelqu'un qui saigne, et qui conclue qu'il doit appliquer une compresse. (Cf. *Adorno: Disenchantment and Ethics*, pp. 264-5, 416-7) L'idée est que, à la vue de celui qui saigne, on tire immédiatement la conclusion qu'on doit stopper le saignement en lui appliquant une compresse. Bernstein tente de généraliser ce modèle à partir de l'idée de «corps pouvant être blessés» («*injurable bodies*») (*Ibid.*, 416). Ainsi, de façon générale, les inférences éthiques procéderaient comme suit : à la vue d'un corps pouvant être blessé, je perçois que ce corps peut souffrir, et j'infère immédiatement les conclusions appropriées quant à la façon morale de me comporter envers lui. (*Ibid.*, 416-7) Selon ce modèle, la validité de l'inférence éthique serait assurée par la perception du corps de l'autre comme un corps pouvant être blessé, un corps vivant : la conclusion je dois agir de telle ou telle façon est rendue valide par le contenu de ma perception de ce corps.

Pour Bernstein, le problème éthique de la situation contemporaine est que, en raison du «désenchantement du monde», nous avons perdu la capacité de tirer immédiatement les bonnes conclusions à la vue de corps vivants. La solution au problème dépendrait donc de la possibilité de réactiver cette capacité perdue, d'une sorte de ré-enchantement du monde, d'une «résurrection de l'animisme». Dans les mots de Bernstein : «Adorno's philosophical project is to resurrect a legitimate anthropomorphism, an anthropomorphic nature that is somewhere between the mythic extremes of myth «which compounds the inanimate with the animate» and enlightenment «which compounds the animate with the animate». ... An anthropomorphic nature would be part of a wholly secularized and truly historical «enchanted» world.» (*Ibid.* 196-7)

En laissant de côté la question de l'intérêt intrinsèque d'un tel modèle, je me contenterai de souligner son incompatibilité avec la pensée d'Adorno. Bernstein a raison de souligner le rôle important joué par le rapport au corps, incluant le corps des autres, dans l'éthique d'Adorno. Mais pour Adorno, ce rôle ne peut être d'assurer la validité de nos inférences éthiques positives – de la détermination de ce que je dois faire, dans telle ou telle situation. La raison en est simple. Pour Adorno, la détermination positive de ce que je dois précisément faire est toujours problématique : il s'agit toujours en partie d'une forme d'attachement injustifié à une effectivité particulière. Que cette détermination résulte de la médiation d'un principe moral abstrait, ou de la sagesse immédiate du sentiment, elle sera toujours en partie aveugle et irrationnelle, et devra toujours, dans cette mesure, être critiquée. Le modèle de Bernstein souffre ainsi d'une irrationalité tout aussi problématique que l'irrationalité des principes présumés rationnels de pensées morales comme celle de Kant.

indication précise quant à la façon de prendre ces décisions. Plutôt que d'attendre de considérations méthodologiques préalables une détermination stricte de la marche à suivre, le modèle de pensée critique que développe Adorno exige que «la connaissance ... se donne à fond perdu aux objets»³²⁰, en procédant à des décisions qui ne sont jamais entièrement maîtrisées par la pensée. C'est pourquoi ce modèle évite de reproduire le modèle classique de normes qui s'imposent d'en haut au comportement, niant ainsi la complexité de chaque situation d'action – comme si la pensée pouvait fournir des prescriptions pratiques strictes, sans briser sa prétention à la vérité, ni se changer en organe de la non-liberté. Conformément à son analyse de la nature de l'action, doivent intervenir dans les décisions du penseur un ensemble d'impulsions qui se dérobent en partie à la compréhension. Or, pour que ces décisions évitent de reproduire la violence de l'ordre établi, il faut que les impulsions qui les poussent incarnent le refus de cette violence – comme avec l'horreur face à la souffrance.

Comprise de la sorte, l'intervention critique, qu'incarne de part en part l'oeuvre d'Adorno, s'avère être une réponse à la question que pose l'horreur face à la souffrance des victimes d'Auschwitz : l'intervention critique est un modèle de réponse au nouvel impératif catégorique.

Quelle est donc, en résumé, la portée de la conception adornienne de la liberté sur son éthique ?

Une interprétation adéquate des réflexions d'Adorno sur la liberté et la non-liberté semble pouvoir mettre en relief la structure complexe de l'éthique d'Adorno. Cette structure peut être esquissée à partir du texte qui suit :

L'impulsion inhérente au comportement moral, la peur physique pure et le sentiment de solidarité avec, suivant l'expression de Brecht, les «corps torturables», seraient niés par le zèle d'une rationalisation sans ménagement ; le plus urgent échoirait de nouveau à la contemplation, dérision de sa propre urgence. La différence entre théorie et pratique implique théoriquement que la pratique ne puisse ni être purement ramenée à la théorie, ni qu'elle soit *choris* [séparée] de la théorie. On ne peut les accorder l'une à l'autre en une synthèse. Leur non-séparation n'existe que dans les extrêmes, dans l'émotion spontanée qui, impatientée par l'argumentation, ne veut pas supporter que l'horreur se perpétue, et dans une conscience théorique que ne terrorise aucun commandement et qui perçoit ce pourquoi néanmoins l'horreur se perpétue à l'infini. Face à

³²⁰ *Dialectique négative*, 46-7.

l'impuissance réelle de tous les individus, cette contradiction est seule aujourd'hui le lieu de la morale.³²¹

Tout comportement moral dépend à la fois de *l'impulsion*, dont jaillissent les normes, et de la *réflexion*, qui mesure la validité de ces normes ainsi que la possibilité de les réaliser. Ces deux dimensions de l'éthique recourent respectivement le naturalisme et le rationalisme éthique d'Adorno. Mais ces deux dimensions de l'éthique ne s'emboîtent pas de façon lisse : le rapport entre impulsion et réflexion que doit contenir tout comportement moral est le «renversement qualitatif, pas le passage, et encore moins la subordination»³²².

Suivant les arguments qui sous-tendent son naturalisme éthique, l'impulsion qui sous-tend toute décision et toute action engendre une irrationalité qui ne peut être entièrement corrigée. L'erreur des réflexions traditionnelles sur la moralité est de transformer cette irrationalité des normes en fatalité, soit en lui surimposant un verni pseudo-rationnel (par exemple, à travers l'illusion que les normes peuvent être justifiées au moyen de principes rationnels), soit en ignorant les problèmes inhérents à cette irrationalité (par exemple, à travers l'illusion que les normes jaillissant de nos impulsions seraient immédiatement valides, et donc, que nous n'aurions pas besoin de les soumettre à une critique rationnelle). En raison de leur irrationalité propre, les normes morales – et plus généralement, les jugements identifiants – doivent impérativement être soumises à la critique. Le *naturalisme* adornien, l'idée que toute norme et toute affirmation dépend de l'impulsion, du «moment naturel prélogique»³²³, appelle donc son *rationalisme*, l'exigence de critique. Sinon, la moralité est vouée à demeurer un des organes de l'hétéronomie fatale qui envoûte les hommes et les condamne à l'aveuglement et à la violence. Sous la loupe de la réflexion critique, il s'avère que les seules impulsions qui évitent de reproduire l'envoûtement sont celles qui s'expriment à travers des devoirs moraux négatifs, celles qui obligent à s'opposer à une effectivité non-juste. L'irrationalité de l'impulsion bloque ainsi la possibilité d'un

³²¹ *Dialectique Négative*, 345.

³²² *Modèles critiques*, 341.

³²³ *Dialectique négative*, 293.

recours à des devoirs moraux positifs : aucune obligation ne nous contraint à agir d'une façon plutôt qu'une autre, et toute tentative de déterminer positivement comment nous devons agir est vouée à être faillible. En conséquence, le recours à la réflexion pleine, à la théorie, sans lequel nous ne pouvons espérer répondre au devoir négatif qui jaillit de l'horreur face à Auschwitz, ne saurait être de l'ordre de l'obligation. Le fait de se plonger dans la théorie est plutôt le fruit faillible d'une décision spontanée de celui qui en a la possibilité.

Par ailleurs, le risque d'irrationalité des jugements auxquels aboutissent nos réflexions bloque la possibilité d'une réflexion qui aboutit à des déterminations positives et univoques de la façon dont nous devrions agir. Au mieux, la réflexion peut fournir des «*modèles*»³²⁴, qui donnent à penser les conditions d'un comportement moral, tout en servant d'exemple aux tentatives futures d'agir moralement. On peut maintenant le comprendre, la réflexion d'Adorno sur la liberté dans *Dialectique négative* constitue un tel modèle.³²⁵ À la lumière de ce modèle, il s'avère que la réflexion peut contribuer au mieux à la possibilité de répondre au nouvel impératif catégorique par la *critique* : par la pensée qui, à partir du potentiel inhérent aux concepts et aux objets, s'oppose à l'effectivité non-juste. La réflexion sur la liberté mène ainsi au rationalisme éthique. Mais ce modèle de comportement moral et de liberté ne saurait déterminer précisément ce que nous devons faire pour suivre ultérieurement son exemple. La tentative d'y parvenir, de pratiquer véritablement la critique en intervenant tant dans la sphère publique que dans la sphère privée, est à chaque fois le fruit faillible de décisions spontanées de celui qui en a la possibilité. Ici encore, le *rationalisme* s'avère donc converger avec le *naturalisme*.

En somme, le résultat de la présente interprétation de l'éthique d'Adorno est le suivant : d'une part, la morale dépendrait d'impulsions qui mènent la pratique au seuil de la théorie à travers *l'affirmation* de normes morales négatives, et d'autre part, de

³²⁴ Adorno va jusqu'à déclarer que «penser philosophiquement signifie penser par modèles». (*Dialectique négative*, 42)

³²⁵ En guise de rappel, Adorno prétend que son chapitre sur la liberté est un «modèle» de dialectique négative. (*Dialectique négative*, 9) L'analyse de ce mémoire suggère que ce modèle est en même temps un modèle de comportement moral – il est un exemple d'intervention critique qui donne à penser les conditions de possibilité de telles interventions.

réflexions qui mènent la théorie au seuil de la pratique en élaborant des *modèles* qui tracent les contours et donnent l'exemple de ce que pourraient être des actes moraux ultérieurs. Des deux côtés, nous sommes menés à «reconnaître le mal», à sentir l'obligation et à penser la possibilité d'une résistance à l'effectivité non-juste. Des deux côtés, pour ne pas nous «contenter» de cette reconnaissance, nous devons nous plonger dans des tentatives faillibles de réaliser la possibilité d'une telle résistance.

Ouvrages cités

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*. ed. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997, 20 vols.

ADORNO, Theodor W. *Dialectique négative*, trad. Gérard Coffin et al., Paris, Payot & Rivages, 2003.

ADORNO, Theodor W. *History and Freedom*, trad. Rodney Livingstone, Malden, Polity, 2006.

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot & Rivages, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Modèles critiques*, trad. Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Prismes : critique de la culture et société*, trad. Geneviève Rochlitz et Rainer Rochlitz, Paris, Payot, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Problems of Moral Philosophy*, trad. Rodney Livingstone, Stanford, Stanford University Press, 2001.

ADORNO, Theodor W. *Théorie Esthétique*, trad. Marc Jimenez, Paris, Klincksieck, 1989.

ADORNO, Theodor W. *Critique*, trad. Pickford, New York City, Columbia University Press, 1998, p. 281-288.

ADORNO, Theodor W. *Résignation*, trad. Gabriel Birnbaum et Métayer, dans *Tumultes*, numéro 17-18, 2002, p. 173-178.

ADORNO, Theodor W. et al., *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, trad. C. Bastyns et al. Bruxelles, Éditions Complexe, 1979, 278 p.

ADORNO Theodor W. et Max HORKHEIMER, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974, 281 p.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 2004.

BERNSTEIN, J. M. *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 460 p.

BERNSTEIN, J. M. «Re-enchanting Nature», dans *Reading McDowell: on mind and world*, London, Routledge, 2002, p. 217-246.

COOK, Deborah, «From the Actual to the Possible» dans *Adorno and the need in thinking*, ed. Burke, Toronto, University of Toronto Press, 2007, p. 163-180.

DI GIOVANNI, George, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

FRANKS, Paul, *All or Nothing*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2005.

FREYENHAGEN, Fabian, «Moral Philosophy» dans *Theodor Adorno : Key Concepts*, ed. Deborah Cook, Durham, Acumen Publishing, 2007, p. 99-114.

GEUSS, Raymond, «Freedom as an Ideal», dans *Outside ethics*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 67-77.

HABERMAS, Jürgen. « La complicité entre mythe et lumières : Horkheimer et Adorno » dans *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, coll. « Nrf », 1988, p. 128-156.

HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J-P Levebvre, Paris, Aubier, 1991.

KANT, Immanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2001.

KANT, Immanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. Ferry et Wismann, dans *Oeuvres Philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985.

KANT, Immanuel, *Fondements de la métaphysique des Mœurs*, trad. Victor Delbos, dans *Oeuvres Philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985.

KITCHER, Philip, *Living With Darwin*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

LENMAN, James, «Moral Naturalism», dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en ligne : <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/> (Consulté le 20 août 2009).

LEITER, Brian, «Nietzsche's theory of the Will», dans *Philosopher's imprint*, Vol. 7, No. 7, septembre 2007.

MARCUSE, Herbert, *An essay on Liberation*, London, Allen Lane the Penguin Press, 1969.

MCDOWELL, John, «Two sorts of Naturalism», dans *Mind, Value and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001, p. 169-197.

NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Union Générale d'Édition, 1975.

PEACOCKE, Christopher, «Moral Rationalism», dans *Journal of Philosophy*, **CI**: 10, Octobre 2004, p. 499-526. Disponible en ligne : http://www.columbia.edu/~cp2161/Online_Papers/MoralRationalism.doc (Consulté le 20 août 2009).

RICHARDSON, John, «Nietzsche's Freedoms», à paraître dans *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, eds. K. Gemes & S. May, Oxford, Oxford University Press ; disponible en ligne : <http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1174/nietzsche.doc> (Consulté le 20 août 2009)

SCHWEPPEHAUSER, Gerhard, « Adorno's Negative Moral Philosophy », dans *The Cambridge companion to Adorno*, ed. Tom Huhn, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 328-353.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993.

ZUIDERVAART, Lambert, *Social Philosophy After Adorno*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.