

Université de Montréal

**Le penser pacifié et l'agir moral de l'après Auschwitz selon
T. W. Adorno**

par

Kathia Constantin

Département de philosophie
Faculté des Sciences, lettres et arts

Mémoire présenté à la Faculté des Sciences, lettres et arts

En vue de l'obtention du grade de Maîtrise

En philosophie

Option mémoire court, enseignement au collégial

Janvier, 2016

© Kathia Constantin, 2016

Résumé

Dans *Dialectique de la Raison*, Adorno et Horkheimer tentent d'esquisser le pourquoi et le comment de ce retour à la barbarie qu'a connu la civilisation européenne, lors du troisième Reich. Quelles sont ces conditions qui ont rendu possibles les massacres administrés sous le régime nazi? La résolution de cette énigme qui se solde sur l'échec de l'Aufklärung nous dévoile une nécessité, celle d'une transformation radicale à la fois de l'éthique et de la métaphysique dans sa conception de la vérité. Celle-ci se présente à nous sous la forme d'une norme morale : « Dans leur état de non-liberté, Hitler a imposé aux hommes un nouvel impératif catégorique; penser et agir en sorte qu'Auschwitz ne se répète pas ». Quelles modalités de penser et d'agir nous exhortent ce nouvel impératif catégorique? La philosophie d'Adorno, critiqué pour n'avoir été que négative dans son entreprise, est-elle en mesure de nous fournir des prescriptions normatives capables de réorienter le penser théorétique et l'éthique?

Mots-clés : Philosophie, épistémologie, éthique, dialectique, pensée identitaire, nouvel impératif catégorique

Abstract

In *Dialectic of Enlightenment*, Adorno and Horkheimer try to explain the reasons for why and how, European civilization committed barbaric crimes during the third Reich. What conditions that made possible the massacres administered under the Nazi regime? The failure of the Enlightenment is the answer to this question and requires a radical transformation of ethics and metaphysics. This necessity takes the form of a new categorical imperative: "A new categorical imperative has been imposed by Hitler upon human beings in the state of their unfreedom: to arrange their thoughts and actions so that Auschwitz will not repeat itself, so that nothing similar will happen". Is Adorno's philosophy, often accused of being too negative, is it able to provide normative prescriptions able to give a new direction to the theoretical thinking and ethics?

Keywords : Philosophy, epistemology, ethic, dialectic, identity principle, new categorical imperative

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 Exposition des conditions de possibilités d’Auschwitz ou le dévoilement de l’échec de l’Aufklärung	6
1.1 Mécanismes à l’œuvre au sein de l’antisémitisme.....	8
1.2 La critique de la raison dominante.....	13
1.2.1 La raison et le mythe : une identité dialectique.....	14
1.2.2 Le concept enfante la souffrance.....	18
1.3 Auschwitz; matérialisation de la souffrance conceptuelle.....	20
CHAPITRE 2 Le penser théorétique de l’Après-Auschwitz	24
2.1 Les conditions métathéoriques du penser théorétique chez Adorno.....	27
2.1.1 Abandon de la totalité au profit d’un renouvellement constant du sens	27
2.1.2 Primat de l’objet et la médiation.....	31
2.1.3 Tournant critique de la pensée comme désynchronisation	34
2.1.3. Les conditions de possibilité d’une posture critique.....	39
2.2. Traces du principe d’identité dans la pensée adornienne.....	42
CHAPITRE 3 L’Agir de l’après Auschwitz	46
3.1. Les apories	48
3.2 Solution aux apories.....	50
3.3 Le nouvel impératif catégorique	57
3.3.1 Historiquement ancré.....	59
3.3.2 Imposé à l’humanité dans son état de non liberté	62
3.3.3 Fondement matérialiste.....	63
3.4 Éthique de la résistance.....	67
CONCLUSION.....	71
BIBLIOGRPAHIE.....	i

À ma mère
À mon père
À mes sœurs
À Benjamin
À mes chers amis(es)
À ceux qui m'accompagnent

Introduction

La justice exige que l'accusé soit poursuivi, défendu et jugé; et qu'on laisse en suspens toutes les autres questions, dussent-elles paraître plus importantes — « Comment cela a-t-il pu arriver? », « Pourquoi les juifs », « Pourquoi les Allemands? », « Quel fut le rôle des autres pays? », « Dans quelle mesure les Alliés étaient-ils coresponsables? », « Comment les juifs ont-ils pu coopérer, par l'intermédiaire de leurs propres dirigeants, à leur propre anéantissement? », « Pourquoi sont-ils allés à la mort comme des moutons à l'abattoir? ». (...). Le procès est celui de ses actes, et non des souffrances des juifs, il n'est pas celui du peuple allemand ou de l'humanité, pas même celui de l'antisémitisme et du racisme.

Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*

Cette remarque qu'émet Hannah Arendt à l'endroit de l'un des procès internationaux les plus célèbres de l'histoire, celui d'Eichmann à Jérusalem, semble sous-entendre que la justice aurait d'une certaine manière manquée à son mandat. Celle-ci serait demeurée muette sur l'antisémitisme, le racisme, ou encore la logique à l'œuvre dans ce massacre qui se chiffre à environ six millions¹ de victimes. Un lourd silence, dont plusieurs appréhendent les conséquences possibles, notamment celles de la réitération d'un drame similaire à Auschwitz, prédiction d'ailleurs, que le 20^e et le 21^e siècles nous ont tristement confirmée. Il semble opportun de souligner ici que la critique d'Hannah Arendt s'articule autour d'une perspective particulière de cet évènement. Selon elle, le génocide, contrairement à ce que laisse croire les procédures juridiques, n'est pas le fait de l'agir d'individus isolés ni le fait d'une seule et unique nation, bien que certains aient joué *ipso facto* un rôle déterminant dans cette affaire. Auschwitz serait plutôt l'apothéose d'un ensemble de dispositifs sociaux, culturels, voire

¹Estimation des victimes de l'holocauste consultée sur la page <http://www.jewishgen.org/ForgottenCamps/General/VictimsFr.html> le 03-09-2015

théorétiques², qu'incarnerait cette même humanité qui s'est proclamée juge lors du procès contre les nazis. Il en va de la justice que les coupables soient condamnés, toutefois, à force d'ignorer l'urgence de dévoiler les mécanismes qui engendrent, accroît et encouragent le racisme, l'ethnocentrisme et tous ces « ismes » qui ont mené l'humanité à commettre les pires atrocités, nous sommes coupables de passivité et complices des massacres à venir. Plusieurs études menées ont proposé différentes interprétations des conditions de possibilité de la Shoah et semblent pouvoir, malgré quelques anachronismes ou bien l'absence d'une intention explicite le confirmant, être interprétées comme des tentatives de rectifier cette lacune. C'est ainsi que nous avons, malgré sa publication précoce en 1944, analysé l'ouvrage de la *Dialectique de la Raison*, légué par deux philosophes de l'École de Francfort, Adorno et Horkheimer. En effet, ceux-ci tentent d'y esquisser le pourquoi et le comment de ce retour à la barbarie qu'a connu la civilisation européenne, lors du troisième Reich. Selon eux, un argument qui se réduirait strictement au domaine du politique ou encore celui de l'économie ne saurait être en mesure de fournir une réponse suffisante à cette énigme marquante du 20^e siècle. Auschwitz se présente à nous telle une énigme puisque la civilisation européenne soi-disant fière héritière de la raison éclairée a, au lieu de nous mener vers une condition humaine pleinement émancipée, sombré dans de nouvelles formes de barbarie. Dans le même sillage de la théorie critique, Adorno et Horkheimer, aspire ainsi donner les moyens à l'homme d'être pleinement humain et libre en élucidant les entraves qui expliquent le statu quo, les contradictions et la souffrance qui peuplent son quotidien.

Le présent ouvrage se propose dans un premier temps, d'élucider les entraves, autrement dit, les conditions de possibilité des massacres administrés sous le régime nazi que nous exposent entre-autres la *Dialectique de la Raison*. Adorno et Horkheimer y déclarent que la résolution de cette énigme est à trouver dans le lien possible entre l'antisémitisme et la *ratio*, c'est-à-dire la raison. Les auteurs francfortois amènent la raison à faire son propre

² Le terme théorétique vise la connaissance conceptuelle. Il se distingue de la notion de théorie, bien qu'il s'y rapporte, en ce que « théorie » est une connaissance conceptuelle spécifique sur un sujet donné.

examen de conscience en la confrontant à elle-même et à l'histoire qui en illustre les failles et les contradictions. La résolution de cette énigme qui se solde par l'autodestruction de la raison nous conduit à une nécessité, celle d'une transformation radicale à la fois de l'éthique et de la métaphysique dans sa conception de la vérité : « Dans leur état de non-liberté, Hitler a imposé aux hommes un nouvel impératif catégorique; penser et agir en sorte qu'Auschwitz ne se répète pas ».

Ce nouvel impératif catégorique nous indique deux choses. D'une part, la possibilité de la vie bonne est nécessairement imbriquée dans le « comment penser » et le « comment agir » et d'autre part, nous informe que l'actualité de nos modalités de penser et d'agir a engendré la barbarie et la souffrance subit dans les camps concentrationnaires, et qu'elle doit par conséquent être transfigurée. La présente analyse tentera de ressortir dans un deuxième et troisième temps, la conception adornienne de ce penser et de cet agir pacifié de l'Après-Auschwitz, que nous exhorte ce nouvel impératif, en se basant entres-autres sur les ouvrages de *Dialectique négative*, *Dialectique de la raison*, *Modèles critiques* et *Minima Moralia*.

Il est à noter que cet objectif présuppose déjà l'idée qu'Adorno a détenu et livré une telle compréhension, mais il nous faudra évidemment le démontrer. Certes, les ouvrages de *Dialectique négative* ou encore de *Minima moralia* témoignent des préoccupations d'Adorno en ce qui a trait du penser pacifié ou encore de la vie bonne. Toutefois, plusieurs exégètes caractérisent les efforts d'Adorno insuffisants dans ces domaines, puisque souvent limités à une dénonciation unilatérale de la réification et de la vie fausse. Au lieu de dénoncer la réification totale, affirment ces détracteurs, il aurait plutôt totalisé la réification en l'hypostasiant et l'autonomisant : « sa sociologie est une longue péri-para/phrasé du constat de la réification totale³ ». De plus, la critique d'Habermas à l'endroit de l'entreprise philosophique et du négativisme épistémique⁴ d'Adorno soulève le problème de normativité : « Mais désormais, après la métaphysique, la philosophie n'a plus la présomption de fournir à

³ Vandenbergue, F. (1998), *Theodor W. Adorno; Antisystème et réification*, .p.79.

⁴ Théorie de la connaissance dite négative, c'est-à-dire qui n'a pas recours à une théorie/référent idéale ou positive.

des questions qui ont trait au mode de vie personnel, voire collectif, des réponses qui auraient force d'obligation⁵ »

La question préalable sur la plausibilité même de l'objectif de notre ouvrage devra être résolue pour qu'enfin soit levé le doute sur la capacité d'Adorno à nous fournir des prescriptions normatives capable d'amorcer une transformation radicale du penser théorique et de l'éthique. Les chapitres deux et trois s'attarderont à cette considération préliminaire à un certain moment de leur analyse en vue de déconstruire les critiques qui jettent le discrédit sur la pensée d'Adorno.

Il sera donc question dans cet ouvrage de mettre, dans un premier temps, en relief certains éléments qui ont opéré une fonction essentielle dans la naissance, la répétition et l'aggravation de l'antisémitisme⁶, dont l'expression la plus morbide fut les camps concentrationnaires. Nous tenterons d'élucider par le fait même le saut théorique qu'effectue Adorno, passant du champ pratique à celui de la connaissance en explicitant notamment le lien unissant la souffrance qu'enfante le penser identitaire et celle perpétrée à Auschwitz. Tel que mentionné plus haut et malgré les allégations portées contre Adorno de la part de plusieurs scolastes de n'avoir été que négatif dans son entreprise, il existe, à notre avis, et celui de plusieurs exégètes, une théorie positive de la connaissance chez Adorno. C'est pourquoi, dans un deuxième temps nous dresserons un portrait des différents efforts théoriques déployés en vue de reconstruire les fondations positives du penser pacifique formulé implicitement chez Adorno. Il s'agira pour ce faire, de poser les conditions métathéoriques de cette nouvelle philosophie que sont notamment l'abandon de la totalité, le primat de l'objet et la méthode critique qui repose, reprenant l'expression de Ricard, sur deux postures essentielles à sa réalisation, soit « ne pas être chez soi dans la pensée » et « ne pas se poser soi-même ». À

⁵ Habermas, J. (2002), *L'avenir de la nature humaine. Vers l'eugénisme libéral?*, p.9.

⁶ Ombrosi, O. (2007), *Le crépuscule de la raison: Benjamin, Adorno, Horkheimer et Lévinas à l'épreuve de la Catastrophe*, p. 192.

travers cette exposition, le projet théorétique adornien, celui de la dialectique négative, prendra forme.

Le troisième et dernier chapitre passera à l'investigation des efforts théoriques menés depuis deux décennies sur l'aspect éthique dans la pensée d'Adorno. Celui-ci sera d'ailleurs exposé en deux temps. Dans un premier temps, nous nous concentrerons sur les interprétations émises par les commentateurs sur le nouvel impératif catégorique comme principe fondateur de l'éthique d'Adorno. Dans un second temps, nous serons amenés à élucider comment la majorité des exégètes mobilisés dans cette analyse s'accordent sur le fait que l'éthique négative promulguée par Adorno serait celle de la résistance. En résumé, nous nous attarderons tout au long de cet ouvrage, à rechercher dans l'œuvre de ce philosophe les traces d'un programme épistémologique et moral capable de détourner l'humanité de la barbarie, et ce, au risque de faire violence à sa propre volonté antisystématique. Plus jamais Auschwitz, voici donc le pari de la dialectique négative mis en branle par l'école de Frankfort.

Il nous apparaît nécessaire d'effectuer un tel retour à la pensée d'Adorno, à une époque où, comme le mentionne Marie-André Ricard : « la possibilité d'une vie (...) qui n'aurait pas besoin de se sentir menacée, relève encore de l'utopie ⁷ ». À une époque où l'on débat avec ardeur autour d'une table de séminaire sur la justesse du « concept » de souffrance pour désigner une réalité matérielle et secondaire incapable elle-même de nous fournir une vérité dicible et objective. À une époque où l'on se défend de ses choix et de ses occupations personnels par l'entremise du droit individuel, en faisant fit de l'urgence d'agir et de la priorité des questions à se poser qu'elle nous impose. À une époque où la possibilité même de la critique est devenue le privilège, voire la chasse gardée, d'une élite intellectuelle trop confortable dans leur haute tour pour oser y descendre.

⁷ Ricard, M-A. (2011). *Adorno l'humaniste*, p.12.

1. Exposition des conditions de possibilités d'Auschwitz ou le dévoilement de l'échec de l'Aufklärung

« Le triomphe des SS exige que la victime torturée se laisse mener à la potence sans protester, qu'elle se renie et s'abandonne au point de cesser d'affirmer son identité. Et ce n'est pas pour rien. Ce n'est pas gratuitement, par pur sadisme, que les hommes des SS désirent sa défaite, ils savent que le système qui consiste à détruire la victime avant qu'elle ne monte à l'échafaud (...) est, sans comparaison, le meilleur pour maintenir tout un peuple en esclavage, en état de soumission. Il n'est rien de plus terrible que ces processions d'êtres humains allant à la mort comme des mannequins »

David Rousset ancien détenu de Buchenwald, *Les jours de notre mort*

Le thème de l'antisémitisme⁸ est souvent traité, chez les commentateurs⁹, comme trait caractéristique de l'épistémologie¹⁰ et de la philosophie morale implicite dans l'œuvre d'Adorno. Dans le même sillage que ces auteurs, nous tenterons dans ce premier chapitre de démontrer en quoi la prise de conscience à l'égard du paradoxe apparent qui émerge des atrocités commises lors de l'Holocauste, à savoir ce retour à la barbarie par une civilisation européenne héritière de la raison éclairée¹¹, constitue le pilier sur lequel peuvent s'ériger les fondations positives de l'éthique et du penser¹² théorique implicite dans la philosophie

⁸ Les termes d'antisémitisme, d'Auschwitz et de Shoah, seront utilisés dans ce mémoire comme des référents généraux à la haine des juifs. Bien qu'il se manifeste à des degrés de violence différents, ce qui sera retenu ici est plutôt la nature et l'origine commune de celle-ci. Nous emploierons ces concepts dans le même sens que l'ont fait d'ailleurs Adorno et Horkheimer, c'est-à-dire Auschwitz comme le point culminant de l'antisémitisme et triste figure emblématique de la Shoah.

⁹ Nous nous référons ici entre-autres aux travaux d'Ombrosi, Bernstein, Grondin, Bourahima, Freyenhagen et Ricard.

¹⁰ Les termes de pensée théorique, d'épistémologie, de gnoséologie seront employés ici pour désigner le projet que tente de mettre en branle Adorno, du moins dans le champ de la connaissance.

¹¹ Les termes d'*Aufklärung*, de raison éclairée ou encore des Lumières seront utilisés dans le cadre ce mémoire, comme des synonymes, et ce, par soucis d'éviter la redondance. De façon générale, j'utiliserai ces mots dans leur acception la plus générale, tel que l'on fait d'ailleurs Adorno et Horkheimer dans la *Dialectique de la Raison*, c'est-à-dire, la raison comprise comme progrès.

¹² Le terme de "penser" sera employé afin de désigner l'action de réfléchir, alors que « pensée » fera plutôt référence au contenu du penser.

adornienne. Pour ce faire, il semble nécessaire dans un premier temps, d'exposer les conditions de possibilité des massacres administrés sous le régime nazi, à trouver au fondement de la subjectivité bourgeoise, comme prédisposition du sujet moral. La déclaration sibylline émise par Adorno et Horkheimer dans la *Dialectique de la raison* selon laquelle : « Les mécanismes assumés par l'ordre totalitaire sont aussi vieux que la civilisation¹³ », devient alors dicible. Ces mécanismes sont ceux de la mimésis renversée et de la projection paranoïaque, tous les deux empruntés à la théorie psychanalytique freudienne. Toutefois, c'est le concept de froideur; à savoir cette « incapacité de s'identifier aux autres », qui est la condition de possibilité la plus importante ayant permis qu'Auschwitz existe dans une humanité relativement civilisée. Une étude approfondie du fragment¹⁴ *Éléments de l'antisémitisme; limites de la raison*, nous révèle aussi que ces mécanismes ou états psychologiques sont le produit de la dialectique de la raison, auquel correspond, comme le laisse sous-entendre la 7^e et dernière section du fragment¹⁵, le principe d'identité. Nous verrons alors en quoi Auschwitz se présente à nous comme l'incarnation matérielle du penser identitaire¹⁶ et ne peut, par conséquent être considéré comme un simple accident historique propre à la nation allemande, mais plutôt le fait de la civilisation occidentale héritière des lumières. L'antisémitisme qui atteint son point culminant dans la Shoah s'interprète dès lors par le truchement d'une épistémologie violente, celle de l'idéalisme, étroitement liée à la totalité, c'est-à-dire la domination de la raison sur le particulier : « L'antisémitisme et la totalité sont étroitement reliés¹⁷ ».

¹³ Adorno, T. W. (1974), *Dialectique de la Raison: fragments philosophiques*, p.195.

¹⁴ Expression employée par Horkheimer et Adorno pour désigner les textes constitutifs l'ouvrage de La dialectique de la raison (voir Introduction p.13)

¹⁵ Fragment : Le fragmentaire est un matériau auquel a recours Adorno pour penser la modernité en terme de dialectique négative. C'est un matériau qui résiste à la raison instrumentale et qui traduit « l'insoumission du sens dans le dés-oeuvrement »

¹⁶ Les termes de pensée de l'identité, pensée identitaire, raison identitaire, raison dominante ou encore totalitaire seront utilisés dans le cadre de ce mémoire tels que des synonymes, faisant ici référence à un mode du penser dont l'arché est, évidemment, le principe d'identité.

¹⁷ Adorno, T. W. (1974) , *Dialectique de la Raison: fragments philosophiques*, p. 181.

Il sera donc question dans ce chapitre de mettre en relief certains éléments qui ont opéré une fonction essentielle dans la naissance, la répétition et l'aggravation de l'antisémitisme¹⁸, dont l'expression la plus morbide fut les camps concentrationnaires. Nous tenterons d'élucider par le fait même le saut théorique qu'effectue Adorno, passant du champ pratique à celui de la connaissance en explicitant notamment le lien unissant la souffrance qu'enfante le penser identitaire et celle perpétrée à Auschwitz. Nous réaliserons au terme de cette brève exposition, qui ne se veut pas exhaustive par ailleurs, puisque là n'est pas le sujet principal de ce mémoire, qu'Auschwitz occupe au sein de l'entreprise philosophique adornienne un double statut. Ce fait historique se présente à nous d'abord sous la forme d'une fatalité, c'est-à-dire comme conséquence inévitable d'une civilisation marchant au rythme de la raison identitaire, pour ensuite se manifester sous l'aspect d'une rupture, autrement dit, d'une disjonction exclusive qui débouche sur une prise de conscience; celle d'un plus jamais¹⁹. Cette dernière sera, tel qu'il sera démontré au cours des chapitres suivants, le point tournant vers l'édification positive de l'épistémologie et de la morale adornienne, qui depuis une vingtaine d'années, fait l'objet de nombreux écrits.

1.1 Mécanismes à l'œuvre au sein de l'antisémitisme

Dans la *Dialectique de la raison*, Adorno et Horkheimer tentent d'esquisser le pourquoi et le comment du retour à la barbarie d'une civilisation européenne, soi-disant fière héritière des Lumières. Une explication qui se réduirait strictement au domaine du politique ou bien à celui de l'économie ne saurait être, selon eux, en mesure de fournir une réponse suffisante à cette énigme marquante du 20e siècle²⁰. Toutefois, il est ardu, voire impossible, de

¹⁸ Ombrosi, O. (2007), *Le crépuscule de la raison: Benjamin, Adorno, Horkheimer et Lévinas à l'épreuve de la Catastrophe*, p. 192.

¹⁹ Remarque d'Ombrosi

²⁰ Adorno, T. W. (1974), *Dialectique de la Raison: fragments philosophiques*, p. 179.

poser de manière décisive et univoque les mécanismes à l'œuvre au sein de l'antisémitisme, et ce, pour deux raisons²¹. La première étant la complexité même du phénomène qui résiste à toute forme d'analyse sectaire, et la seconde étant que l'analyse d'Adorno et d'Horkheimer empêche d'établir définitivement un jugement sur l'objet d'étude, en raison d'un va-et-vient constant entre deux pôles d'interprétation, singulariste et universaliste²². Rapidement, la première consiste à soulever et à expliquer l'antisémitisme en explicitant la correspondance possible entre des caractéristiques typiquement juives et l'idéologie antisémite : « l'histoire du peuple juif-son rôle dans le capitalisme, monothéisme, les disciplines de l'esprit, son refus de l'idolâtrie-constitue l'assise de la formation de l'idéologie antisémite²³ ». D'un autre côté, Adorno et Horkheimer insistent sur l'interchangeabilité des victimes attribuable à deux dispositifs neuropathologiques freudiens, à savoir la fausse projection (mimésis renversée) et la projection paranoïaque. Cette interprétation d'inspiration freudienne donne une tonalité originale aux enquêtes menées sur l'antisémitisme normalement orientées vers les explications religieuses ou capitalistes bourgeoises²⁴.

C'est en conservant à l'esprit ce double aspect singulariste et universaliste de l'explication que doit se déchiffrer l'affirmation suivant laquelle les germes du génocide prennent racine dans des pulsions archaïques : « l'antisémitisme n'apporte rien aux hommes,

²¹ Une autre difficulté s'ajoute, mais cette fois-ci, pour l'ensemble de l'ouvrage à venir. En effet, il est difficile de circonscrire le sens de manière claire et définitive de la majorité des concepts utilisés par Adorno, puisqu'il refuse catégoriquement de les définir et les emploie dans divers contextes, parfois même contradictoires. C'est pourquoi, tout au long de ce mémoire, nous essayerons, tant bien que mal, de mentionner en note de bas de page le sens des expressions utilisées en les appréhendant dans leur acception la plus générale possible.

²² Ombrosi note cette oscillation dans Ombrosi, O. (2007), *Le crépuscule de la raison: Benjamin, Adorno, Horkheimer et Lévinas à l'épreuve de la Catastrophe*, p.48 à 50.

²³ *Ibid.*, p. 48

²⁴ Il est possible de résumer la thèse religieuse par le déicide ou encore la jalousie chrétienne à l'endroit des juifs, alors que la thèse dite bourgeoise met de l'avant l'idée selon laquelle les juifs, en tant que représentant de la sphère de la circulation monétaire, sont responsables de la crise économique. Toutefois, il est intéressant de noter ici, que cette dernière analyse n'est pas totalement rejetée par les deux auteurs de l'école de Frankfort. Elle justifie, voire renforce, en tant que trame de fond socio-historique, l'interprétation d'Adorno et d'Horkheimer, lorsqu'ils ont recours aux mécanismes de défense freudiens.

mais il apporte quelque chose à leur instinct de destruction²⁵». Cette haine destructrice est un véritable rituel de la civilisation dont la source est située, souligne Ombrosi, dans l'idée d'un bonheur violemment réprimé²⁶. Aux premiers abords, cette analyse peut nous sembler saugrenue ou encore précipitée, mais pour apprécier pleinement cette interprétation de l'antisémitisme que nous offrent ces deux philosophes de l'École de Frankfort, il nous faut prendre en considération que celle-ci s'inscrit dans un ouvrage plus global, la *Dialectique de la raison*, dont le leitmotiv est la description d'un processus de civilisation dicté par la domination selon un mouvement ternaire; domination subie — refoulement-domination infligée²⁷ : « La civilisation comme processus de domination de la nature extérieure oblige, telle une nécessité, la domination de la nature intérieure²⁸ ». L'antisémitisme constitue pour résumer autrement, « une modalité violente et destructrice du ressentiment pour les renoncements imposés par la civilisation, dont les juifs auraient été exempts, ayant toujours goûté un bonheur absolu, associé au pouvoir et s'exprimant par la possession de l'argent ou de l'esprit²⁹ ».

L'antisémite est, en ce sens, un cas clinique semblable à celui de Schreber diagnostiqué par Freud, en 1896, dans *Les nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense*. Analogie à un moi marqué par la présence d'un père autoritaire, nous pouvons déceler chez l'antisémite, affirment Adorno et Horkheimer, une forme de projection paranoïaque³⁰. Celle-ci consiste, dans un vocabulaire psychanalytique, à un mécanisme de défense par lequel l'individu expulse et dirige vers un autre sujet des attributs, émotions ou envies qu'il mésestime et récuse

²⁵ Adorno, T. W. (1974), *Dialectique de la Raison: fragments philosophiques*, p.179.

²⁶ Ombrosi, O. (2007) , *Le crépuscule de la raison: Benjamin, Adorno, Horkheimer et Lévinas à l'épreuve de la Catastrophe*, p.43-44

²⁷ Idem.

²⁸ Idem

²⁹ Ibid., p.45

³⁰ Münste, A. (2009) , *Adorno; une Introduction*, p.105

pour lui-même³¹. Autrement dit, la projection paranoïaque est une opération par laquelle un sujet cherche à trouver à l'extérieur de soi l'origine d'un déplaisir pourtant interne³² :

« À cela s'ajoute la haine juive et des intellectuels; il semble penser, luxe que les autres ne peuvent pas s'offrir. Au lieu de verser la sueur d'un labeur physique, le banquier et l'intellectuel, l'argent et l'esprit, qui représentent tous les échanges, sont le rêve de ceux que la domination a mutilés et dont elle se sert pour se perpétuer elle-même³³ ».

L'antisémite perçoit le juif, comme un « autre », non seulement, exempt des souffrances subies sous l'emprise du capitalisme sauvage et du processus civilisationnel étouffant le moi³⁴, mais aussi comme le responsable et persécuteur à abattre. Tel que le laisse présager l'explication qui précède, un autre mécanisme de défense vient s'immiscer et renforcer le premier, celui de la mimésis renversée³⁵. Aussi désignée par le terme de « fausse projection », la mimésis renversée consiste à rendre ce qui est extérieur au sujet, identique à lui-même³⁶. La véritable mimésis, celle qui imite l'environnement et conserve la divergence entre le sujet et l'étranger, se voit les confondre lorsque renversée, de manière à : « définir l'expérience la plus intime comme hostile, extérieure et étrangère. (...) Elle devient l'expression morbide de la mimésis réprimée³⁷ ». Ainsi, l'antisémite, tel qu'un meurtrier amblyope, voit dans le juif l'ennemi à liquider : « De tout temps l'assassin aveugle a vu dans la victime le persécuteur contre lequel il devrait désespérément se défendre³⁸ » L'antisémitisme résulte, en quelque sorte, de ces deux mécanismes qui consistent à projeter

³¹ Définition inspiré par Münste, A. (2009), *Adorno; une Introduction*, p.105

³² *Idem*.

³³ Adorno, T. W. (1974), *Dialectique de la Raison: fragments philosophiques*, p.181.

³⁴ Sans que les auteurs y fassent explicitement référence, nous pouvons comprendre ici que l'antisémitisme, comme forme de projection paranoïaque, s'inscrit dans un contexte socio-historique propre à l'Occident caractérisé par une importante crise économique, un taux de chômage élevé, etc. Le responsable, le grand capital en tant que système et idéologie, n'est pas récusé en tant que tel, mais le sont ceux qui semble échapper à la misère qu'il engendre, voire qui en profitent. Dans ce cas-ci, les juifs possédant l'argent et l'esprit et qui au surplus forment un groupe minoritaire, sont pointés du doigt par le paranoïaque comme le persécuteur à abattre.

³⁵ Adorno, T. W. (1974), *Dialectique de la Raison: fragments philosophiques*, p.182.

³⁶ Münste, A. (2009), *Adorno; une Introduction*, p.106.

³⁷ *Idem*

³⁸ Adorno, T. W. (1974), *Dialectique de la Raison: fragments philosophiques*, p.195-196.

son moi, floué et frustré, sur un ennemi chimérique aussitôt assimilé à une minorité ethnique ou religieuse³⁹.

Ce constat fait aussi l'objet d'un ouvrage collectif réalisé à partir de 1944, auquel participent notamment Adorno et Horkheimer. Cette enquête socio-empirique sur la personnalité autoritaire est destinée, entre autres, à dévoiler les attaches existantes entre « l'ethnocentrisme et les structures psychologico-sociales du caractère autoritaire⁴⁰ ». L'étude se range ainsi du côté de la *Dialectique de la raison* en réaffirmant le fait qu'au moins l'un des sept éléments constitutifs de la personnalité autoritaire est la projection paranoïaque⁴¹, mais ajoute que ce profil psychologique serait le produit de l'éducation bourgeoise dans sa propension pour la contrainte et l'obéissance. Ces dernières prédispositions qui seraient responsables donc de l'émergence des mécanismes de défense freudiens définis ci-haut constitueraient le corolaire de la subjectivité bourgeoise.

En fait, le sujet moral bourgeois opère comme le sujet de l'idéalisme. Il est froid, altier et indifférent. Ainsi, c'est ce concept de froideur, c'est-à-dire cette incapacité de s'identifier aux autres, qui est la condition de possibilité essentielle ayant autorisé qu'Auschwitz existe dans une humanité relativement civilisée : « l'incapacité de s'identifier aux autres fut la condition psychologique la plus importante qui a permis qu'Auschwitz existe dans une humanité à peu près civilisée et pas trop nuisible⁴² ». Dans la dernière section du fragment *Éléments de l'antisémitisme; limites de la raison*, Adorno et Horkheimer écrivent : « Si même dans le cadre de la logique le concept affronte le particulier comme quelque chose de purement extérieur, tout ce qui représente une différence dans la société ne peut que se mettre à trembler. Les étiquettes sont apposées; chacun est ainsi ami ou ennemi (...). On transfère des groupes ethniques dans d'autres régions, on envoie des individus marqués comme juif à la

³⁹ *Idem*

⁴⁰ Münste, A. (2009), *Adorno; une Introduction*, p.107.

⁴¹ *Ibid.* p.107.

⁴² Adorno, T. W. (1984), *Modèles critiques*, p.216.

chambre à gaz⁴³». À la fin de ce chapitre, les auteurs soulignent que l'antisémitisme est le symptôme d'un mal plus profond qui niche au cœur du processus gnoseologique, celui propre à l'idéalisme, en d'autres mots, la « raison ensembliste identitaire⁴⁴». Les germes du génocide prendraient racine dans certaines modalités du penser, celles correspondant à la pensée de l'étiquette, autrement dit, à la pensée identitaire. Adorno et Horkheimer perçoivent ainsi dans l'irrationalisme de l'antisémitisme un produit direct de « la raison dominante ». La mimésis renversée, la projection paranoïaque et la froideur qui ensemble ont mené l'humanité à commettre des crimes atroces, s'appréhendent dès lors sous le prisme d'une épistémologie violente, à laquelle correspond notamment l'idéalisme allemand, à savoir la raison identitaire : « Auschwitz confirme le philosophème de la pure identité comme mort⁴⁵ ».

1.2 La critique de la raison dominante

Les auteurs francfortois situent l'antisémitisme au terme d'un processus qui est à la fois, résume Ombrosi, social, psychologique et aussi philosophique⁴⁶. L'objet de la présente section consiste à poser les balises théoriques nécessaires pour mieux comprendre le saut effectué par Adorno entre le champ de la pratique et celui de la connaissance que vient confirmer cette dernière citation. Une exposition brève de la critique établie par Adorno et Horkheimer à l'endroit de la raison identitaire permet d'établir le fait suivant lequel « le concept enfante la souffrance ». Une fois cela posé, il sera possible d'illustrer, notamment à l'aide de l'analyse d'Ombrosi, en quoi Auschwitz consiste à la matérialisation de cette

⁴³ Adorno, T. W. (1974), *Dialectique de la Raison: fragments philosophiques*, p.210.

⁴⁴ Expression empruntée à Castoriadis

⁴⁵ Adorno, T. W. (1992), *Dialectique négative*, p.284.

⁴⁶ Ombrosi, O. (2008). *Le crépuscule de raison*, p.47

souffrance théorétique. Autrement dit, il nous sera possible d'ériger un pont entre ces deux champs, traditionnellement abordés de manière exclusive, en insistant sur le fait que les modalités du penser se traduisent inévitablement en dispositifs sociaux capables de telles horreurs.

1.2.1 La raison et le mythe : une identité dialectique

La souffrance est nichée au cœur du processus cognitif de l'idéalisme. Dans la philosophie idéaliste allemande : « la thèse de l'identité du sujet et de l'objet apparaît comme la présupposition nécessaire à l'existence de la vérité ⁴⁷ ». Et la vérité de ce processus est la domination ⁴⁸. Les hommes veulent comprendre la nature afin de mieux cerner en retour comment s'en servir et la dominer. Dans cette optique, « le pouvoir et la connaissance sont des synonymes ⁴⁹ », et la quête de l'idéalisme est loin d'être neutre, impartiale et détachée de l'histoire. Autrement dit, le savoir est un pouvoir sur la nature et/ou sur autrui, qui vise une existence plus certaine, plus prévisible.

L'essentiel de la critique d'Adorno et d'Horkeimer dans *Dialectique de la raison*, consiste à démontrer comment l'*Aufklärung* est enchevêtré avec son opposé, le mythe. « Le mythe prétendait informer, dénommer, narrer les origines, mais par là même il prétendait aussi représenter, confirmer, expliquer ⁵⁰ ». Tout comme le souligne Alexandre Proulx, le mythe offre une explication des choses dans une « cosmogonie racontée » et « une généalogie des

⁴⁷ Assoun, P-L. (2012), *L'école de Frankfort*. p.38.

⁴⁸ Fiset, Karine. *Ruse et mimésis*, Mémoire présenté à la faculté des études supérieures de l'Université de Laval, Mai 2000, En Ligne: <http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp01/MQ55751.pdf>

⁴⁹ Horkheimer, M. et T. W. Adorno. (1974), *La dialectique de la raison*.p.22.

⁵⁰ Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W (1944), *La dialectique de la raison*, p. 26.

divinité et des puissances⁵¹.». En ce sens, le mythe est déjà *logos*, c'est-à-dire une représentation du monde et une organisation de la réalité: « Un mythe essaie toujours d'expliquer quelque chose, soit la cause d'un phénomène naturel, soit l'origine d'une institution ou d'une coutume. C'est donc essentiellement un conte explicatif (étiologique). [...] Le mythe donne une réponse, provisoire il est vrai, mais enfin une réponse aux questions posées par l'homme curieux de connaître la raison des choses⁵² ». Les discours mythologiques et rationnels consistent donc tous les deux en un processus de systématisation de la nature, dans lequel la fonction des rites, des dieux et/ou des esprits d'une part, et l'unité, le calcul et la technique d'autre part, constitue un effort de ramener le chaos de la nature et de l'expérience sous des principes explicatifs⁵³. Ils remplissent ainsi une fonction théorique comparable au principe de parcimonie, où il y a subsumption du multiple sous l'unité: « Le mythe devient raison et la nature pure objectivité.⁵⁴». Toute tentative d'opposition radicale entre le mythe et la raison est alors vouée à l'échec, puisqu'ils constituent des identités dialectiques.

Le mythe et la raison engendrent aussi une représentation similaire de la nature qui consiste à diviser le réel en deux ordres, soit celui du connu et de l'inconnu. D'ailleurs, cette scission démontre « l'origine mythique des principes de la raison⁵⁵». L'inconnu c'est le «mana». C'est ce qui ne se laisse pas pleinement appréhender par la conceptualisation actuelle. C'est le non identique, en tant qu'il outrepassé les limites de l'expérience et de la réalité déjà connues et systématisées : « Sous sa forme primaire, non différenciée, il représente tout ce qui est inconnu, étranger : tout ce qui transcende les limites de l'expérience, tout ce qui

⁵¹ Proulx, Alexandre (2010), *La dialectique de la raison; Adorno, Horkheimer et Habermas*, p.58.

⁵² Krappe, Alexandre H. (1938) , *La genèse des mythes*, Payot, p. 27.

⁵³ Horkheimer, M. et T. W. Adorno. (1974), *La dialectique de la raison*, p.31.

⁵⁴ Horkheimer, M. et T.W. Adorno. (1974), *La dialectique de la raison*, p.27.

⁵⁵ Fiset, Karine. *Ruse et mimésis*, Mémoire présenté à la faculté des études supérieures de l'Université de Laval, Mai 2000, En Ligne: <http://www.collectionscanada.gcca/obj/s4/f2/dsk2/ftp01/MQ55751.pdf>

dans les objets représente plus que leur réalité déjà connue⁵⁶ ». C'est ce que le primitif expérimente sous le nom de surnaturel :

« Mana serait donc la rencontre de l'inconnu dans la relation de l'homme pré-animiste avec la nature indifférenciée. Cette rencontre reste avant tout un vécu et non quelque chose de pensé. Cela signifie que la frontière entre le connu et l'inconnu n'est pas consciemment tracée mais bien quelque chose de senti. Vivre mana c'est vivre le concret, c'est vivre la nature en tant que complexité de forces et de puissances qui nous dépassent. C'est, en outre et essentiellement, vivre des peurs résultant d'un sentiment de faiblesse et d'impuissance devant l'insaisissable. C'est pourquoi le mot mana renverrait plutôt à un sentiment qu'à un concept dans son contexte d'émergence.⁵⁷ »

L'homme primitif délimite un chez-soi dans lequel les éléments lui semblent familiers. Ce cercle magique délimite le connaissable à l'intérieur duquel le rituel est efficace. Adorno et Horkheimer perçoivent aussi le cercle magique dans la raison : « Cet espace magique où l'efficacité du rituel est garantie⁵⁸ », correspond à la limite de la raison pure telle qu'élaborée chez Kant, puisque l'agent rationnel qui s'aventure au-delà des frontières de la connaissance possible « tombe dans l'irrationnelle et se perd, tout comme celui qui sort du cercle magique lors du rituel.⁵⁹ » Il en est ainsi avec Hegel lorsqu'il affirme que rien ne demeure en dehors de l'absolu. Dans cette limitation circulaire, où : « le penser dans le monde intelligible est prohibé, condamné en bavardage vide et aberrant, la soumission de toute la réalité au formalisme logique accepte uniquement ce qui est donné immédiatement⁶⁰ ». La dimension dominatrice et violente du « je pense transcendantal⁶¹ », se manifeste ainsi de façon notoire à travers le rapport épistémologique qui unit le sujet à l'objet, selon lequel ce dernier doit se conformer aux lois et au jeu catégoriel kantien inhérent à la nature de l'ego

⁵⁶ Gauchet Marcel (1985), *Le désenchantement du monde*, p. 32

⁵⁷ Proulx, Alexandre (2010), *Critique de la raison instrumentale; Horkheimer, Adorno, Habermas*, p. 57.

⁵⁸ Horkheimer, M. et T. W. Adorno. (1974) , *La dialectique de la raison*. p.42.

⁵⁹ *Idem*.

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ Expression empruntée à Ombrosi

transcendental : « Au seuil de la rationalité instrumentale c'est l'objet qui endure le sujet à travers la violence qu'implique la volonté constituante de celui-ci ⁶² ».

Ce renoncement du non identique s'effectue dans le mythe et la raison via la substitution. Ce sont deux logos dans lesquelles s'opèrent une substitution (échangéabilité) et une subsomption (unification), mais qui divergent dans le sens que la théorie traditionnelle/raison fait « l'économie complète de la différence⁶³ ». Le sacrifice rituel implique une certaine logique d'équivalence par laquelle une chose équivaut à une autre chose. La logique substitutionnelle du sacrifice rituel sacrifie un objet ou encore un animal qui possède des caractéristiques similaires et non identiques à celle du sujet propre au sacrifice. Il y a un régime de similarité suffisante, dans lequel la chose est égale à elle-même et à autre chose. La logique propre au mythe est donc une logique de type imitative, dont le principe est la mimésis. Selon la mimésis, on substitue à l'objet sacrificiel un autre qui lui ressemble, non pas à cause de qualités identiques, mais à cause de « qualités connexes qui justifient le choix dans l'ensemble des associations qui constitue la cohérence du récit⁶⁴ ». Ce qui compte ici, c'est la cohérence des éléments en jeu.

La logique discursive⁶⁵ propre à la raison identitaire⁶⁶ reprend la possibilité de substitution telle qu'appliquée dans la mythologie, mais la radicalise et l'étend à toutes les idées⁶⁷. Elle a ainsi recours au principe d'identité, sa pierre de touche, pour subsumer le

⁶² Ouattara, B., *Adorno et une éthique de la souffrance*. Paris: L'Harmattan, 2004, p.17.

⁶³ *Ibid.* p.35.

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ Définition: Nous utiliserons la notion de logique discursive afin de désigner la structure, c'est-à-dire l'ensemble des unités linguistiques, des relations et des arrangements, propre à un discours.

⁶⁶ Dans ses *Correspondances de Leibniz et de Clarke*, Leibniz définit le principe d'identité ainsi : « Le grand principe des mathématiques est le principe de la contradiction ou de l'identité, c'est-à-dire qu'une énonciation ne saurait être vraie ou fausse en même temps et qu'ainsi A est A et ne saurait être non-A. Une formule similaire du principe d'identité se retrouve aussi chez Kant : « ce qui est, est ». Le principe d'identité est donc un procédé logique dans lequel le rationalisme croit saisir l'opération unificatrice du divers. Il s'avère donc nécessaire en ce qu'il garantit la cohérence, la stabilité et la permanence du sens des concepts au sein du système.

⁶⁷ *Idem.*

multiple au sein d'un système unifié. La logique de substitution propre à la théorie traditionnelle dépend d'un échange de spécimens, dans lequel le statut d'exemple arrache à l'objet spécifique sa spécificité, de manière à ce que prime l'identité sur la différence⁶⁸. Il en résulte que les choses sont toutes identiques entre elle, mais cela au détriment du fait que disparaît l'identique à soi. À partir de son principe d'équivalence, elle rend l'hétérogène commensurable en les réduisant à un dénominateur commun, une quantité abstraite, un étalon universel, la plupart du temps rempli par le nombre⁶⁹. Elle élimine la singularité et la spécificité propre au sacrifice rituel au profit d'un idéal de « fongibilité universel⁷⁰ ». En d'autres mots, ce qui permet de distinguer la logique substitutionnelle propre à la théorie traditionnelle et au mythe c'est le fait que la raison élimine l'unique, le particulier et l'individualité. C'est l'identité parfaite et la réduction à l'unité.

1.2.2 Le concept enfante la souffrance

La souffrance, affirme Adorno, émerge donc, de cette raison identitaire à l'instant où le particulier et le non identique, au profit de l'identité logique et de la totalité, sont subsumés sous l'universel. Cette prétention philosophique à la totalité réduit, voire annihile, la richesse des déterminations spécifiques de la réalité sous l'égide de l'un et pose une adéquation entre la pensée conceptuelle et la réalité, reniant du même coup le non identique : « la souffrance est l'expérience du sacrifice de la partie au tout, de ce qui a une valeur inférieure au profit de ce

⁶⁸ Fiset, Karine. *Ruse et mimésis*, Mémoire présenté à la faculté des études supérieures de l'Université de Laval, Mai 2000, En Ligne: <http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp01/MQ55751.pdf>

⁶⁹ Adorno, T. W. (1974), *Dialectique de la Raison: fragments philosophiques*, p.28.

⁷⁰ *Ibid.*, p.28

qui a une valeur supérieure⁷¹». La nature est donc souffrante parce qu'objectivée, représentée et identifiée.

Toutefois, l'objet n'a pas le monopole de la souffrance, puisque : « À la souffrance de l'objet répond la souffrance du sujet⁷² ». La dialectique négative et la dialectique de la Raison recensent tour à tour, ce moment du processus gnoséologique où le sujet s'automutile en mutilant la nature de l'objet :

« Dans le travail catégoriel, le sujet se dépense et s'appauvrit : pour pouvoir déterminer, articuler ce qui est en face de lui, pour en faire un objet au sens kantien, il faut que le sujet, dans la mesure où il doit préserver la validité objective de ses déterminations, s'amenuise jusqu'à une simple généralité, et ne s'ampute pas de rien moins que de l'objet de la connaissance, afin que ce dernier, conformément au programme, soit amené au concept⁷³».

Autrement dit, la domination universelle exercée sur les déterminations spécifiques de l'objet en vue de le subsumer sous un concept général se retourne contre le sujet pensant lui-même, ne laissant subsister rien d'autre que « cet éternel Je pense, toujours le même, qui doit être en mesure d'accompagner toutes mes idées⁷⁴ ». « Penser signifie identifier⁷⁵ », affirme Adorno, et identifier signifie violence et souffrance, en raison du fait que l'identification implique invariablement la réification, en d'autres mots, la négation du non identique.

De cela nous pouvons conclure que le concept est inapte, malgré ce que la théorie traditionnelle prétend, à dire ce que la chose à laquelle il se réfère est : « La pensée de l'identité dit ce à quoi se rattache quelque chose : de quoi il constitue un exemplaire ou un représentant, donc ce qu'il n'est pas⁷⁶ ». En ce sens, l'erreur de la pensée de l'identité est de

⁷¹ Scheler, M. (1936), *Le sens de la souffrance*. p.9

⁷² Adorno, T. W. (1992), *Dialectique négative*, p.117.

⁷³ *Ibid.*, p.117

⁷⁴ Ricard, M.-A.(2012), *Adorno l'humaniste; Essai sur sa pensée morale et politique*. P.55

⁷⁵ Adorno, T. W. (1992), *Dialectique négative*, p. 122

⁷⁶ *Ibid.*, p. 122

considérer l'assimilation intégrale de la chose au concept comme son télos et non pas comme un moment⁷⁷ : « Son hybris est de considérer son but atteint⁷⁸ », affirme Vanderbergue.

Il semble intéressant ici de souligner le rapprochement possible de la critique élaborée par Adorno à l'endroit de la logique discursive avec celle de Nietzsche ou encore de Wittgenstein. Bien qu'ils ne soient pas assimilables l'un à l'autre, cette volonté de démystifier le mécanisme à l'œuvre dans le penser d'identité, que Wittgenstein qualifie d'ailleurs d'hypostase linguistique, leur ait commune. Comme le mentionne Moutot, Nietzsche l'utilisait pour expliquer entre autres : « le passage de l'expérience du je pense à la position d'un moi substantiel où il montrait à l'œuvre la confusion entre l'unité du sujet grammatical et l'existence d'une entité psychique⁷⁹ ». Leurs critiques du langage se rejoignent aussi en ce qui a trait de l'imputation attribuée au fétichisme du concept dans la déformation et la distorsion de nos existences. Ainsi, nous osons affirmer que la logique discursive occupe chez Adorno un statut aussi important que celui que lui confère notamment la conception gadamérienne, du moins lorsqu'il affirme que : « l'on ne peut comprendre l'agir social en faisant abstraction du langage dans lequel cet agir s'articule, se comprend, mais aussi se réfléchit lui-même⁸⁰ ».

1.3 Auschwitz; matérialisation de la souffrance conceptuelle

Cet impérialisme conceptuel propre à la « pensée ensembliste identitaire » n'est pas, comme le laissait présager la section précédente, sans implication pour le monde réel : « la

⁷⁷ *Ibid.*, p. 184.

⁷⁸ Vandenbergue, F. (1998), *Theodor W. Adorno; Antisystème et réification*, p.73.

⁷⁹ Moutot, G. (2004), *Adorno langage et réification*, p. 67.

⁸⁰ Grondin, J. (2006), *L'herméneutique*, p.68.

suppression mentale et effective de l'hétérogène au nom de l'identique⁸¹ ». L'élimination de l'incommensurabilité se traduit inévitablement en dispositifs sociaux, affirment les auteurs francfortois.

Quel est le lien explicite entre le penser identitaire et les souffrances subies à Auschwitz? Ombrosi nomme trois éléments : « L'anéantissement du particulier dans le concept en faveur de l'universel, l'incapacité de penser le concret de la souffrance et de la mort, la froideur de l'abstraction et de la nécessité⁸² ». Ces derniers, affirme-t-elle, sont constitutifs de la pensée de l'identité et directement en lien avec la réalisation d'Auschwitz. Adorno souligne d'ailleurs dans *Dialectique négative* que : « Auschwitz confirme le philosophème de la pure identité comme mort⁸³ ». Rappelons-nous de ce qui a été expliqué précédemment, l'identité d'un point de vue théorique, consiste à décréter la mort du particulier dans et au nom de l'universel. C'est de la même manière, explique Ombrosi, qu'à Auschwitz, les SS ordonnaient la mort de l'individu au nom de l'exemplaire : « il n'y avait pas des hommes, des femmes, des enfants, des vieillards à tuer, mais seulement des figures, des silhouettes ou encore des ombres⁸⁴ ». Confirmant à la fois l'intuition d'Adorno dans la *Dialectique de la raison*, selon laquelle : « La pensée ne détruit pas seulement la qualité, elle contraint les hommes à être de véritables copies conformes⁸⁵ », les SS, poursuit Ombrosi, ont appliqué la pensée de l'identique jusque dans la mort : « La mort comme identique, la mort en série⁸⁶ ». L'antisémitisme et la haine qui se sont tristement traduits en des millions de massacres se retrouvent dès lors étroitement reliés à la totalité, c'est-à-dire à l'aptitude à la domination de la raison. Soulignons ici le statut qu'occupe Auschwitz au terme de cette première analyse, à savoir celui d'une fatalité, c'est-à-dire une conséquence inévitable d'une civilisation marchant au rythme de l'*Aufklärung*.

⁸¹ Vandenbergue, F. (1998), *Theodor W. Adorno; Antisystème et réification*. p.89.

⁸² Ombrosi, O. (2007), *Le crépuscule de la raison: Benjamin, Adorno, Horkheimer et Lévinas à l'épreuve de la Catastrophe*, p.126.

⁸³ Adorno, T. W. (1992), *Dialectique négative*, p.49.

⁸⁴ Ombrosi, O. (2007), *Le crépuscule de la raison: Benjamin, Adorno, Horkheimer et Lévinas à l'épreuve de la Catastrophe*, p.127-128.

⁸⁵ Adorno, T. W. (1974), *Dialectique de la Raison: fragments philosophiques*, p.30.

⁸⁶ Ombrosi, O. (2007), *Le crépuscule de la raison: Benjamin, Adorno, Horkheimer et Lévinas à l'épreuve de la Catastrophe*, p.128.

Une large part de l'entreprise philosophique d'Adorno a pour but, affirme Ricard, de montrer : « qu'après Auschwitz, la raison, la pensée, la philosophie, la métaphysique et la vérité, étroitement nouées les unes aux autres ne peuvent plus être ce qu'elles étaient⁸⁷ ». Loin de sombrer dans une pensée naïve, Adorno conçoit très bien la difficulté de remédier à ce mal systémique, mais refuse d'abdiquer et de promouvoir une pensée fataliste du genre : « Tout cela on le sait déjà, seulement on ne peut rien y faire⁸⁸ », puisque cela condamnerait l'humanité à la barbarie. Nous avons un devoir moral, d'élucider cette énigme suivant laquelle la civilisation supposément éclairée a commis des massacres inimaginables. Le travail consiste en partie, comme nous avons tenté tant bien que mal de le faire dans ce chapitre, à trouver les conditions possibilités qui ont permis la réalisation d'Auschwitz. Ce qui nous amène manifestement au constat de l'échec de la raison telle qu'on la connaît aujourd'hui, celle travestie en domination. Au-delà de la résolution de cette énigme et du constat de l'échec de l'*Aufklärung* se profile une nécessité, celle d'une transformation radicale de la métaphysique et de l'éthique. En ce sens, Auschwitz instaure une rupture, autrement dit, une disjonction exclusive qui débouche sur une prise de conscience; celle d'un plus jamais⁸⁹. Le point de départ de cette transformation se donne comme une norme morale, un impératif catégorique : « Dans leur état de non-liberté, Hitler a imposé aux hommes un nouvel impératif catégorique; penser et agir en sorte qu'Auschwitz ne se répète pas⁹⁰ ».

Cet impératif doit être actif pour qu'il ait un sens, mais comment traduire ce dernier en recommandations positives? Autrement dit, comment est-ce que cette critique du penser théorétique élaborée entre autres par Adorno, peut-elle déboucher sur une nouvelle logique discursive ou encore des modalités d'agir? Ceci dit, la question préalable ne serait-elle pas plutôt de savoir si l'entreprise philosophique menée par Adorno est en mesure de fournir ce genre de prescriptions épistémologiques et morales?

⁸⁷ Ricard, M.-A. (2012), *Adorno l'humaniste; Essai sur sa pensée morale et politique*, p.54.

⁸⁸ Réplique qui est encore d'actualité...

⁸⁹ Remarque analytique soutenu par ***

⁹⁰ Adorno, T. W. (1984), *Modèles critiques*, p.172-173.

L'étude menée jusqu'ici sur les mécanismes à l'œuvre au sein de l'antisémitisme tels qu'exposés dans la *Dialectique de la raison* par Adorno et Horkheimer, n'a pas soulevé de véritables enjeux ou de mésententes herméneutiques entre les nombreux commentateurs qui se sont prononcés sur la question ainsi que notre propre lecture de la chose. Ceci dit, nous ne considérons pas cette tendance comme une lacune, mais plutôt comme le fait d'un consensus qui réunit la majorité, voire la quasi-totalité des commentateurs, autour d'Auschwitz comme triste figure de proue thématique de l'entreprise philosophique d'Adorno. Toutefois, les choses se corsent quand vient le temps de donner une direction à ce navire, que plusieurs d'ailleurs, considèrent trop fragile. En fait, c'est : « l'absence de fondements normatifs explicites [qui] constitue le point de départ de tout ce débat⁹¹ », résume Jean Grondin, dans l'un de ses ouvrages publiés dans *Les Études philosophiques*.

Dans les chapitres suivants, nous tenterons de dresser un portrait, le plus charitable possible, des différents efforts théoriques déployés dans ce sens depuis maintenant une vingtaine d'années, qui opposera d'une part ceux qui proposent diverses interprétations possibles de ce que pourraient être les fondations positives d'une épistémologie ou d'une éthique de l'Après-Auschwitz, et d'autre part, ceux qui se contentent d'en marquer l'impossibilité et d'insister sur la fermeture définitive du cercle de la réification.

⁹¹ Grondin, J. (1987), «L'éthique d'Adorno», p.506.

2. Le penser théorique de l'Après-Auschwitz

Beaucoup d'entre nous, individus ou peuples, sont à la merci de cette idée que : « l'étranger c'est l'ennemi ». Le plus souvent, cette conviction sommeille dans les esprits, comme une infection latente; elle ne se manifeste que par des actes isolés, sans lien entre eux, elle ne fonde pas un système. Mais lorsque cela se produit, lorsque le dogme informulé est promu au rang de prémisse majeure d'un syllogisme, alors, au bout de la chaîne logique, il y a le Lager...

Primo Levi, *Si c'est un homme*

Tel que clarifié au chapitre précédent, l'antisémitisme dans son expression la plus sanglante, c'est-à-dire la Shoah, constitue le produit de la civilisation que pas même « la raison achevée et en pleine possession pourrait briser⁹² » puisque c'est le penser objectivant qui enfante la souffrance : « il fait violence à la chose extérieure dans l'acte de connaissance avant même de la lui faire dans la pratique⁹³ ». L'étude approfondie des fragments *Le concept d'Aufklärung* ainsi qu'*Éléments de l'antisémitisme; limites de la raison* nous conduit invariablement vers le constat établi par Ombrosi suivant lequel « après Auschwitz, la raison, la pensée, la philosophie, la métaphysique et la vérité nouée les unes aux autres, ne peuvent plus être ce qu'elles étaient⁹⁴ ». Dès lors, une nécessité se pointe à l'horizon, celle d'une transformation radicale de la pensée théorique notamment dans sa conception de la vérité. Le point de départ de cette transformation se donne comme une norme morale, ou plus précisément, un impératif catégorique. Celui-ci « se structure et s'articule en visant à une fondation possible d'une autre métaphysique, celle de l'après Auschwitz⁹⁵»

⁹² Adorno, T. W. (1974), *Dialectique de la Raison: fragments philosophiques*, p.116.

⁹³ Ombrosi, O. (2007), *Le crépuscule de la raison: Benjamin, Adorno, Horkheimer et Lévinas à l'épreuve de la Catastrophe*, p.57

⁹⁴ *Ibid.*, p.58

⁹⁵ *Ibid.*, p.120

Tel que souligné précédemment, cet impératif doit être minimalement actif pour qu'il ait un sens, mais comment traduire ce dernier en recommandations positives, du moins, pour le chapitre qui suit, en ce qui en trait du penser après Auschwitz?

Malgré les allégations portées contre Adorno de la part de plusieurs scoliastes de n'avoir été que négatif dans son entreprise et d'avoir léguée à ses successeurs un terrain chaotique, il existe, à notre avis, et selon plusieurs exégètes, une théorie positive de la connaissance chez Adorno⁹⁶. Nous ne considérons pas la critique d'après laquelle il n'y aurait aucune prescription de nature épistémologique positive chez Adorno, puisque nous percevons dans les ouvrages de la *Dialectique négative* et de *Modèles critiques* un véritable dessein explicitement formulé de ce que pourrait être un penser pacifique.

Il faut conserver à l'esprit que la théorie critique fournit des prescriptions, mais beaucoup plus minimales que ce que nous propose habituellement la théorie traditionnelle. Évidemment, ce ne sont pas des prescriptions concrètes que nous laisse Adorno, mais une pensée fragmentaire qui semble résister à toute forme de systématisation définitive. Ce qu'il nous lègue se laisse plutôt entrevoir sous la forme d'une utopie⁹⁷, dont il refuse par contre de donner le contenu réel, et ce, afin de demeurer fidèle aux engagements de sa nouvelle philosophie. Au risque de faire violence au vœu de non-systématicité d'Adorno, nous souhaitons, afin de lever le discrédit sur sa pensée, contribuer à l'effort de reconstruction positive déjà mis en branle depuis une vingtaine d'années, en assumant le choix définitionnel qui suit. L'utopie semble pouvoir se résumer par le désir de l'état des choses pacifié, c'est-à-dire le désir de réconciliation. Cette décision nous semble fondée puisqu'elle rallie sous son aile la totalité des commentateurs mobilisés dans ce chapitre.

⁹⁶ Moulot, Ombrosi, Ricard, Jay, Bernstein, Ouattara.

⁹⁷ La notion d'utopie chez Adorno ne se résume pas simplement au respect de la plasticité du réel, ce dernier désignerait plus largement, pour reprendre l'explication de Iain Macdonald, « une autonomisation de la pensée critique en vue d'accentuer les possibilités émancipatrices mises au rencart par l'organisation de la société capitaliste ». Dans ce mémoire, nous limiterons toutefois le sens de la notion d'utopie à son acception épistémologique et éthique, telle que proposée par les différents commentateurs mobilisés dans le présent ouvrage.

« La douleur du monde exige une autre connaissance, qui ne la trahirait pas en la renflouant, par ses mots, concepts, et que cependant, cette révolution doit être entendue à l'intérieur même du discours⁹⁸ ». Cette dernière modalité affirme que toute transformation de la logique discursive doit s'opérer à l'intérieur de celle-ci et adhère en quelque sorte à la thèse de Barthes selon laquelle « le langage humain est sans extérieur : c'est un huis clos, on ne peut en sortir qu'au prix de l'impossible⁹⁹ ». Une aporie semble ainsi se dresser à l'horizon contre la possibilité même d'un tel projet. En effet, nous posons la même interrogation que Moutot : « comment vouloir encore que la critique soit le levier d'une substitution de la connaissance à sa contrefaçon idéologique dès lors qu'on soupçonne le dispositif théorique lui-même de véhiculer la réification¹⁰⁰ »? La connaissance sans violence serait hors langage, ce qui revêt a fortiori un caractère aporétique. La critique n'aurait-elle désormais d'autre possibilité que le silence¹⁰¹ ? À cela, nous pouvons répliquer, en reprenant les mots d'Adorno que « même sa propre impossibilité, elle doit la comprendre par amour du possible¹⁰² » et guider notre travail théorique par cet espoir que le « cercle de la réification¹⁰³ » ne soit pas fermé pour toujours.

Il sera donc question dans ce chapitre de dresser un portrait des différents efforts théoriques déployés en vue de reconstruire les fondations positives du penser pacifique formulé implicitement chez Adorno. Il s'agira pour ce faire, de poser les conditions métathéoriques de cette nouvelle philosophie que sont notamment l'abandon de la totalité, le primat de l'objet et la méthode critique qui repose, reprenant l'expression de Ricard, sur deux postures essentielles à sa réalisation, soit « ne pas être chez soi dans la pensée » et « ne pas se poser soi-même ». À travers cette exposition, le projet théorique adornien, celui de la

⁹⁸ Moutot. G (2004)., *Adorno langage et réification*, p.75.

⁹⁹ Barthe cité par Moutot. G. (2004), *Adorno langage et réification*, p. 15

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.72.

¹⁰¹ *Ibid.*, p..59.

¹⁰² Adorno, T.W. (1994), *Minima Moralia*, p.75

¹⁰³ Moutot. G (2004)., *Adorno langage et réification*, p.71.

dialectique négative, prendra forme. Nous terminerons cette section en soulignant les limites théoriques de celle-ci.

2.1 Les conditions métathéoriques du penser théorétique chez Adorno

Nous tenterons d'exposer dans la section qui suit, ce que nous considérons être les conditions de possibilités nécessaires à l'actualisation de la logique discursive que tente de mettre en branle Adorno dans la *Dialectique négative*. Nous pensons que ces dernières doivent être posées en amont du projet adornien, et qu'ensemble elles forment, ce que nous nous appliquerons à démontrer, les fondations positives du penser théorétique pacifique. Celles-ci sont au nombre de trois. En ce sens, dans ce chapitre, la dialectique négative ne fera pas l'objet d'un traitement systématique et séparé du reste du corps de l'analyse, mais prendra forme au fur et à mesure que sera dépeint son cadre métathéorique¹⁰⁴.

2.1.1 Abandon de la totalité au profit d'un renouvellement constant du sens

La première posture à arborer est celle annoncée, entre autres, dans l'ouvrage de *L'Actualité de la philosophie*. Celle-ci consiste à affirmer que : « Le travail philosophique doit renoncer à l'illusion selon laquelle il serait possible de saisir par la force de la pensée la

¹⁰⁴ Métathéorique : système axiomatique sur lequel se fonde une théorie.

totalité du réel¹⁰⁵ ». Autrement dit, nous devons, en vue d'un penser pacifié, abandonner l'idée de la totalité au cœur de la tradition philosophique, dépeint dans le précédent chapitre comme instigatrice de la violence. Il semble opportun ici, de mentionner qu'Adorno ne renonce pas à la possibilité de connaître le monde, mais ce qu'il nie c'est la capacité a priori de connaître dans son intégralité le réel, et ce, par l'intermédiaire d'une table des catégories constitutives du sujet pensant.

L'expérience philosophique se comprend dès lors, non pas comme étant celle de l'absolu, mais du non identique, c'est-à-dire de ce qui ne se laisse pas dire par le langage de l'actualité. C'est en ce sens, note Moutot, que « le critère d'une philosophie à venir pourrait bien être de se montrer à la hauteur dans l'interprétation d'une parole poétique que sa nature énigmatique rend cependant inépuisable¹⁰⁶ ».

Cette analogie établie entre la philosophie et la poésie exprime la volonté d'Adorno de résister à l'endroit de la systématisation :

« La résistance serait la vraie mesure (...) Dans une telle résistance se perpétue le moment spéculatif; ce qui ne se laisse pas dicter sa loi par les données de fait, les transcende encore dans le contact plus étroit avec les objets et dans le renoncement de la sacro-sainte transcendance. C'est là où la pensée est au-delà de ce à quoi elle se relie en y résistant que réside sa liberté. Elle obéit au désir d'expression du sujet¹⁰⁷ ».

Le supplément¹⁰⁸ du signifié, autrement dit, l'excès non identifiable devient désormais le moteur de la connaissance, et rend cette dernière dynamique. C'est pourquoi, nous dit Adorno,

¹⁰⁵ Adorno, T. W. (1984), *Modèles critiques*, p.98.

¹⁰⁶ Moutot. G. (2004), *Adorno langage et réification*, p.111.

¹⁰⁷ Adorno, T. W. (1992), *Dialectique négative*, p. 29

¹⁰⁸ Le concept de supplément chez Adorno est complexe et fait l'objet de plusieurs débats. Dans le cadre de ce mémoire, nous délimiterons le sens de celui-ci à deux conceptions. D'un point de vue épistémologique, nous entendrons la notion de supplément comme un « débordement incessant des limites de la connaissance actuelle ». D'un point de vue éthique, le supplément désignera : l'insoutenable souffrance physique. Dans les deux cas, la notion désignera le moteur capable d'amorcer une pensée et une éthique pacifiée.

que «la mobilité est essentielle à la conscience¹⁰⁹ » et que la philosophie procède continuellement de manière interprétative. Rien ne lui est donné sauf des « indications fugitives évanescents¹¹⁰ ». L'abandon de l'idée de totalité au profit du non identique, oblige un déploiement constant et renouvelé du sens : « La philosophie n'a pas à être exhaustive comme le veut l'usage scientifique, à réduire les phénomènes à un minimum de propositions (...). La philosophie veut bien plutôt plonger littéralement dans ce qui lui est hétérogène, sans le ramener à des catégories toutes faites¹¹¹ », ajoute Adorno.

Cette nouvelle philosophie axée sur l'interprétation perpétuelle produit tout de même des cristallisations occasionnelles et spontanées, qu'Adorno désigne par le terme de « constellation » de connaissances. Celles-ci sont formées dans le but de répondre à une énigme qui marque une contradiction vécue, par exemple la barbarie dans une civilisation cultivée, mais sont appelées à se dissoudre au moment même où il y a résolution. Adorno résiste ici à la systématisme comme « symptôme chronique¹¹² » de la raison dominante, par le recours à l'idée de constellation, qui ne cherche pas, note Moutot : « à résoudre les signes dans l'unité d'un signifié, ni même à les inscrire, selon le tracé dynamique du cercle herméneutique d'une vision progressivement unifiante¹¹³ ». Cette réactualisation constante de la connaissance permet d'une part, d'éviter de figer le sens du réel de manière définitive en dévoilant la « déficience déterminable du concept qui nécessite d'en faire intervenir d'autres¹¹⁴ », et d'autre part, d'éviter le relativisme¹¹⁵ ou la suspension continue du jugement propre au scepticisme en indiquant un référent épistémologique, soit une organisation possible, mais

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 23.

¹¹² Assoun, P-L. (), *L'école de Frankfort*, p.20*.

¹¹³ *Ibid.*, p. 20-21

¹¹⁴ Adorno, T. W. (1992), *Dialectique négative*, p.71.

¹¹⁵ Bien que l'épistémologie à l'œuvre chez Adorno soit anti-fondationaliste et anti-téléologique, elle s'oppose aussi radicalement au relativisme. La possibilité d'un cohérentisme capable de pacifier le penser repose sur le concept d'interprétation (*Deutung*), tel qu'exposé par Adorno dans son texte programmatique *L'actualité de la philosophie*. Une philosophie pacifiée est dès lors nécessairement interprétative, c'est-à-dire, pour reprendre l'explication de Marie-André Ricard dans son texte *La dialectique de T.W. Adorno*, qu'elle opère « une sélection qui laisse toujours des possibilités de sens inépuisées ».

éphémère du sens. La possibilité d'une philosophie pacifiée se traduit donc par une forme de cohérentisme modifié¹¹⁶. Autrement dit, par un savoir cohérent constellé, mais contingent, historique, culturel, et traversé par la facticité. Ce tournant vers une philosophie interprétative entraîne évidemment un bouleversement de la conception classique de la vérité-correspondance, *adæquatio intellectus et rei*, présente notamment chez Saint-Thomas d'Aquin : « les objets ne se réduisent pas à leur concept et ils entrent en contradiction avec la norme traditionnelle de l'adéquation¹¹⁷ ».

La vérité n'est pas un donné figé, permanent, immuable et détaché de ses conditions matérielles, mais bien le contraire : « La philosophie doit renoncer à cette consolation de croire que la vérité serait imperdable¹¹⁸ ». Une adéquation totale entre la pensée conceptuelle et l'objet qui serait non affectée par la réification semble, « dans un lexique évoquant le messianisme juif le seul mode d'échappatoire utopique¹¹⁹ ». Autrement dit, le respect de la plasticité du réel au sein du processus gnoséologique devient un télos utopique qui oblige une réactualisation constante de nos connaissances : « l'utopie serait par-delà l'identité et par-delà la contradiction, une conjonction du différent¹²⁰ ». Une conjonction de type coordination qui unirait au sein de la connaissance le sujet et l'objet, et ce, sans aucune subordination. Dès lors, la seule vérité possible que nous puissions espérer est de nature mouvante, mais elle est ainsi, parce qu'elle aspire aussi à l'identité. Le non identique est pour ainsi dire la véritable cause finale du penser identitaire : « Dans le reproche qui consiste à affirmer que la chose en elle-même n'est pas identique au concept vit aussi la nostalgie du concept de devenir identique à la chose¹²¹ ».

¹¹⁶ Expression employée par Iain Macdonald, dans son cours sur la théorie critique suivi en 2012 à l'Université de Montréal.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 12

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 49

¹¹⁹ Moutot. G. (2004), *Adorno langage et réification*, p.68

¹²⁰ Adorno, T. W. (1992), *Dialectique négative*, p. 185.

¹²¹ *Ibid.* p.185

L'entreprise de réhabilitation du non identique est, somme toute, une stratégie complexe qui vise à dissoudre la contrainte identitaire par le truchement de l'énergie accumulée en elle et figée dans ses objections. Ceci aboutit à ce qu'Assoun nomme « l'étrange conscience du non identique à travers l'identité¹²² ». Un penser pacifique doit se laisser guider par l'insuffisance de ses constellations spontanées, que la conscience aiguë du non identique s'engage à dévoiler. Cette compréhension de la dialectique donne un sens à la culpabilité comme sentiment qui guide, en tant que faute ou manquement, le processus gnoséologique. C'est ainsi qu'« une dialectique qui n'est plus rivée sur l'identique provoque le vertige¹²³ », autrement dit, le choc de l'ouvert¹²⁴. Le non identique, aussi désigné par le supplément, en tant que leitmotiv de l'entreprise philosophique adornienne, incarne désormais la motivation normative et le télos du penser théorétique. C'est ainsi que Christophe Menke, rédacteur de la postface de la dialectique négative, résume le projet d'Adorno : « [Il] pense après Auschwitz, au nom du singulier, du particulier, du vaincu, c'est-à-dire, du souffrant mutilé et appauvrit. Il pense au nom du plus petit¹²⁵ ».

2.1.2 Primat de l'objet et la médiation¹²⁶

¹²² Assoun, P-L (2012), *L'école de Frankfort*. p. 40*

¹²³ Adorno, T. W.(1992), *Dialectique négative*, p.45

¹²⁴ Ici, le choc de l'ouvert fait référence au mana, c'est-à-dire au sentiment de peur, de faiblesse et d'impuissance devant l'insaisissable.

¹²⁵ *Idem*.

¹²⁶ Selon Patrice Guillaud, la médiation constitue chez Hegel un acte à la fois de la pensée et de l'être, c'est-à-dire qu'elle est une « méditation dynamique qui manifeste l'immanence de la pensée et de l'être ». Bryan O'Connor affirme qu'Adorno reprend la notion hegelienne de médiation pour décrire la relation et la réciprocité qui unit le sujet et l'objet dans la production du sens : “Thus, subject and object are reciprocally inherent in each other, constitute one another, and equally depart from one another simultaneously; subject and object”. La médiation est donc centrale dans l'entreprise adornienne en ce qu'elle permet à la philosophie de contourner la violence catégorielle de la subsomption en octroyant une tribune au non-identique/particulier inhérent à l'objet.

Qui est ce plus petit, mutilé et appauvri? N'est-ce pas, du moins dans le processus gnoséologique de l'idéalisme, l'objet qui est le laissé pour compte? Cette postface, nous laisse croire que l'une des conditions nécessaires à l'élaboration de cette nouvelle philosophie consiste à adopter la posture épistémologique du primat de l'objet : « C'est la chose et non pas la tendance de la pensée à l'organisation qui provoque la dialectique¹²⁷ ». À plusieurs moments dans la *Dialectique négative*, ce retour du balancier en faveur de l'objet se laisse percevoir, notamment lorsqu'Adorno déclare en visant la philosophie que : « Son contenu elle l'aurait dans une diversité des objets qui ne serait ordonnée par aucun schéma (...). Elle s'abandonnerait vraiment à eux, elle ne les utiliserait pas comme miroir dans lequel, elle se retrouve à nouveau confondant son reflet avec la concrétion¹²⁸ ». S'en remettre à l'objet équivaut à deux choses, d'abord, cela consiste à admettre que la connaissance ne possède et ne possèdera jamais complètement aucun de ses objets¹²⁹ ensuite, que cela consiste à rendre justice de « ses moments qualitatifs » et de sa singularité propre. Toutefois, le primat accordé au plus petit, ou encore au mutilé, ne pose pas non plus le singulier comme un ultime¹³⁰. Ici, Adorno, aspire à se distancier de ce qu'il considère comme des « modes erronés de résolution du paradigme d'identité¹³¹ ».

En fait, cette récusation, mentionne Assoun, contient la tentation de survaloriser, par compensation, le pôle sacrifié, tel que le font d'ailleurs l'irrationalisme ou le fétichisme de l'immédiat dont Kierkegaard apparaît comme l'initiateur¹³². Bien qu'Adorno concède à la philosophie de la vie le mérite d'avoir dévoilé la violence enfantée par le penser identitaire et d'avoir incité la sédition contre celui-ci, il nuance son discours : « Le penser qui s'égare dans

¹²⁷ *Ibid.*, p.179.

¹²⁸ *Ibid.*, P.24.

¹²⁹ *Ibid.*, p.24.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 198.

¹³¹ Assoun, P-L. (2012), *L'école de Frankfort*. p.40.

¹³² *Ibid.*, p.41.

l'identité, ne doit pas non plus capituler devant l'indissoluble et faire de l'indissolubilité de l'objet, un tabou pour le sujet¹³³ ».

Nous avons, plus haut, insisté sur le fait que toute transformation possible de la logique discursive devait se faire dans les limites de celles-ci, suivant la thèse barthienne selon laquelle le langage humain est un huis clos. Adorno ne récusé pas en ce sens, l'intégralité du concept, au contraire, il serait utopique affirme-t-il de formuler une pensée en dehors de celui-ci : « Ce serait une utopie de la connaissance que de vouloir mettre au jour le non conceptuel au moyen de concept sans l'assimiler à eux¹³⁴ ». Notre discours fait invariablement appel au concept : « Sans les lois de la pensée, dans lesquelles nous sommes toujours déjà impliqués, il n'y aurait pas de connaissance possible¹³⁵ ». Adorno ne semble pas remettre en doute les fondements de ce principe, contrairement à ce que prétendent certains commentateurs qui qualifient l'entreprise philosophique d'Adorno de presque kierkegaardienne¹³⁶. Pour Adorno : « Le concept est un moment comme un autre dans une logique de la dialectique¹³⁷ ». Judith Butler, dans son ouvrage intitulé *Contre la violence éthique*, apporte ici une nuance intéressante : « Le problème ne concerne pas l'universalité, comme telle, mais un fonctionnement de l'universalité qui échoue à être sensible à la particularité¹³⁸ ». Ce contre quoi s'oppose Adorno ne concerne en aucun cas l'universalité. Son projet ne consiste aucunement à abolir l'universel, mais à l'intégrer au sein d'une dialectique ouverte et capable de reconnaître les limites de la subsumption, c'est-à-dire l'irréductibilité de la richesse des déterminations spécifiques du réel sous le concept.

Bref, Adorno accorde le primat à l'objet et au particulier, sans renier du même coup le général. Ce retour du balancier que tente d'opérer Adorno consiste à contrer la connaissance

¹³³ Adorno, T. W. (1992), *Dialectique négative*, p.10.

¹³⁴ *Ibid.*, p.11

¹³⁵ *Ibid.*, p.11

¹³⁶ Ouattara, B. (1999), *Adorno: philosophie et éthique*.

¹³⁷ Adorno, T. W. (1992), *Dialectique négative*, p.22.

¹³⁸ Butler, J. (2004), «Contre la violence éthique», p. 194

actuelle obtenue par la subordination du spécifique au « matériel intellectuel des catégories logiques », en levant le voile sur le supplément, c'est-à-dire le débordement incessant des limites de la connaissance actuelle. En ce sens, nous pouvons nuancer les propos tenus au début de cette section en affirmant que le choix d'Adorno ne se pose pas sur la défense du sujet ni celle de l'objet, mais plutôt sur le potentiel d'entente entre ces deux entités, soit la médiation¹³⁹.

2.1.3 Tournant critique de la pensée comme désynchronisation

Il faut donc : « battre en brèche la conviction selon laquelle il est possible de savoir avec certitude au-dessus de tout soupçon ce qu'il faut entendre par concept¹⁴⁰ ». Comment se réalise l'hypotypose, c'est-à-dire le geste utopique¹⁴¹ de présenter quelque chose à la conscience qui n'est pas encore donné? Comment est-il possible de faire au sein du processus gnoséologique, l'expérience du non identique?

C'est ce que prétend être en mesure de faire le programme de la dialectique négative en déployant un effort de reconfiguration du langage conceptuel qui abandonne l'illusion de la totalité au profit d'une logique discursive rigoureusement consciente du non identique¹⁴². Toutefois, une autre condition nécessaire à la réalisation et à la pérennité de la dialectique négative doit être posée, soit celle d'un tournant critique du penser, le seul, qui grâce à son

¹³⁹ Ouattara, B. (1999), *Adorno: philosophie et éthique*, p.65.

¹⁴⁰ Adorno, T.W. (1986), *Note sur la littérature*, p.16.

¹⁴¹ Utopique; ce qui présente les conditions matérielles, mais qui demeure bloquées, non actualisées

¹⁴² Moutot. G. (2004), *Adorno langage et réification*, p.96.

pouvoir d'autoréflexion, est en mesure d'éviter que la raison se pose en absolu et retombe dans le « cercle magique de l'identité ¹⁴³».

En fait, la conception adornienne d'une morale de la pensée recommande un rapport entre la théorie et la pratique relativement similaire à la onzième thèse de Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverse manière, ce qui importe, c'est de le transformer¹⁴⁴ ». C'est essentiellement à la philosophie que revient la possibilité utopique de la vie juste. Toutefois, deux omissions commises de sa part expliquent le blocage, selon Ricard, qui empêche l'actualisation de son potentiel émancipateur.

En premier lieu, la philosophie est oublieuse du fait qu'elle dépend de la pratique¹⁴⁵. Malgré qu'elle se soit graduellement autonomisée, elle demeure un produit historique du travail humain. La philosophie est aussi ce matériau qui permet d'ériger des ponts entre les disciplines, de démontrer en quoi il y a un chevauchement entre elles, et de garantir la relation entre la réflexion et l'objet : « L'esprit de la philosophie serait celui qui se comprend d'abord lui-même et comprendrait ensuite en lui-même tous les autres esprits. (...) Quiconque est artiste en une science particulière devrait avant toute chose devenir artiste en philosophie, et son art consisterait simplement en une autre disposition et en l'utilisation précise de son art philosophique¹⁴⁶ ».

Toutefois, la prudence est de mise puisque ce caractère emphatique de la philosophie, propre à l'idéalisme, a aussi contribué à faire de la pensée philosophique « une forme pure du savoir à partir de laquelle peut-être saisie en son unité organique toute la matière scientifique¹⁴⁷ ». Ce caractère emphatique, garant d'une résistance à l'endroit de la

¹⁴³ Assoun, P-L. (), *L'école de Frankfort*, p.61

¹⁴⁴ Ricard, M.-A. (2012), *Adorno l'humaniste; Essai sur sa pensée morale et politique*. p. 18.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴⁶ Adorno, T. W. (1984), *Modèles critiques*, p.31.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.32.

spécialisation et qui conférait un niveau de généralité à la philosophie, a eu pour effet contraire d'ériger la philosophie en système conceptuel autonome encourageant à son tour la scission entre la praxis et la théorie et le détachement croissant par rapport aux conditions matérielles. La philosophie est dès lors réduite à un simple domaine de l'activité dont la visée première consisterait en un travail de classification. C'est en ce sens que, dans *L'actualité de la philosophie*, Adorno affirme que la philosophie interprétative doit renoncer à la pensée totalisante qui perd de vue le lien unissant les concepts à la réalité. La philosophie critique peut donc être comprise ici, malgré qu'elle soit elle-même sujette à la spécialisation, comme une forme de résistance par la pensée à l'égard du processus de division du travail et de la surspécialisation qu'il engendre.

En second lieu, cette autonomie abstraite qui consiste en une fausse conscience lui fait oublier sa propre fonction pratique, c'est-à-dire l'émancipation¹⁴⁸. Penser est une activité concrète qui s'accompagne d'une abolition possible de la souffrance. En ce sens, Adorno considère la fausse conscience comme une interruption de la dialectique qui s'opère entre la théorie et la pratique, entre le sujet et l'objet. C'est ce schisme originaire entre le travail intellectuel et la praxis, qu'il faut abolir, selon Adorno, afin de libérer le potentiel émancipateur de la philosophie.

La critique a précisément pour tâche de rétablir ces oublis. C'est donc dans le même sillage de l'héritage marxiste qu'Adorno entend la morale de la pensée, dès lors réorientée vers la théorie critique. Toutefois, ce qui assure et indique la pérennité d'une pensée critique, affirme Moutot, c'est son respect de la plasticité du réel, qui intègre l'idée d'un retard structurel inhérent au processus de connaissance¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Ricard, M.-A. (2012), *Adorno l'humaniste; Essai sur sa pensée morale et politique*, p.19.

¹⁴⁹ Moutot. G. (2004), *Adorno langage et réification*, p.32.

C'est l'erreur catégoriale déjà dénoncée par plusieurs, selon laquelle « les concepts correspondent aux significations comme à des choses¹⁵⁰ », qu'Adorno prétend corriger par la voie critique, plus spécifiquement par une dialectique capable de garantir ce que Moutot désigne par la désynchronisation. La critique assume donc un irréductible écart au donné¹⁵¹ et instaure un « paradoxal régime épistémologique où l'exception découvre la règle¹⁵² ». L'écart constitue le principe de « la reconfiguration du discours théorique » qui a pour patronyme la dialectique négative¹⁵³.

Cette distance irréductible entre le sujet et l'objet qu'incorpore la dialectique négative est un devoir-être conceptuel qui seul peut attester d'un état des choses pacifié. Bourahima désigne cette distance par le qualificatif d'éthique du tact. Le tact, au même titre que la désynchronisation pour Moutot ou encore la distance irréductible pour Assoun, est instaurateur d'une médiation réfléchie et non spontanée qui préserve la double autonomie du sujet et de l'objet. Ce rapport, cette médiation, est le potentiel d'entente possible.

Ce qui gère cet écart, cette médiation, entre le sujet et l'objet, c'est la mimésis. Nous entendons par mimésis un « comme si » qui prend le relais du mimétisme renversé précédent auquel correspond la raison identitaire, telle que dépeinte dans le premier chapitre. Le recours à la mimésis comme opérateur de la médiation sujet-objet par la dialectique négative contre son « destin identitaire » se présente alors comme une ruse destinée à venir à bout de la « violence du rendre-semblable » qui œuvre dans l'insatiable principe d'identité¹⁵⁴. La mimésis est en ce sens, le « contrepoison de la philosophie¹⁵⁵ » qui permet de « désensorceler le concept¹⁵⁶ ». L'entreprise de réhabilitation du non identique est conditionnelle à un tournant critique de la logique discursive, respectueux de la plasticité du réel. Ce respect est rendu

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.33.

¹⁵¹ Assoun, P-L. (), *L'école de Frankfort*. p.61.

¹⁵² Moutot. G. (2004), *Adorno langage et réification*, p.32.

¹⁵³ Assoun, P-L. (), *L'école de Frankfort*, p. 36.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.38.

¹⁵⁵ Expression récupérée de Dialectique négative

¹⁵⁶ Expression empruntée de Dialectique négative

possible par le maintien d'un écart entre le sujet et l'objet meut par la mimésis, qui aboutit invariablement à une désynchronisation de la connaissance par rapport au réel.

Nous comprenons l'insistance d'Adorno sur le volet critique de la pensée, seule capable d'initier le mouvement de la dialectique négative et travailler dans le sens d'un état des choses pacifié, mais un détail nous embarrasse. Adorno est le maître de l'exagération et sans se livrer à la formulation d'un paralogisme, il reconnaît lui-même que ses interprétations sont des surinterprétations. Or, la question se pose; comment pouvons-nous concilier critique et exagération? L'une des justifications que nous avons trouvées dans ses écrits serait celle qui qualifie cette technique de dramatisation de médium de vérité : « la connaissance n'est nullement per accidens, exagérée (...) J'ai exagéré le côté sombre, suivant en cela la maxime selon laquelle, de nos jours seule l'exagération, permet encore de transmettre la vérité ¹⁵⁷ ». Sans doute, son style littéraire a fait l'objet de plusieurs études, mais là n'est pas le sujet principal de notre ouvrage. Nous ferons donc abstraction du style adornien.

Poursuivons. La théorie qu'élabore la pensée critique ne travaille pas au service d'une réalité donnée, écrivait Horkheimer en 1937, elle en dévoile la face cachée. Cette possibilité propre à la critique suivant laquelle le cercle de la réification ne soit clôt pour toujours, trouve ses origines dans sa capacité à l'autoréflexion : « Le penser est capable de penser contre lui-même sans se sacrifier¹⁵⁸ ». Cette force qu'accorde Adorno à la pensée ne fait pas l'objet d'une démonstration, mais lui sert d'axiome au fondement de son entreprise philosophique au point tel que, sans celui-ci, la possibilité même d'éviter la réification et la violence serait anéantie : « La puissance de la conscience va jusqu'à saisir sa propre illusion. On peut reconnaître rationnellement où la rationalité débridée échappant à elle-même devient fausse et véritablement mythologique¹⁵⁹ ». Il nous faut accepter cet attribut pour qu'un penser de l'après-Auschwitz puisse véritablement se concrétiser, bien que ceci témoigne d'une certaine

¹⁵⁷ Adorno, T. W. (1984), *Modèles critiques*, p.108.

¹⁵⁸ Adorno, T. W. (1992), *Dialectique négative*, p.174.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.183

faiblesse dans sa théorie. Au terme de cette explication, nous pourrions, en reprenant une séquence similaire à celle qui fut proposée pour la dialectique de la raison (domination subie-refoulement-domination infligée), formuler la dialectique négative de la sorte : médiation-désynchronisation-reconnaissance. Autrement dit, la dialectique négative instaure un rapport de médiation entre le sujet et l'objet qui, en vertu de son respect pour la plasticité du réel, intègre l'idée d'un retard structurel inhérent au processus de connaissance, aussi nommé désynchronisation. Ce qui permet en dernière instance, la réhabilitation et donc la reconnaissance du non identique.

2.1.3. Les conditions de possibilité d'une posture critique

Nous avons établi jusqu'ici qu'une véritable posture critique serait à même de garantir un respect de la plasticité du réel en intégrant un écart irréductible entre la réflexion et l'objet. Le volet critique est la condition *sine qua non* à l'élaboration d'une philosophie interprétative dictée par la dialectique négative. Or, cette même condition est possible, selon Ricard, si et seulement si nous nous abstenons de deux choses : d'établir son chez soi dans la pensée et de se poser soi-même. Dans l'aphorisme 18 de *Minima Moralia*, Adorno émet un interdit souligne Ricard : « La caractéristique fondamentale qu'Adorno partage avec Nietzsche consiste à être sans propriété, sans-abris. Sa pensée ne s'insère dans aucun cadre métaphysique, principe premier, tradition philosophique, école, partie, association ou nation. Elle constitue une sorte de dialogue privée¹⁶⁰ ». La principale divergence consiste au fait que Nietzsche retrouvait l'expression de son moi dans sa pensée, alors qu'Adorno n'y voit que l'expression d'un moi affaibli, dont les réflexions sur la vie mutilée, n'aboutissent pas à un sens supérieur puisque, rappelons-le : « aucune souffrance n'anoblit, toute souffrance est

¹⁶⁰ Ricard, M.-A. (2012), *Adorno l'humaniste; Essai sur sa pensée morale et politique*, p.31.

ignoble¹⁶¹ ». Toutefois, la possibilité d'une vie juste repose dans ce moi affaibli qui considère « comme une audace insolente de dire "je", mais qui oppose malgré tout une résistance au fait social non vrai¹⁶² ». Ce « je » en exil et affaibli n'est pas sans rappeler l'idéal type de « l'intellectuel » dépeint par Édouard Saïd :

« la condition de l'exil est exemplaire du statut de l'intellectuel en tant qu'outsider; ne jamais être pleinement en phase, se sentir toujours extérieur au monde sécurisant et familier des indigènes, bref de s'efforcer d'éviter et même honnir les pièges de l'adaptation et du bien-être national. Métaphysiquement parlant, l'exil est pour l'intellectuel un état d'inquiétude, un mouvement où, constamment déstabilisé, il déstabilise les autres¹⁶³ ».

C'est en ce sens qu'Adorno mentionne le privilège de l'expérience dans la *Dialectique négative* selon lequel « ne peuvent s'y [le tout non vrai] opposer que ceux qu'il n'a pas complètement modelés. La critique du privilège devient un privilège¹⁶⁴ ». C'est donc à ceux, affirme Adorno, qui « dans leur formation spirituelle ont eu la chance, imméritée de ne pas se conformer complètement aux normes (...) d'exprimer ce que la plupart de ceux pour qu'ils le disent ne sont pas capables de voir ou bien, par respect de la réalité, s'interdisent de voir. Le critère du vrai n'est pas son immédiate communicabilité à tout un chacun¹⁶⁵ ». Cet interdit de ne pas établir son chez soi dans la pensée qu'oblige toute posture se voulant véritablement critique à l'égard d'un tout social non vrai, n'est possible que pour une minorité, voire une exception d'individus. Mais d'où proviennent ces gens immérités? Existe-t-il des modalités d'existence spécifiques que nous pouvons définir comme étant à même de produire des intellectuels en exil, un peu comme le fait Platon pour les gardiens de la cité? Ces interrogations nous semblent pertinentes dans la mesure où le salut d'une humanité, toujours et déjà entachée par la raison dominante et coupable d'une violence dont elle n'est pas nécessairement consciente, repose entre les mains de ses « élus ».

¹⁶¹ Adorno, T. W. (1974), *Dialectique de la Raison: fragments philosophiques*, p.*

¹⁶² Ricard, M.-A. (2012), *Adorno l'humaniste; Essai sur sa pensée morale et politique*, p.31.

¹⁶³ Saïd, E.W. (1999), « L'exil intellectuel :expatriés et marginaux », p.79.

¹⁶⁴ Ricard, M.-A. (2012), *Adorno l'humaniste; Essai sur sa pensée morale et politique*, p.49.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.57.

Toutefois, la prudence est de mise. La philosophie doit être d’abord critique et il faut éviter de rester fidèle à ce moi aliéné et souffrant : « La racine même de l’injustice et de la barbarie est de se prendre soi-même pour un absolu¹⁶⁶ ». En ce sens, la morale de la pensée exige de l’intellectuel un devoir d’humilité. Autrement dit, il doit exercer le pouvoir de la pensée de manière à ne pas reproduire sous une forme nuisible, le pouvoir :

« Cela demande avant tout la conscience de sa propre faillibilité et je disais par là que le moment du retour sur soi-même, de la réflexion sur soi, est devenu aujourd’hui, le véritable héritage de ce que les catégories morales furent jadis. (...) On apprend dans la réflexion sur sa propre limitation, à accorder un droit à ce qui est autre, et à sentir que la vraie injustice se tient précisément là où l’on se pose soi-même aveuglément dans ce qui est juste et l’autre dans le tort¹⁶⁷ ».

Cette règle d’humilité prend la forme d’un « ne pas se poser soi-même » et est en contradiction manifeste avec le sujet moderne kantien, qui repose sur un pur « se poser soi-même », souligne Ricard. Pour Adorno, ce sujet moral kantien et l’éthique qu’il engendre sont inhumains. D’ailleurs, elle a non seulement été incapable d’empêcher les massacres commis lors de l’holocauste, mais y a aussi contribué en un certain sens¹⁶⁸. Un travail conceptuel s’avère nécessaire pour poser les nouvelles balises d’une éthique respectant les commandements que dicte l’obligation morale de la pensée. C’est ce que nous nous appliquerons à faire dans le prochain chapitre, mais d’abord, il nous semble pertinent de souligner les limites théoriques du projet adornien en recensant notamment la critique suivant laquelle sa pensée commettrait aussi l’erreur de la réification.

¹⁶⁶ Ricard, M.-A. (2012), *Adorno l’humaniste; Essai sur sa pensée morale et politique*, p. 37.

¹⁶⁷ Adorno, T. W. (1984), *Modèles critiques*, p.251.

¹⁶⁸ Grave accusation que nous nous attarderons à expliquer au prochain chapitre.

2.2. Traces du principe d'identité dans la pensée adornienne

Cette allégation à l'endroit d'Adorno, selon laquelle sa philosophie, bien que solidaire de toute « particularité menacée », serait elle-même entachée du principe d'identité, est lourde de conséquences puisqu'elle signe l'arrêt de mort de l'entreprise adornienne de sauvetage du non identique. Cette admonestation soutenue, à différents degrés notons-le, par Baumeister, Grenz, Piccone, Vandenbergue et Wellmer, prétend que la critique d'Adorno de la logique de l'identité serait elle-même « attachée à et entachée par la logique de l'identité¹⁶⁹ ».

Au lieu de dénoncer la réification totale, affirment ces détracteurs, il aurait plutôt totalisé la réification en l'hypostasiant et l'autonomisant : « sa sociologie est une longue péri/para-phrase du constat de la réification totale¹⁷⁰ ». Suivant les dires de Grenz, la réification est devenue « la structure de tout étant et toute relation en général¹⁷¹ », de manière à ériger cette logique comme une constante de l'histoire. En ce sens, affirme Vandenbergue, bien qu'Adorno ait déployé un effort critique important en vue de se distancier des conceptions « salutistes » de l'histoire propre à Hegel ou encore Marx, il serait retombé lui-même dans une forme de « matérialisme historique » dont le moteur ne serait plus celui d'une lutte perpétuelle entre deux antagonismes, mais bien celui d'un principe d'identité, comprise comme tendance violente à la systématisme et l'unification sous le général. « Il ne fait que la remplacer par une histoire de damnation¹⁷² », note en ce sens, Vanderbergue.

Ainsi, sa pensée, devenue autonome et autarcique, réitère l'erreur du marxisme orthodoxe, de sorte qu'elle n'est plus à même d'appréhender le mouvement de la réalité. Suivant les dires de Piccone, elle n'est plus que « l'expression glacée d'une réalité d'avant-

¹⁶⁹ Vandenbergue, F. (1998), *Theodor W. Adorno; Antisystème et réification*, p.61.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.79.

¹⁷¹ Grenz, F. (1974) Adorno's philosophy in grundbegriffen, p.49

¹⁷² Vandenbergue, F. (1998), *Theodor W. Adorno; Antisystème et réification*, p.83

guerre stoppée sur son chemin par Auschwitz et la Sibérie ¹⁷³». Elle a perdu de vue son objet, le non identique, et l'étoufferait dans un système clôt paradoxalement érigé par les « impulsions antisystématiques¹⁷⁴ » d'Adorno. La réification est devenue l'a priori de sa métaphysique : « En absolutisant la réification, il finit par l'ontologiser¹⁷⁵ ». Elle rend la réalité semblable à elle-même comme un « miroir dans lequel, elle se retrouve à nouveau confondant son reflet avec la concrétion¹⁷⁶ ». De sorte qu'elle perçoit obstinément, tel un paranoïaque, des traces du penser de l'identique partout où elle pose son regard. C'est en ce sens qu'Adorno, affirme Vandenbergue « aurait oublié sa propre admonestation méthodologique (la connaissance de la réification ne doit pas être réifiée¹⁷⁷). Ici, comme ailleurs, la réification est le fait d'un oubli¹⁷⁸ ».

L'un des exemples qui témoigne de cet oubli serait l'importance démesurée accordée à Auschwitz. Nous avons considéré plus tôt dans l'analyse que l'absence de mésententes entre les nombreux commentateurs qui se sont prononcés sur la question de l'antisémitisme laissait présager un consensus autour d'Auschwitz comme triste figure de proue de l'entreprise philosophique d'Adorno. Nous pouvons aussi remarquer chez ces détracteurs une tendance similaire à considérer Auschwitz comme le cas paradigmatique du social dans la philosophie d'Adorno. Toutefois, la divergence entre ces deux pourfendeurs, se situe plutôt du côté de l'appréciation théorique d'un tel statut. Alors que les premiers, y voient une figure emblématique autour de laquelle est possible d'ériger les fondations positives de l'entreprise adornienne, les seconds, remettent en doute sa pertinence théorique. Le fait de définir Auschwitz comme l'incarnation matérielle du philosophème pur de l'identité témoigne en quelque sorte de la pensée unidimensionnelle d'Adorno. De plus, c'est le coup de chance

¹⁷³ *Ibid.*, p.84.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.83.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.83.

¹⁷⁶ Adorno, T. W. (1992), *Dialectique négative*, p.24

¹⁷⁷ Vandenbergue, F. (1998), *Theodor W. Adorno; Antisystème et réification*, p.57.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.58.

immérité¹⁷⁹ d'Adorno d'avoir échappé aux chambres à gaz qui vient fonder la légitimité de sa propre posture critique. Comme si le fait d'avoir échappé à Auschwitz lui aurait automatiquement ouvert une brèche dans le tout social faux et donné l'opportunité d'un accès privilégié à la réalité objective¹⁸⁰. Pour Vandenbergue, ceci n'est pas suffisant en soi pour justifier son privilège de l'expérience et légitimer sa critique : « Aucun accident biographique, si important soit-il, ne suffit pour fonder une théorie critique¹⁸¹ ». Le privilège de l'expérience que s'autoattribue Adorno découle de cet a priori métathéorique qu'est la totalisation de la réification. Il met sur un piédestal cette logique discursive au point d'en faire un référent négatif dont toute résistance à son endroit signe la validité objective d'une posture critique.

Il est possible aussi d'entrevoir ce privilège comme une tentative de la part d'Adorno de surmonter une aporie de nature épistémologique qu'il s'est lui-même imposée en affirmant « le tout est le non vrai ». En effet, comment prétendre à une certaine validité objective, comme le fait sa critique, dès lors qu'elle est inscrite dans le cercle vicieux de la fausseté? Seul le postulat d'une ouverture possible, comme tente de le faire ici Adorno avec ce qu'il désigne être le privilège de l'expérience, peut parvenir à résoudre ce blocage. Toutefois, est-ce valable d'un point vu théorique? Nous en reparlerons plus détail au prochain chapitre.

Graves accusations qui remettent en doute la pertinence même de l'effort théorique déployé jusqu'à maintenant à reconstruire les fondations positives d'une philosophie qui se veut à la fois le sauvetage du non identique, mais aussi l'assurance d'un non-retour à la barbarie. Or, tout comme il est mentionné plus haut, cette critique serait le fait d'un oubli et non pas d'une erreur consubstantielle à la pensée d'Adorno. Il y a donc possibilité ici, de rétablir les faits oblitérés par ces oublis, en évitant notamment d'hypostasier la logique discursive de l'identité et en assumant peut-être une compréhension du langage plus ouverte

¹⁷⁹ Adorno, T. W. (1992), *Dialectique négative*, p.39.

¹⁸⁰ Ici, Vandenbergue ignore totalement le concept adornien de culpabilité/dette [Schuld] ce qui limite la portée de sa critique.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.82.

que celle qui est soutenue notamment par Adorno et Barthes. C'est en ce sens que les diverses études visant à reconsidérer la pensée d'Adorno, notamment celles de Honneth ou encore de Wellmer, constituent des voies possibles à emprunter. En effet, leurs tentatives respectives de reconstruire la notion adornienne de mimésis, non plus comme potentiel d'entente entre le sujet et l'objet, mais bien comme médium de la communication, ouvre la voie à « une conception pluraliste de la raison qui, selon Vandenbergue, intègre le meilleur de Habermas et Adorno¹⁸² ». Solution que nous nous contenterons ici seulement de souligner, puisqu'elle outrepassa largement l'objet de ce mémoire.

Nous avons jusqu'ici affirmé le fait qu'Auschwitz incarnait la pensée de l'identique, et qu'il était nécessaire de refonder le penser théorétique. C'est ainsi que nous avons tenté de faire ressortir les grandes orientations nous permettant de voir comment penser pour qu'Auschwitz ne se reproduise pas. Toute logique discursive se traduit manifestement en un agir social ou en des modalités d'action. C'est en ce sens que l'impératif catégorique énoncé par Adorno incorpore aussi le domaine de l'action. L'objet du prochain chapitre consiste à répondre à l'interrogation suivante : quelle éthique nous commande la théorie critique, plus précisément, la négation déterminée?

¹⁸²Adorno, T. W. (1992), *Dialectique négative*, p .75.

3. L'Agir de l'après Auschwitz

À quoi sert d'énoncer des principes et de prêcher la morale lorsqu'on a été dépouillé de sa capacité à éprouver des sentiments et de la compassion? C'est ainsi qu'un homme politique peut se dire chrétien tout en étant partisan de la production d'armes cinq millions de fois plus puissantes que la bombe d'Hiroshima. Il a appris à ne rien ressentir.

Alice Miller, *La souffrance muette de l'enfant*

Jusqu'à récemment, la dimension éthique de la pensée adornienne était relativement marginale comme sujet de recherches, mais depuis une vingtaine d'années, les études foisonnent dans ce domaine. Les préoccupations d'Adorno envers la morale et la vie juste semblent traverser l'ensemble de son entreprise philosophique, sans toutefois faire l'objet d'une analyse systémique. L'adhésion de ce penseur à la théorie critique et la visée émancipatrice dont celle-ci est investie témoignent de l'importance qu'occupe la dimension morale dans sa philosophie. Toutefois, cette interprétation d'Adorno ne fait pas l'unanimité auprès des commentateurs. Plusieurs considèrent que son effort de dépeindre la vie juste est lacunaire en ce sens qu'il se résume à une « dénonciation unilatérale de la vie fausse¹⁸³ ». Habermas, comme bien d'autres, est sceptique quant à la possibilité d'une émancipation sociohistorique dont la trame de fond serait la négation déterminée¹⁸⁴. En dépit des multiples reproches de n'avoir été que négatif dans son entreprise philosophique, plusieurs auteurs notamment Bernstein, Jay, Freyenhagen, Jaeggi, Ricard, Ombrosi, Grondin et Ouattara, ont proposé une reconstruction cohérente et positive de la pensée morale de ce philosophe. Pour appuyer la justesse de leurs interprétations, ces auteurs recensent notamment les écrits de *Modèles critiques*, *Dialectiques de la raison* et *Dialectique négative*. Néanmoins, selon ces

¹⁸³ Habermas, J. (1974), *Profil philosophique et politiques*

¹⁸⁴ *Ibid.*

derniers, c'est la pensée fragmentaire exposée dans *Minima Moralia* qui serait emblématique de la philosophie morale d'Adorno :

« Le triste savoir dont j'offre ici quelques fragments à celui qui est mon ami concerne un domaine qui, il y a maintenant bien longtemps était reconnu comme le domaine propre de la philosophie; mais depuis que cette dernière s'est vue transformée en pure et simple méthodologie, il est voué au mépris intellectuel, à l'arbitraire sentencieux, et, pour finir, à l'oubli : il s'agit de la vie juste ¹⁸⁵».

Il est intéressant de soulever la similarité suivante: le concept de résistance semble constituer, pour une large partie des commentateurs à l'étude, le pilier central autour duquel s'échafaude l'interprétation «positive» de la pensée morale adornienne. Nonobstant, la morale proposée implicitement par Adorno nous conduit à une aporie qu'il faudra d'abord exposer et déconstruire pour légitimer ensuite l'apport théorique de ces commentateurs. Celle-ci se résume au problème de normativité.

Il sera donc question dans ce chapitre d'exposer préalablement le problème de normativité qui se dresse contre la plausibilité même d'une pensée morale chez Adorno. Suite à quoi, nous tenterons de déconstruire cette aporie afin que l'analyse débouche sur une solution. Nous pourrions alors et à juste titre poursuivre notre projet initial en dressant, cette fois-ci, un portrait des efforts théoriques menés depuis deux décennies sur l'aspect éthique de la pensée adornienne. Celui-ci sera d'ailleurs exposé en deux temps. D'abord, nous nous concentrerons sur les interprétations émises par les commentateurs à l'endroit du nouvel impératif catégorique. Ensuite, nous nous attarderons à démontrer que la majorité des exégètes, mobilisés dans cette analyse, s'accordent sur le fait que l'éthique négative promulguée par Adorno serait celle de la résistance.

¹⁸⁵ Adorno, T. W. (1991), *Minima Moralia: réflexion sur la vie mutilée*, p. 9.

3.1. Les apories

La thèse dominante des *Minima Moralia* selon laquelle "wrong life cannot be lived rightly"¹⁸⁶ " articule, affirme Bernstein, les conditions d'impossibilité de l'agir moral. Dans le même sillage qu'Arisote, Adorno présuppose que la morale prend forme à travers les pratiques éthiques actuelles et que, par conséquent, les possibilités éthiques de l'individu sont délimitées par et enchevêtrées à l'état du monde moral que celui-ci habite¹⁸⁷. En ce sens:

«Because the practices that make up ethical life are deformed they cannot be trusted to provide adequate guidance on what is morally permissible or impermissible, what is worthy and unworthy, what is bearer of true happiness or a false pleasure. If social practice itself is not a guide to the correct evaluation of our ethical life, and ethical reflection is unable to detach itself from those practices, then, again in an aristotelian way, only the reflective experience of the ethical subject is left¹⁸⁸».

Cette proposition selon laquelle «There is no right life in our current social world¹⁸⁹» a contribué à alimenter les critiques d'après lesquelles la philosophie d'Adorno n'a pas d'implication pratique, et à le discréditer aux yeux de la nouvelle gauche des années soixante et soixante-dix. Le pessimisme adornien serait, d'après Bernstein et Freyenhagen, à l'origine de cette mise à l'écart. Adorno considère que le monde social moderne est fondamentalement mauvais et pathologique. Ceci le conduit d'une part, à soutenir un négativisme épistémique selon lequel il nous est impossible aujourd'hui de connaître le bien, et d'autre part, au problème de la normativité¹⁹⁰ qui soulève l'interrogation suivante: comment Adorno peut-il garantir ses propres recommandations et positions normatives, alors qu'il se situe lui-même dans le tout social faux? En effet, si la philosophie adornienne contient, comme le prétendent ces pourfendeurs, des prétentions normatives capables d'orienter l'agir moral, il est nécessaire,

¹⁸⁶ Bernstein, J.M. (2001), *Adorno; Disenchantment and Ethics*, p.41.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.41

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 42

¹⁸⁹ Adorno, T. W., *Minima Moralia: réflexion sur la vie mutilée*, 356p.

¹⁹⁰ Bernstein, J.M. (2001), *Adorno; Disenchantment and Ethics*, p.43.

d'un point de vue théorique de justifier, voire de fonder ces dernières à l'aune d'un référent positif, c'est-à-dire, une conception du bien ou de la vie bonne. Or, Adorno soutient un négativisme épistémique qui rend une telle connaissance impossible. Considérant ce qui vient d'être expliqué, le philosophe francfortois ne peut soutenir légitimement des prétentions normative, sans faire preuve d'incohérence et, par conséquent, nous ne pouvons pas interpréter sa philosophie comme apte à fournir un guide pour l'agir moral, aussi minimal soit-il.

Le problème de la normativité que soulève la philosophie d'Adorno a pour corollaire nécessaire l'impuissance pratique, et octroie un caractère superfétatoire à la morale: «it is only in the right society that chances for the right life will arise¹⁹¹ ». Dans une réalité droite, les conditions qui bloquent la possibilité d'une morale digne disparaissent. Bien que la moralité devient possible, elle devient superflue¹⁹². En d'autres mots, la possibilité d'une action morale existe uniquement dans un monde où elle n'est plus nécessaire, ce qui est absurde. Toutefois, dans un court texte intitulé «Marginalia to theory and praxis», Adorno tente de formuler une solution au problème de l'inhabilité d'agir correctement. Il prétend dans la première partie de son essai que la réflexion critique est en soi un acte bon : «Think is a doing, theory a form of praxis¹⁹³ ». À cette dernière aporie, Adorno répliquerait donc par la devise des Lumières, Sapare Aude (Ose savoir).

L'une des manières de contourner le problème de la normativité est d'affirmer le fait qu'Adorno met de l'avant une normativité purement négativiste¹⁹⁴. Ce faisant, il peut soutenir une éthique sans toutefois détenir une connaissance du bien. Or, la plausibilité même du négativisme éthique ne fait pas l'unanimité dans le monde philosophique. Par conséquent, cette manœuvre théorique qui consiste à cataloguer Adorno comme négativiste, n'est pas suffisante en soi pour écarter le problème de la normativité. Celui-ci revient à l'assaut en disqualifiant,

¹⁹¹ Snir, I., (2010). «A “new categorial imperative” and Adorno’s aporetic moral philosophy», p.419.

¹⁹² *Ibid.*, p. 419

¹⁹³ *Ibid.*, p.420

¹⁹⁴ Freyenhagen, F. (2013), *Adorno's Practical Philosophy; Living Less Wrongly*, p.209.

cette fois-ci, la capacité prescriptive du mal au sein d'un paradigme éthique. Le mal ferait nécessairement appel au bien, qui seul, détiendrait une force normative capable d'inférer une action morale. Pour dénoncer le mal, encore faut-il se faire une bonne idée du bien. Ainsi, la seule voie qui nous reste à emprunter dans notre entreprise de sauvetage du programme éthique d'Adorno est celle de la déconstruction.

Résumons rapidement l'idée principale qui fera l'objet de la contre-argumentation à venir. L'appel au bien serait nécessaire pour démontrer pourquoi la souffrance possède une négativité normative pour nous. En d'autres mots, sans en appeler au bien, la philosophie d'Adorno ne peut pas déboucher sur une implication pratique. Le problème de la normativité nous conduit inéluctablement à l'échec de la pensée morale d'Adorno.

3.2 Solution aux apories

Il est évident qu'Adorno ne serait pas enchanté d'une telle conclusion. Malgré qu'il soit très sceptique à l'endroit de toute forme de praxis aux visées émancipatrices, il ne renonce pas littéralement à la nature prescriptive de sa pensée morale. Plusieurs commentateurs ont tenté de surmonter cette aporie, dont Freyenhagen. La solution qu'apporte celui-ci au problème de la normativité suppose le négativisme épistémique; les prétentions évaluatives et les jugements à l'endroit de la modernité sont des condamnations certes, mais celles-ci, affirme Freyenhagen, ne présupposent aucune connaissance du bien définitive : « The badness of a state of affairs is a reason for us to criticise and avoid it. No appeal to goodness is necessary to have such reason¹⁹⁵ ». Autrement dit, Freyenhagen soutient que l'éthique

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.210

implicite dans la pensée d'Adorno est de nature négativiste et qu'elle est en mesure de fournir des prescriptions normatives sans le recours à un standard moral de la vie bonne, au sens fort du terme. Cette morale qui, toujours selon Freyenhagen, serait en possession d'une image minimale et aristotélicienne de l'actualisation de l'Homme, nous indiquerait la règle morale suivante : « living less wrongly¹⁹⁶ ».

La démarche de Freyenhagen consiste à déconstruire les arguments que nous avons mentionnés dans la section précédente selon lesquels la philosophie d'Adorno échouerait à soutenir une normativité purement négativiste. Chaque critique aurait, selon les détracteurs, besoin d'un standard ou d'une norme positive pour se justifier. Déclarer qu'une chose est mauvaise implique de facto une conception du bien¹⁹⁷. Il semble raisonnable d'affirmer que toute critique renvoie nécessairement à une compréhension de la vie bonne, mais cette intuition n'oblige pas une connaissance absolue ou positive du bien : « We can know what a minimum level of human functioning is without knowing what the full realisation of the human potential is, and life in our social world is so deformed and damaged that even this minimum level is impossible to attain¹⁹⁸ ». En d'autres mots, un jugement péjoratif à l'endroit d'une chose peut renvoyer à une connaissance négative du bien. Aussi, il peut désigner un état neutre situé à mi-chemin entre le mal et le bien, tel que le sous-entend l'expression suivante : « not bad, but not good either¹⁹⁹ ». Bref : « bad is the good's contrary, not its contradictory²⁰⁰ ».

D'un point de vue normatif, le mal serait indépendant et constituerait une raison suffisante en soi pour inférer une action morale. Pour justifier ces dires, Freyenhagen a recours à l'exemple de la douleur physique : « when we feel pain; we want it to go away. Badness signals us that things should be different²⁰¹ ». Au même titre que la douleur physique, le

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.210.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.212.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.216.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.215.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.216.

²⁰¹ *Ibid.*, p.211.

meurtre, le viol, la torture ou l'esclavage ne nécessitent pas en soi une conception du bien absolue pour provoquer chez l'agent moral un sentiment de répugnance. C'est en ce sens que Freyenhagen conclut que le mal possède une force normative suffisante pour orienter l'agir moral et ce, sans avoir recours à une connaissance positive du bien ou de la vie bonne.

Les négativistes, comme Adorno, visent l'atténuation de la souffrance et nous exhortent de vivre moins mal : « We live less wrongly when we act in this way²⁰² ». Ce négativisme éthique présent chez Adorno reposerait, toujours selon Freyenhagen sur une conception aristotélicienne de la normativité. Il sera question dans un premier temps de définir brièvement celle-ci et d'en relever les influences possibles au sein de la pensée d'Adorno.

« The basic idea of the Aristotelian conception of normativity is that the evaluation of human actions and dispositions is structured similar to the evaluation of other things²⁰³ ». Plus précisément, ce qui est bien dépend de ce qui fait l'objet précis de l'évaluation, et le bien ou le mal se définit selon le bon fonctionnement de cette chose elle-même. Pour donner quelques exemples, un bon couteau est celui qui coupe bien ou encore un bon poisson est celui qui nage bien : « What is good depends on what kind of thing the something to be evaluated is, on its ergon. Good and bad are understood in terms of what it is for a particular thing to function well. Objective requirements; depends on what life form is like²⁰⁴ ». La connaissance d'une forme de vie induit nécessairement la connaissance du bien ou du mal. Toutefois, les Hommes, toujours selon Aristote, constituent une forme de vie beaucoup plus complexe que ne pourrait l'être un couteau ou un poisson, puisqu'ils ont recours notamment au langage et à la rationalité. Ainsi : « they would have to make use of their capacities not only for the survival but also beyond this purpose²⁰⁵ ». Notons que cet aspect ne change en rien le fait

²⁰² *Ibid.*, p.226.

²⁰³ *Ibid.*, p.232.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.233.

²⁰⁵ *Ibid.*, p.234.

qu'il suffit d'acquérir une connaissance des modalités d'existence de l'être humain pour concevoir par la suite ce qui constitue le bien ou le mal pour lui.

Freyenhagen affirme qu'il y a à l'œuvre au sein de la pensée adornienne une variante de cette conception aristotélicienne de la normativité. La compréhension du bien et du mal chez Adorno serait indexée à l'humanité et l'inhumanité. Rappelons-le, Adorno déclare que nous sommes dans l'impossibilité de connaître en quoi consiste une humanité réalisée. Par conséquent, nous sommes incapables de définir positivement ce qu'est le bien : « We can say that it is because the current social world blocks the realisation of humanity that good is unavailable and unknown to us²⁰⁶ ». *A contrario*, nous savons très bien ce qu'est l'inhumain, affirme Adorno, et par conséquent ce qu'est le mal. Quelqu'un pourrait rétorquer, avec raison, que la conception du mal renvoie chez Aristote à un référent positif, c'est-à-dire la connaissance d'une forme de vie. Or, chez Adorno, nuance Freyenhagen, ce n'est pas une compréhension de la forme de vie humaine pleinement réalisée qui nous informe du mal, mais plutôt une connaissance minimale des fonctions de base assurant la conservation de soi. Ainsi, notre connaissance positive de la vie humaine se délimite strictement à la dimension du corps : « In this sense, it is the widespread shortfall from basic functioning which indicates that things are seriously amiss in our social world, and it is in virtue of this shortfall that we can object to it without invoking a positive conception of the good²⁰⁷ ». Autrement dit, l'idée ici consiste à affirmer que le mal ou le mauvais peut être appréhendé non pas à partir d'une forme de vie humaine pleinement actualisée, mais bien au niveau rudimentaire de ses fonctions de base : « To gain knowledge of the bad in this conception, we need to find out what is bad for us qua animal beings and what obstacles there are to the realisation of our potential as human beings²⁰⁸ ». Ceci laisse présager ce que nous analyserons d'ici peu, c'est-à-dire le statut privilégié qu'accorde Adorno au corps en tant que fondement, ou pour mieux dire, le motif matérialiste qui insuffle la morale.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.239.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.239.

²⁰⁸ *Ibid.*, p.240.

L'apport du cadre aristotélicien au sein de la défense du négativisme éthique chez Adorno permet de démontrer en quoi il est possible de détenir une connaissance de l'inhumain et du mal, et ce, sans en appeler à une compréhension absolue du bien. Il vient aussi consolider la force normative du mal. C'est donc en ce sens que le négativisme et la connaissance asymétrique du mal et du bien soutenus par Adorno peuvent être compatibles avec la conception de la normativité chez Aristote.

Il est nécessaire à cette étape-ci, de déceler une théorie normative chez Adorno capable d'insuffler l'agir moral, sans quoi, son nouvel impératif catégorique serait voué à l'impuissance pratique. En raison du négativisme épistémique soutenu par Adorno, tout l'enjeu repose dès lors sur la possibilité de défendre une approche qui n'a pas recours à la théorie idéale. Tout comme l'a habilement démontré Freyenhagen, il existe bien une théorie normative chez Adorno capable d'inférer un agir moral, néanmoins celle-ci se réfère non pas à un *summum bonum* mais bien à *summum malum*. Le mal radical serait universel et son ancrage épistémologique matériel, c'est-à-dire le corps souffrant, lui octroierait une force normative capable de fonder une nouvelle éthique, celle du « Living less wrongly ».

Cette entreprise de sauvetage de l'éthique d'Adorno nous amène à emprunter des voies similaires à celles de théoriciens dont le courant de pensée est traditionnellement opposé à l'École de Frankfort. Nous pensons ici, entre autres, à Martha Nussbaum, Amartya Sen, Avishai Margalit ou encore Judith Shklar qui ont eux aussi tenté d'ériger une théorie normative de la justice sans faire appel à un référent épistémologique transcendantal du bien ou de la justice. À cela s'ajoute, malgré leur divergence, une préoccupation commune en ce qui a trait de la nécessité et de l'urgence d'ériger un programme éthique capable d'orienter l'agir sans faire violence au non identique, ou dans un libellé plus libéral, au pluralisme raisonnable et irréductible de nos sociétés actuelles.

Bien que la théorie idéale soit à même de nous fournir une conception achevée et définitive de la vie bonne ou de la justice, cette dernière s'avère inefficace, lorsque confrontée à la réalité et à la diversité qui la compose. En imposant au réel un système conceptuel

autonome qui encourage la scission entre la praxis et la théorie et le détachement croissant par rapport aux conditions matérielles, la théorie idéale, aussi noble soit-elle dans ses aspirations, se traduit la plupart du temps en éléphant blanc de par son inefficacité et inutilité pratique.

Reconnaître le pluralisme raisonnable et irréductible, au même titre que le non identique chez Adorno, empêche d'arrêter notre jugement sur une conception définitive et absolue de la vie bonne et de la justice. Les capacités de Nussbaum, au même titre que la société décente de Margalite ou du libéralisme de la peur de Shklar, sont des théories qui témoignent de ce souci de reconnaître le différend et d'ériger un nouveau socle normatif capable de respecter la plasticité du réel. C'est en ce sens qu'il faut viser, selon Amartya Sen et Nussbaum, un seuil minimal pouvant faire l'objet d'un consensus par recoupement. Les capacités, nous expliquent Nussbaum et Amartya Sen, constituent le strict minimum que requiert une forme de vie humaine digne d'être vécue. Ces dernières qui se chiffrent à plus de dix, sont objectives, nécessaires ainsi que non exhaustives, et dressent un portrait minimal et social de ce que doit posséder une société qui se veut juste et décente : « We select some that seem so normatively fundamental that life without any possibility at all of exercising one of them, at any level, is not a fully human life, a life worthy of human dignity²⁰⁹ ». Nous ne pouvons savoir ce qu'est une société pleinement réalisée, juste et bonne, toutefois, l'inexistence d'un seuil minimal de capacités dans un état des choses données, nous indique une injustice et oblige sa rectification. Il en est ainsi avec la violation des fonctions rudimentaires du corps, qui exige la cessation et la réparation de cette dernière, sans détenir en contrepartie une connaissance absolue du bien vers lequel il faudrait tendre. Par exemple, un individu dont la douleur lui informe que cela devrait cesser, dirigera son action en vue de garantir l'absence de cette souffrance, sans pour autant posséder une conception idéale du bien-être. Dans le même ordre d'idées que Freyenhagen, Nussbaum et Sen démontrent la plausibilité de soutenir une théorie normative qui ne s'exprimerait pas sous la forme d'une

²⁰⁹ Nussbaum, M.C., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Massachusetts: Harvard University Press, 2006, p. 70.

théorie idéale, mais plutôt sous l'aspect d'une théorie politique minimale. Le respect et la reconnaissance du pluralisme l'obligent. Notons enfin, que ceci n'est pas sans rappeler le penser pacifié chez Adorno tel que dépeint au précédent chapitre, et la nécessité d'abandonner l'idée de la totalité au cœur de la tradition philosophique, puisqu'instigatrice de violence.

Peut-être pouvons-nous aussi déceler dans l'élaboration de cette nouvelle politique minimale une posture épistémologique du primat de l'objet qui, en raison des conditions matérielles de notre monde, impose aux théoriciens un négativisme épistémique. Du moins, c'est en ce sens que nous nous risquons d'interpréter Avishai Margalite lorsque celui-ci affirme :

« It is not justice that brings us into normative politics, but injustice. Not equality, but inequality, not happiness, but suffering, not dignity but humiliation. And so it should be negative politics, the politics that counters evil, should come before positive politics, which promote good. Most of the philosophical attention nowadays is drawn to the ideal of just society (...). There is more urgency, if not importance, in fighting evil than furthering good. Moreover, there is greater clarity and agreement in identifying evil than recognizing and agreeing on the good. This urgency and epistemic priority are good reasons to adopt negative politics over positive politics²¹⁰ ».

Le point d'origine du politique serait le mal. Le mal serait la cause finale négative du politique, c'est-à-dire que l'annihilation du mal, de la souffrance et de la crainte qu'il inspire serait le dessein ultime du politique, en d'autres mots, le but pour lequel il a été créé. Dans le même sillage que Margalite, Judith Shklar propose le libéralisme de la peur :

« It does not, to be sure, offer a summum bonum toward which all political agent should strive, but it certainly does begin with a summum malum, which all of us know and would avoid if only we could. [...] The fear of systematic cruelty is so universal moral claims based on its prohibition have an immediate appeal and can gain recognition without much argument²¹¹ ».

²¹⁰ Margalit, A., (2001), « Privacy in the Decent Society », *Social research*, vol. 46, No. 3, p.255.

²¹¹ Shklar, J. N., « The liberalism of Fear » dans Nancy Roseblum dir, *Liberalism and the Moral Life*, Massachusetts: Harvard University Press, 1989, p.29.

Mais quel est le substrat du mal et de la cruauté? Sur cette question, Judith Shklar s'accorde avec Adorno, le corps : «It is the deliberate infliction of physical, and secondarily emotional pain, upon a weaker person or group by stronger ones in order to achieve some end, tangible or intangible, of the latter. It is a mental as well as a physical reaction²¹²».

Ce rapprochement que nous avons opéré entre des auteurs dits libéraux et l'École de Francfort, nous a permis de consolider la thèse nécessaire à la pérennité de notre entreprise actuelle, soit la plausibilité de soutenir une théorie normative qui ne se réfère pas à un idéal transcendantal. Il va sans dire que cette comparaison n'épuise en aucun cas les divergences fondamentales qui opposent ces deux courants théoriques et ne se veut pas une synthèse naïve. Néanmoins, cette juxtaposition nous a été bénéfique et dégage une trame de fond similaire sur laquelle se déploie l'école de Francfort, les théories de la justice et de la reconnaissance, soit le débat classique opposant praxis et théorie.

Le problème de la normativité étant écarté, il nous est maintenant possible d'exposer les différents efforts théoriques déployés notamment par Bernstein, Bourahima, Grondin, Jaeggi, Ombrosi, Ricard et Snir, cherchant à mettre en évidence la dimension morale de la pensée adornienne.

3.3 Le nouvel impératif catégorique

Plusieurs études récentes semblent nous laisser croire qu'il y a au fondement de la critique adornienne, une théorie minimale de la vie bonne qui n'est ni explicitée, ni peut-être même explicable. C'est en ce sens que Jaeggi déclare: «*Minima Moralia* thématise la manière

212

dont le monde dans lequel nous agissons est aménagé et constitué, ce qui provoque un curieux déclenchement de l'assentiment qui renverrait à un arrière-plan partagé évoquant un refuge imaginaire de la vie véritable²¹³ ». Nous nous rangeons ainsi du côté de Ouattara lorsqu'il atteste qu'Adorno cultive «le secret espoir d'un ordre du possible, du non-étant, où les hommes et les choses seraient à leur vraies places²¹⁴ ». Toutefois, rappelons-le ce n'est qu'en constatant l'injustice qu'Adorno se propose de dire la vie juste ou du moins nous laisse entrevoir un nouvel ordre du possible, de sorte que: «La vie juste n'a pas de visage, de figure et pourtant nous y sommes appelés²¹⁵ ». D'ailleurs, il semble opportun de citer un commentaire d'Ouattara:

«Le paradigme de l'indéterminé de la vie juste n'est pas sans rappeler ce qui est devenu une sorte de lieu commun qu'Horkheimer souligne dans ses notes critiques. L'interdiction juive de représenter Dieu, et l'interdiction kantienne d'aller errer dans des mondes intelligibles contiennent en même temps la reconnaissance de ce dont la détermination est impossible, l'absolu précisément. (...) Dans la pratique de la dénonciation d'une action dite mauvaise découle au moins l'orientation vers une action meilleure. Ce leitmotiv du judaïsme avéré de M. Horkheimer est aussi celui qui, subtilement traverse la dialectique négative pour se concentrer dans le matérialisme sans images de notre auteur. La quête de la juste vie participe de ce singulier matérialisme²¹⁶».

L'interdiction de définir ou de désigner le bien serait à la théorie critique ce que l'interdiction de représenter Dieu serait aux juifs. Il est intéressant de remarquer à quel point l'apport d'une analyse théologique permet d'élucider plusieurs tangentes empruntées par l'École de Francfort, majoritairement constituée, du moins à cette époque, de philosophes juifs.

Alors qu'Adorno, mentionne Ouattara, dépeint avec une acuité impressionnante le désastre, il demeure muet sur ce que pourrait être la vie juste, puisque celle-ci est un devoir-

²¹³ Jaeggy, R. (2015). «Une critique des formes de vie est-elle possible? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia*», CAIRN.INFO, http://www.cairn.info/article_.php?ID_Article=AMX_038_0135 consulté le 15/05/2015.

²¹⁴ Adorno, T. W. (1991), *Minima Moralia: réflexion sur la vie mutilée*, p. 22.

²¹⁵ Ouattara, B. (2004), *Adorno et une éthique de la souffrance*, p.84

²¹⁶ *Ibid.*, p. 84

être et se présente à nous telle une injonction que nul n'est censé ignorer²¹⁷. Cette doléance prend la forme d'un nouvel impératif catégorique, qu'Adorno introduit vers la fin de *Dialectique négative*, dans la méditation sur la métaphysique: «Penser et agir de sorte qu'Auschwitz ni rien de semblable se répète²¹⁸ ». Que nous dicte de faire cet impératif, et en quoi se distingue-t-il de son équivalent kantien?

3.3.1 Historiquement ancré

Tel qu'expliqué précédemment, la question «que dois-je faire?» doit nécessairement, du moins pour Adorno, se poser dépendamment du contexte historique, social, économique, culturel, bref dans le tout social dans lequel l'individu est ancré²¹⁹. Le bien et le mal dans la pensée adornienne ne sont pas indifférents aux conditions de leurs réalisations, et ne sont donc pas des critères supra-temporels. Le bien et le mal sont des possibilités inhérentes à l'effectivité. En ce sens, nous ne pouvons répondre à celle-ci que par le biais de la négation, puisque: «no wrong life can be lived rightly²²⁰ ». Lorsque l'impératif catégorique nous enjoint d'agir de telle sorte qu'Auschwitz ne se répète plus, quelles prescriptions négatives pouvons-nous poursuivre? Avant de répondre à cette question, il nous semble opportun de mesurer la pertinence de ce nouvel impératif catégorique en éthique, en démontrant notamment en quoi il se distingue de celui proposé par Kant et pourquoi nous devrions porter notre choix sur lui.

La question se pose: est-ce une simple reformulation de l'impératif kantien? Ce dernier, notons-le, est reconnu pour être un principe formel et non pas une norme substantielle se

²¹⁷ *Ibid.*, p.85

²¹⁸ Adorno, T. W. (1992), *Dialectique négative*, p.533.

²¹⁹ Butler, J. (2004), «Contre la violence éthique», p. 194.

²²⁰ Adorno, T. W. (1991), *Minima Moralia: réflexion sur la vie mutilée*, 356p.

référant à un évènement particulier dont la répétition est proscrite. La meilleure lecture à faire est donc de considérer, malgré leur similarité, le nouvel impératif comme un remplaçant et non comme une variante de son homologue kantien. Si l'impératif adornien est si différent, alors pourquoi avoir emprunté une telle formule? Adorno ne renie pas intégralement la pensée kantienne, il retient tout de même de sa terminologie l'aspect catégorique de l'exigence morale: «Adorno's concern in meditation on metaphysics is that we need to break with modern thought forms and culture because they failed to prevent Auschwitz²²¹ ». Toutefois, il rejette le formalisme et la froideur de l'impératif kantien, et c'est en ce sens que le tournant substantiel du nouvel impératif doit s'entendre comme une critique à l'endroit de son homologue. L'impératif kantien nous dit que voler n'est pas moral, mais ne porte aucun jugement sur le fait que quelqu'un doit voler pour survivre. C'est ce qu'entend rectifier Adorno en ancrant notamment la norme morale dans son contexte social, historique, culturel, etc.

Pourquoi le choix d'Adorno s'arrête-t-il sur Auschwitz? Selon Snir, la validité du nouvel impératif repose sur la proposition suivant laquelle Auschwitz peut radicalement changer la manière dont les gens expérimentent leur monde. Cet évènement nous fait rencontrer la froideur et ouvrir les yeux sur la réalité horrible dans laquelle nous vivons, en vue de réveiller la solidarité entre les Hommes²²². Il y a chez Adorno la conviction suivant laquelle Auschwitz crée une nécessité, celle d'un changement radical capable de réorienter le penser théorique et la morale. Après Auschwitz, vivre confortablement sert un ordre social qui fut jadis responsable de cette catastrophe humanitaire: «The effect of Auschwitz on subjective consciousness, this become the source for the rebirth of morality, which takes the form of the new categorial imperative²²³ ».

²²¹Freyenhagen, F. (2013), *Adorno's Practical Philosophy; Living Less Wrongly*, p.137 .

²²² Snir, I., (2010). «A “new categorial imperative” and Adorno’s aporetic moral philosophy», Springer, <http://www.springer-science-business-media.com> consulté le 12/05/2015

²²³ *Idem.*

Bernstein et bien d'autres commentateurs se rangent aussi de cet avis. Pour ce premier, Auschwitz doit s'appréhender comme une théodicée négative; c'est-à-dire un méta-récit affirmant l'existence du mal et qui encense son abolition définitive: «For Adorno, Auschwitz is the event in which the particularity of human beings was obliterated in a manner-rationally, systematically and ritualistically-and on a scale that makes those features, the means of the extermination, overtake, whatever ends they might have been meant to serve²²⁴ ». Auschwitz serait l'apothéose de la raison instrumentale²²⁵ : «their life is short, but their number is endless, they, the *Muselmänner*, the drowned, form the backbone of the camp, an anonymous mass, continually renewed and always identical, of non-men who march and labour in silence, the divine spark dead in them, already too empty to really suffer²²⁶».

Quelques-uns pourraient alors mentionner que l'impératif est valide et dicible uniquement comme une réaction à un évènement particulier. Ne se pourrait-il pas alors qu'un jour, la distance temporelle nous séparant de cet évènement puisse atténuer l'effet de sa radicalité sur nous, voire l'annihiler, au point de ne plus inciter chez nous un agir moral? Auschwitz est un cas radical, mais non unique nuance Bernstein: «there are other instances that might be thought to be as radical; but radicality is not necessary for an event to precipitate an imperative having the reorientation significance of the one Adorno offers²²⁷ ». Le contenu du principe moral change au rythme de l'histoire. De manière purement hypothétique, le Rwanda pourrait ainsi posséder une emprise plus immédiate sur nous. Ainsi, poursuit Bernstein: «The events referred to in the new categorical imperative and the appropriate reaction to them function more like paradigm examples than principles. Still the judgement would not be about the application of a principle, but rather about recognising which care features of Auschwitz are present in a situation²²⁸ ». Ici, nous pouvons reconnaître le mode

²²⁴ Bernstein, J.M. (2001), *Adorno; Disenchantment and Ethics*, p. 373.

²²⁵ *Ibid.*, p. 393.

²²⁶ Citation de Primo Levi

²²⁷ Bernstein, J.M. (2001), *Adorno; Disenchantment and Ethics*, p.372.

²²⁸ *Ibid.*, p.373

d'analyse préconisé par Adorno, soit la constellation et le modèle. C'est ainsi que plusieurs commentateurs, bien qu'ils discernent la radicalité qui émane d'Auschwitz, s'accordent pour affirmer que celui-ci n'est pas métaphysiquement ou épistémologiquement privilégié, mais plutôt un exemplaire²²⁹. Et c'est justement parce qu'il n'est pas un cas unique que le risque de sa répétition est possible. Ce statut d'exemplaire octroyé à Auschwitz, permet d'être en désaccord avec l'idée défendue par Adorno selon laquelle Auschwitz est l'apothéose de la raison instrumentale, tout en demeurant en accord avec l'esprit même de l'impératif qui nous engage à transformer radicalement notre agir et notre pensée:

« Because the imperative possesses a specific cognitive content, then it is possible to disagree with the imperative, to not believe that Auchwitz is the apotheosis of instrumental reason, and still to agree that Adorno's performance is exemplary of what ethical responding is, and hence that the argument is fullfilled in its reflexive announcement only²³⁰ ».

Il est intéressant ici de noter que l'impératif pourrait s'apparenter au conséquentialisme dans le sens qu'il se concentre sur les résultats. Toutefois, une telle comparaison serait biaisée puisque le nouvel impératif n'est pas mû par un principe de maximisation ou d'utilité: « the goal is about not crossing a certain threshold and functions more like a side constraint than a requirement to maximise²³¹ ».

3.3.2 Imposé à l'humanité dans son état de non liberté

Contrairement à Kant, pour qui l'impératif catégorique est l'expression de notre autonomie, Adorno affirme plutôt que celui-ci s'impose à l'humanité dans son état de non

²²⁹ *Ibid.*, p.374

²³⁰ Bernstein, J.M. (2001), *Adorno; Disenchantment and Ethics*, p.395.

²³¹ Freyenhagen, F. (2013), *Adorno's Practical Philosophy; Living Less Wrongly*, .p.142.

liberté. Malgré qu'Adorno soit pessimiste quant à la possibilité d'une pratique morale individuelle, il démontre à plusieurs reprises comment « the badness of current world can lead to moral demands, even if individuals are not actually fully capable of meeting them ²³² ». À la manière de Kant, l'exigence morale, pour Adorno, est objective, mais contrairement à la conception kantienne, elle s'adresse à l'humanité comme un tout, puisque c'est seulement au niveau social que nous pouvons parvenir à anéantir définitivement la possibilité qu'Auschwitz ou quelque chose de semblable se répète. Le mal est systémique. L'exigence morale que met de l'avant Adorno serait similaire, comme le soulève Freyenhagen, à ce qu'exige aujourd'hui les changements climatiques et la protection de l'environnement. Il faut que l'ensemble de l'humanité change radicalement ses modalités de pensée, d'action, bref, son rapport au monde. Ce que l'individu possède c'est une responsabilité indirecte : « individuals cannot own bring these outcomes about. To do what is in her or his power to enable humanity to discharge its duty ²³³ ».

Une telle exigence peut revêtir un caractère utopique, et d'un point de vue pragmatique perdre toute légitimité. Toutefois, celui-ci doit être compris tel un idéal à atteindre. C'est en ce sens que Freyenhagen établit une similarité entre l'impératif catégorique et les exigences de la foi : « For many Christians, a life without sin is an unreachable ideal for finite, embodied beings, but nonetheless strictly demanded of them ²³⁴ ».

3.3.3 Fondement matérialiste

La comparaison doit se limiter à cet aspect, puisque contrairement à la foi chrétienne, Adorno réhabilite le corps comme fondement de la morale : « ce n'est que dans un motif

²³² *Ibid.*, p.162.

²³³ *Ibid.*, p.153.

²³⁴ *Ibid.*, p.220.

matérialiste sans fard que survit la morale²³⁵ ». L'impératif résumé comme suit, agir et penser de telle sorte qu'Auschwitz ne se répète pas, vise, selon Ombrosi et Ricard, l'unité de la morale et du physique en priorisant le corps jusqu'ici réprimé dans la majorité des morales traditionnelles. Toutefois, c'est un corps meurtri et souffrant auquel nous avons affaire. C'est en ce sens, que la souffrance, souligne Grondin, incarne la grande motivation normative de l'éthique adornienne²³⁶ : « La souffrance est physique ». N'est-ce pas là confondre la douleur avec la souffrance? Selon l'acception commune, le corps est douloureux et le psychique est souffrant : « le terme de douleur à des affects ressentis comme localisés dans des organes particuliers du corps-entier et le terme de souffrance à des affects ouverts sur la réflexivité, le langage le rapport à soi, le rapport à autrui²³⁷ ». Cette somatisation totale de la souffrance dénote la volonté d'Adorno de soustraire celle-ci à tout aparté métaphysique et ontologique, mentionne Ouattara. La somatisation de la souffrance est une sorte d'appel au matérialisme et à l'atténuation de celle-ci. Il existe donc un lien fondamental entre le corps, l'humanité, la mort qu'Adorno appréhende comme le degré zéro de la morale²³⁸.

Pourquoi ce tournant éthique vers le corps? Ombrosi justifie cette primauté du corps chez Adorno :

« Corporel parce que c'est jusque dans l'intimité du corps que l'individualité de ceux qui ont souffert dans les camps a été injuriée. Corporel parce que la pratique de la torture s'applique au corps comme résidu ou médium d'une individualité à laquelle a été soustraite toute forme de spiritualité. Corporel parce que notre réaction face à la douleur physique de ceux que nous n'avons pas connus, face à l'outrage que leurs corps ont subi, est corporelle, appartient à notre manière de sentir, au sentir du corps²³⁹ ».

²³⁵ Adorno, T. W. (1984), *Modèles critiques*, p.298.

²³⁶ Grondin, J. (1987), «L'éthique d'Adorno», p . 512.

²³⁷ Ouattara, B. (2004), *Adorno et une éthique de la souffrance*, p.54

²³⁸ Ricard, M.-A. (2012), *Adorno l'humaniste; Essai sur sa pensée morale et politique*, p. 64

²³⁹ *Ibid.*, p.104.

Autrement dit, l'éthique doit s'inscrire dans une réaction physique à l'égard de la souffrance physique qu'ont enduré entres-autres ces inconnus demeurés pour la plupart, sans sépultures, sous le régime du troisième Reich : « the physical element tells our cognition that suffering ought not to be, that social change would be to abolish suffering or mitigate it to a degree which theory cannot anticipate, to which it can set no limit; and that the telos of a free society would be to negate the physical suffering of even the least of its members and to negate the internal reflexive forms of that suffering²⁴⁰ ».

L'expérience de la morale et sa survie réside dans ce qu'Adorno désigne par le supplément, c'est-à-dire « l'insoutenable souffrance physique à laquelle les individus sont exposés même après que l'individualité, en tant que forme de réflexion spirituelle, s'apprête à disparaître²⁴¹ ». L'expérience charnelle, le supplément, qui sous-tend cet impératif est donc universelle, elle concerne l'humanité tout entière, et ce, en un triple sens : « premièrement, au sens où elle embrasse tout le monde et Adorno inclut ici même les morts, auxquels nous devons sépultures, deuxièmement, au sens où elle met en jeu notre qualité d'êtres humains, laquelle se caractérise non pas tant par la raison (...), troisièmement, au sens où l'humanité exprime un but ou une utopie, laquelle consisterait dans la solidarité non seulement entre les êtres humains, mais aussi entre les dimensions morales et physiques qui composent notre être et qui ont été jusqu'ici trop souvent opposées l'une à l'autre y compris par la morale²⁴² ».

En résumé : « L'agonie physique est le fondement de l'Impératif catégorique, la répugnance la réponse à ce fondement²⁴³ ». Cette répugnance qui résulte de l'identification mimétique à la souffrance est possible grâce à la compassion. Ce qui oblige la bienveillance n'est : « ni l'amitié, ni le calcul utilitaire, ni le sentiment désintéressé, ni le respect d'une loi

²⁴⁰ Freyenhagen, F. (2013), *Adorno's Practical Philosophy; Living Less Wrongly*, p.211.

²⁴¹ Ricard, M.-A. (2012), *Adorno l'humaniste; Essai sur sa pensée morale et politique*, p.64.

²⁴² *Ibid.*, p.65.

²⁴³ *Ibid.*, p.105.

ou d'un principe²⁴⁴ », mais plutôt la reconnaissance qu'il s'agit d'un être humain. Adorno vise la compassion lorsqu'il affirme que la résistance à Auschwitz doit être trouvée au degré zéro de la morale : « Dans le sentiment corporel, dans l'identification, avec la douleur insupportable (...) la peur physique pure et le sentiment de solidarité avec les corps torturables²⁴⁵ ». La compassion désigne à la fois la conditions de possibilité nécessaire à la morale et la qualité fondamentale de ce qui fait qu'un être humain est humain : « Être humain se caractérise par notre capacité d'être sensible et de partager la souffrance d'autrui²⁴⁶ ».

En ce sens, l'impératif adornien commande de : « restituer l'humanité à l'autre qui souffre et qui est déchu au rang objectif de passif, voire de carcasse, de puanteur et de pourriture²⁴⁷ ». L'impératif catégorique adornien de la non-répétition d'Auschwitz commande non seulement de restituer l'humanité à l'autre qui souffre, mais aussi d'atténuer voire d'annihiler la souffrance. Ricard souligne en ce sens que c'est précisément cette humanité retirée aux individus qui a justifié la pratique du meurtre. Elle appuie ces dires notamment sur le commentaire d'Andrei Correa sur *l'Euthyphron* de Platon :

« En effet, rien n'exprime avec plus de force la différence entre l'humain et le non humain que la réaction devant le meurtre. Un homme assassiné ne garde sa dignité d'être humain que si son meurtre compte pour quelque chose. Le plus grave n'était pas qu'un être humain soit mort, mais que sa mort ne soit plus celle d'un être humain. En fait, Euthyphron nous avertit déjà, à sa façon de ce que l'holocauste et les autres massacres du XXe siècle auraient dû nous apprendre, à savoir que, contrairement à ce que déclare une sagesse triviale, les gens ne sont pas égaux devant la mort. Voilà ce qui fera l'horreur de l'holocauste; non seulement le geste de tuer des innocents, mais bien l'acte inhumain qui retire à l'homme son humanité. Celui qui est tué n'est déjà plus homme²⁴⁸ ».

²⁴⁴ *Ibid.*, p.104.

²⁴⁵ Adorno, T. W. (1984), *Modèles critiques*, p.175.

²⁴⁶ Ricard, M.-A. (2012), *Adorno l'humaniste; Essai sur sa pensée morale et politique*, p.105.

²⁴⁷ *Ibid.*, p.64.

²⁴⁸ Ricard, M.-A. (2012), *Adorno l'humaniste; Essai sur sa pensée morale et politique*, p. 64.

Nous avons jusqu'ici démontré, par l'entremise de plusieurs commentateurs, en quoi le nouvel impératif catégorique proposé par Adorno possède un potentiel normatif capable de réorienter drastiquement les morales dites traditionnelles. Ainsi, le nouveau principe n'est plus atemporel et situe l'agir moral dans son contexte sociohistorique. Il octroie aussi une responsabilité à l'ensemble de l'humanité comme un tout et oblige une transformation sociale et radicale des modalités de penser et d'agir. Pour finir, le nouvel impératif catégorique a pour substrat le corps et sa principale motivation normative constitue l'atténuation de la souffrance. Voilà les balises que nous pouvons déduire de l'impératif catégorique tel qu'offert par Adorno. Celles-ci forment ensemble les grandes orientations éthiques de la pensée d'Adorno. Plusieurs commentateurs, se sont risqué à proposer des compréhensions plus exhaustives et parfois dépassant largement les limites de ce que nous communique le principe moral d'Adorno. Nous nous référons notamment ici aux travaux de Ouattara, de Bernstein ou encore de Freyenhagen qui ont, à différents degrés, tenté de systématiser la pensée éthique d'Adorno. Il est intéressant de noter ici que leurs interprétations respectives se rallient autour d'une seule et même idée, celle de la résistance.

3.4 Éthique de la résistance

La pensée morale d'Adorno est apte, telle que nous nous sommes efforcés de le démontrer dans ce chapitre, à fournir des recommandations et des prescriptions en vue de « living less wrongly ». Le négativisme éthique que met de l'avant le nouvel impératif catégorique consiste à identifier la souffrance tout en s'abstenant de faire référence à des valeurs ou images positives de la vie bonne. C'est en ce sens que Jaeggi compare le négativisme éthique d'Adorno que lui commande sa posture critique à un mineur sans lampe : « certes, il ne sait pas vers où il est poussé, mais le toucher lui indique exactement l'état des galeries, la force des résistances, les passages délicats et les arrêtes dangereuses, et guide ses

pas de sorte que ces derniers ne soient jamais laissés au hasard²⁴⁹ ». Nous pouvons donc résister au tout social non vrai en adoptant le nouveau penser théorique, ou pour mieux dire la morale de la pensée, tel que dépeint dans le chapitre précédent. La réflexion critique et ses conditions de possibilités, à savoir la modestie et la faillibilité, initient la pratique bonne. Elle nous exhorte à réaliser véritablement la devise des Lumières et à résister contre le monde faux et l'obscurantisme de notre époque. C'est en ce sens que la dialectique négative est source d'espoir. Espoir rendu possible grâce au privilège de l'expérience ou de l'intellectuel qui ouvre une brèche dans le tout social faux.

« Living less wrongly » nous indique aussi comme prescriptions la compassion et la solidarité. C'est en suivant ces deux recommandations que Bourahima Ouattara propose l'éthique du tact.²⁵⁰ Tel qu'il a été démontré précédemment, le processus cognitif de l'idéalisme omet de respecter la recommandation adornienne « Garder les distances ». N'y a-t-il pas là une aporie? Autrement dit, peut-on surmonter la froideur tout en prescrivant de maintenir une distance? Selon Bourahima Ouattara, loin d'être une aporie, cette recommandation est plutôt la reconnaissance de la double autonomie du sujet et de l'objet placée sur l'axe de la médiation dialectique : « la distance n'est pas une zone protégée, mais un champ de tensions. Elle ne se manifeste pas tant dans un relâchement de l'exigence de vérité des concepts que dans la délicatesse et la fragilité de tout processus de pensée ²⁵¹ ».

La connaissance ne se résume donc pas uniquement à une froide opération de la raison totalitaire. Comme le souligne Bourahima Ouattara, Adorno évoque au cœur du processus épistémologique des notions susceptibles d'une appréciation éthique : « contemplation non

²⁴⁹ Jaeggi, R. (2015). «Une critique des formes de vie est-elle possible? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia*», CAIRN.INFO, http://www.cairn.info/article_p.php?ID_Article=AMX_038_0135 consulté le 15/05/2015.

²⁵⁰ Notre mémoire tente de retracer les différents efforts fournis en vue de reformuler une épistémologie et une éthique positive adornienne. Il est évident que plusieurs de ces efforts peuvent sembler contradictoires avec la pensée anti-systématique d'Adorno. En ce qui a trait du tact notamment, Adorno doutait de la possibilité d'avoir recours à un tel vestige bourgeois. Voir sur ce point *Minima moralia* (§16).

²⁵¹ Adorno, T. W. (1991), *Minima Moralia: réflexion sur la vie mutilée*, p.12.

violente, le bonheur de la vérité, la délicatesse, la fragilité, la souffrance, la mort, l'inhumanité témoignent de cette nouvelle épistémologique²⁵² ». Le principe épistémologique issu de la dialectique négative, à savoir la distance, constitue le pivot de ce que Bourahima Ouattara nomme l'éthique du tact : « Le tact est une détermination de la différence. Il réside dans des écarts conscients. Mais quand une fois affranchi et devenu autonome il va au-devant de l'individu, pris comme absolu, sans la référence à un universel dont il put différer, alors il en vient à être injuste envers lui-même.²⁵³ ». Le tact, sous le prisme de la théorie de la connaissance, désigne la sauvegarde du potentiel relationnel entre l'objet et le sujet. Le tact traduit en termes éthiques désigne la délicatesse et la fragilité : « Il est médian en ceci qu'à partir de lui se noue et se dénoue toute relation. Il exige un dépassement de la froideur et une détermination de la différence²⁵⁴ ».

L'éthique du tact, sous-entendue dans la dialectique négative, affirme Bourahima, est instauratrice d'une médiation réfléchie et non spontanée : « À la différence de la froide hospitalité, l'éthique du tact est consentement à une altérité fondée sur la distance, c'est-à-dire l'écart conscient qui préserve la double autonomie du sujet et de l'objet²⁵⁵ ». En résumé, l'éthique du tact, comme ouverture à autrui, n'est ni réductible à la sublimation ni à l'absolutisation de la différence. Au contraire, l'éthique du tact est la reconnaissance et le respect de la différence²⁵⁶.

Dans le même sillage, Walter Benjamin nous ramène au tact compris comme vigilance morale dans son étude sur Kraus : « le tact est l'aptitude à traiter les rapports sociaux sans les perdre de vue, comme des rapports sociaux sans les perdre de vue, comme des rapports

²⁵² Ouattara, B. (1999), *Adorno: philosophie et éthique*, p.52.

²⁵³ Adorno, T. W. (1991), *Minima Moralia: réflexion sur la vie mutilée* (É. Kaufholz, Trad.), p.33.

²⁵⁴ *Ibid.*, p.33.

²⁵⁵ Ouattara, B. (1999), *Adorno: philosophie et éthique*, p.52.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 57.

naturels, voire paradisiaque et à considérer ainsi non seulement le roi comme s'il était né avec sa couronne sur la tête, mais aussi le laquais comme Adam en livrée ²⁵⁷».

Le tact serait l'organum d'un humanisme véritable et le seul capable à réaliser ce qu'exige le nouvel impératif catégorique. Néanmoins, note Ouattara, le tact débouche sur une « morale sans obligation ni sanction, et est laissé à l'appréciation de nos éducations respectives et singulières. N'est-ce pas là une impasse théorique au cœur de la critique sociale? ²⁵⁸».

²⁵⁷ *Ibid.*, p.88.

²⁵⁸ *Ibid.*, p.89

Conclusion

Plusieurs études récentes semblent nous laisser croire qu'il y a au fondement de la critique adornienne, une théorie minimale de la vie bonne qui n'est ni explicitée, ni peut-être même explicable. Toutefois, il nous a fallu dans un premier temps écarter le problème de normativité qui se dresse contre la plausibilité même d'une pensée morale chez Adorno. Suite à quoi, nous avons à juste titre poursuivi notre projet initial en dressant un portrait des efforts théoriques menés depuis deux décennies sur la dimension éthique de la philosophie d'Adorno. Cette investigation menée jusqu'ici, rappelons-le, fut initié par le constat établi par Ombrosi suivant lequel : « après Auschwitz, la raison, la pensée, la philosophie, la métaphysique et la vérité nouée les unes aux autres, ne peuvent plus être ce qu'elles étaient²⁵⁹ ». C'est ainsi que nous nous sommes attardés à démontrer que la pensée d'Adorno était en mesure de nous fournir des prescriptions normatives aptes à réorienter à la fois le penser théorétique et l'agir moral.

Nous avons en ce sens confirmé, par l'entremise de plusieurs commentateurs, en quoi le nouvel impératif catégorique proposé par Adorno possède un potentiel normatif capable de réorienter drastiquement les morales dites traditionnelles. Ainsi, le nouveau principe n'est plus atemporel et situe l'agir moral dans son contexte sociohistorique. Il octroie une responsabilité à l'ensemble de l'humanité comme un tout et oblige une transformation sociale et radicale des modalités de penser et d'agir. Aussi, le nouvel impératif catégorique a pour substrat le corps et sa principale motivation normative constitue l'atténuation de la souffrance. Nous avons constaté au court de l'analyse que la grande majorité des interprétations de la pensée morale d'Adorno s'articulaient de manière plus ou moins explicite autour de ce que nous avons désigné par l'éthique de la résistance. Celle-ci nous engage à appliquer la maxime « living less

²⁵⁹ *Ibid.*, p.58

wrongly », c'est-à-dire à tenir tête contre le tout social non faux en arborant notamment, la posture critique dépeinte au second chapitre et la morale de la pensée qu'elle infère, soit la modestie et la faillibilité. C'est en suivant ces deux recommandations que Bourahima Ouattara interprète la pensée morale d'Adorno comme une éthique du tact. Le tact étant, d'un point de vue épistémologique, la sauvegarde du potentiel relationnel entre l'objet et le sujet, et d'un point de vue éthique, la délicatesse et la fragilité dans la rencontre de l'autre.

Il y a donc implicitement à l'œuvre au sein de la pensée d'Adorno ce que nous désignons par une éthique de la résistance. Celle-ci aurait pour *telos* l'altérité en tant que reconnaissance de ce qui est autre. Pourrions-nous dans ce cas, appréhender la pensée d'Adorno comme une forme de philosophie de la reconnaissance? Autrement dit, serait-elle en mesure de nous fournir des outils aptes à gérer la pluralité irréductible et raisonnables des valeurs qui peuplent nos sociétés contemporaines? La gestion de la différence au sein des démocraties libérales préoccupe de plus en plus les théoriciens et les politiciens. Cela s'explique par le fait qu'une grande majorité des pays sont aujourd'hui culturellement hétérogènes et que la tradition politique occidentale fondée sur le modèle idéalisé de la polis homogène est incapable de fournir les outils nécessaires pour penser et gérer cette diversité. Plusieurs efforts ont été consentis pour repenser le cadre libéral à l'aune de cette réalité multiculturelle. Toutefois, ceux-ci semblent incapables de fournir une solution viable, sans porter atteinte aux deux principes de liberté et d'égalité, autrement dit, sans nier l'autre. Le rapport entre minorité et majorité que nous abordons d'ailleurs souvent sous l'angle identitaire semble croiser la thématique de la reconnaissance. En ce sens, il nous semble intéressant et pertinent compte tenu l'actualité du sujet, d'emprunter cette avenue et analyser quelles sont les possibles implications politiques du rapport à l'autre qu'oblige le programme théorique et moral implicite dans l'œuvre d'Adorno.

Bibliographie

- Adorno, T. W. et Horkheimer, *Dialectique de la Raison: fragments philosophiques* (E. Kaufholz, Trad.), Paris: Gallimard, 1974. 281p.
- Adorno, T. W., *Modèles critiques*, (É. Kaufholz, Trad.), Paris: Payot, 1984. 298p.
- Adorno, T. W., *Minima Moralia: réflexion sur la vie mutilée* (É. Kaufholz, Trad.), Paris: Payot, 1991. 356p.
- Adorno, T. W., *Dialectique négative* (G. G. Masson, Trad.), Paris: Payot, 1992. 533 p.
- Adorno, T.W., *Étude sur la personnalité autoritaire* (H. Frappat, Trad.) , Paris : Allia, 2007.p.*
- Adorno, T.W., *Note sur la littérature* (Rochwiltz, Trad.), Paris : Payot, 1986.
- Assoun, P-L., *L'école de Frankfort*. Paris : Presse universitaire de France, 2012.
- Bernstein, J.M., *Adorno; Disenchantment and Ethics*, United Kingdom: Cambridge University Press, 2001. 460p.
- Butler, J. (2004), «Contre la violence éthique», *Les 20 ans du Collège international de philosophie*, No. 45, p. 194-213.
- Fiset, K. (2000). *Ruse et mimésis*, Mémoire présenté à la faculté des études supérieures de l'Université de Laval, <http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp01/MQ55751.pdf> consultée le 12/05/2015
- Freyenhagen, F., *Adorno's Practical Philosophy; Living Less Wrongly*, United Kingdom: Cambridge University Press, 2013. 285p.
- Gauchet Marcel , *Le désenchantement du monde*, Paris: Folio essais, 1985, p. 30-56.
- Grenz, F. Adornos philosophie in grundbegriffen, Francfort : Suhrkamp, 1974. p.49
- Grondin, J. (1987), «L'éthique d'Adorno», *Les études philosophiques*, No 4. p.505-519.
- Grondin, J., *L'herméneutique*, Paris:PUF, 2006, 125p.
- Guillamaud, Patrice, (1987), «La médiation chez Aristote», *Revue philosophique de Louvain*, vol. 85 N. 68 pp. 457-474.
- Haber, S. (2000), «Analyses et comptes rendus; Philosophie et éthique de Ouattara Bourahima», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, No. 4, p.541-542.
- Habermans, J., *Profil philosophique et politiques*, Paris:Gallimard, 1974.

- Habermas, J., *L'avenir de la nature humaine. Vers l'eugénisme libéral?*, Paris: Gallimard, 2002. p.9-20.
- Horkheimer, M., *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Paris: Gallimard, 1974. p.16-79.
- Jaeggi, R. (2015). «Une critique des formes de vie est-elle possible? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia*», CAIRN.INFO, http://www.cairn.info/article_p.php?ID_Article=AMX_038_0135 consulté le 15/05/2015.
- Jay, M., *Adorno*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1984. 199p.
- Jimenez, M., *Vers une esthétique négative: Adorno et la modernité*. Paris : Le Sycomore, 1983. 421p.
- Joll, N., (2015), «Defending Adorno's Practical Philosophy», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 23, No. 1, p.126-140.
- Krappe, Alexandre H, *La genèse des mythes*, Paris: Payot, 1938, p. 25-45.
- Margalit, A., (2001), « Privacy in the Decent Society», *Social research*, vol. 46, No. 3, p.255-268.
- Münste, A., *Adorno; une Introduction*, Paris : Hermann, 2009. 274p.
- Moutot. G., *Adorno langage et réification*, Paris :PUF, 2004. 649p.
- Nussbaum, M.C., *Frontiers of Justice; Disability, Nationality, Species Membership*, Massachusetts: harvard University Press, 2006, p. 9-216.
- O'Connor, Brian, *Adorno's Negative Dialectic*, Massachusetts: MIT Press, 2005, 224 p.
- Ombrosi, O., *Le crépuscule de la raison: Benjamin, Adorno, Horkheimer et Lévinas à l'épreuve de la Catastrophe*. Paris: Hermann, 2007. 192p.
- Ouattara, B., *Adorno: philosophie et éthique*. Paris: L'Harmatta, 1999. 105p.
- Proulx, Alexandre (2010), *La dialectique de la raison; Adorno, Horkheimer et Habermas*, Mémoire présenté à la faculté des études supérieures de l'Université de Laval , www.theses.ulaval.ca/2010/26567/26567.pd
- Ouattara, B., *Adorno et une éthique de la souffrance*. Paris: L'Harmattan, 2004. 162p.
- Ricard, M.-A. *Adorno l'humaniste; Essai sur sa pensée morale et politique*. Paris: De la maison des sciences de l'homme, 2012. 196p.
- Ricard, Marie-Andrée, (1999), « La dialectique de T.W. Adorno » *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, n° 2, 1999, p. 267-283
- Said, E.W. « L'exil intellectuel :expatriés et marginaux » dans *Des intellectuels et du pouvoir*, Paris : Seuil, 1996. p. 70-80.
- Scheler, M. *Le sens de la souffrance*. Paris: Aubier, 1936. p.
- Schweppenhausser, G., *Theodor W. Adorno : an introduction*, Durham: Duke university press, 2009. 182p.

- Sen, A., (2006), «What Do We Want from a Theory of Justice?», *Journal of Philosophy*, Vol. 103, No. 5, p. 215-238.
- Shklar, J. N., «The liberalisme of Fear» dans Nancy Roseblum dir, *Liberalisme and the Moral Life*, Massachusetts: Harvard University Press, 1989, p.21-38.
- Snir, I., (2010). «A “new categorial imperative” and Adorno’s aproretic moral philosophy», Springer, http://www.springer_science_business_media.com consulté le 12/05/2015 *
- Valentini, Laura., (2009), «On the Apparent Paradox of Ideal Theory», *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 17, No. 3, p.332-355.
- Vandenbergue, F., *Theodor W. Adorno; Antisystème et réification*. Paris: L. découverte /M.A.U.S.S., 1998. p. 55-103.

